



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM

GABRIEL DINIZ GRUBER DE OLIVEIRA

**UMA FLORESTA DE UNIVERSOS ALÉM: A DECOLONIALIDADE E A
ETNOSSINTAXE COMO DEVER PARA COM AS LÍNGUAS
INDÍGENAS**

Campinas
2023

GABRIEL DINIZ GRUBER DE OLIVEIRA

**UMA FLORESTA DE UNIVERSOS ALÉM: A DECOLONIALIDADE E A
ETNOSSINTAXE COMO DEVER PARA COM AS LÍNGUAS
INDÍGENAS**

*Dissertação apresentada ao Instituto de Estudos da
Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como
parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de
Mestre em Linguística.*

Orientador: Angel Humberto Corbera Mori

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO ALUNO GABRIEL DINIZ
GRUBER DE OLIVEIRA, E ORIENTADA PELO
PROF. DR. ANGEL HUMBERTO CORBERA
MORI

Campinas
2023

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Leandro dos Santos Nascimento - CRB 8/8343

G921f Gruber, Gabriel D., 1999-
Uma floresta de universos além : a decolonialidade e a etnossintaxe como dever para com as línguas indígenas / Gabriel Diniz Gruber de Oliveira. – Campinas, SP : [s.n.], 2023.

Orientador: Angel Humberto Corbera Mori.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Etnossintaxe. 2. Decolonialidade. 3. Línguas indígenas. 4. Língua Mehinaku. I. Corbera Mori, Angel H., 1950-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: A forest of universes beyond : decoloniality and ethnosyntax as a duty towards indigenous languages

Palavras-chave em inglês:

Ethnosyntax

Decoloniality

Indigenous languages

Mahinaku language

Área de concentração: Linguagem e Sociedade

Titulação: Mestre em Linguística

Banca examinadora:

Angel Humberto Corbera Mori [Orientador]

Alvaro Luiz Travassos de Azevedo Gonzaga

Maria Sueli de Aguiar

Data de defesa: 15-06-2023

Programa de Pós-Graduação: Linguística

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-6487-4223>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1421933956061176>

Powered by TCPDF (www.tcpdf.org)

FOLHA DE APROVAÇÃO DA BANCA



BANCA EXAMINADORA:

Angel Humberto Corbera Mori

Alvaro Luiz Travassos de Azevedo Gonzaga

Maria Suelí de Aguiar

**IEL/UNICAMP
2023**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação aos meus alunos e às minhas alunas que já lecionei, aos que leciono atualmente e aos que um dia lecionarei. E pela esperança no solo fértil de suas vidas que tenho me dedicado fielmente ao plantio, sobre os mais infernais dias e as mais glaciais noites. Mesmo que não colha seus frutos, seja beijado pelo aroma de suas flores, e me deite à sombra de suas copas, sorrio no sorriso de quem irá receber essa alegria.

AGRADECIMENTOS

Ao nascer somos uma das mais frágeis criaturas existentes, infinitamente limitadas e ao mesmo tempo imensuravelmente potencializadas. Uma chama de mero fósforo, sujeita aos sopros mais imprevisíveis e aterrorizadores, uma centelha tão tímida como a única gota de uma garoa fina, um brilho estelar daquela que acaba de nascer na boca da noite quando o sol se deita, algo tão frágil quanto o silêncio pleno, algo tão delicado. Assim nascemos. E nosso primeiro ninho é o colo. O afeto é o que transforma nossa potência em verdade. É o abraço acolhedor que feito a maior das fortalezas nos nutre. É sendo carregados que aprendemos a um dia carregar. É vivendo num mundo de palavras que aprendemos a palavrear. É sendo amados que aprendemos a amar. E o delgado fogo da faísca que fomos finalmente pode florescer em uma floresta de labaredas. A curta luz da primeira estrela que alastra sua vida pontilhando o céu com uma sinfonia celestial, e com ousadia eterniza uma grandiosidade incomensurável. Aquela gotícula que despencou solitária, mesmo tão extinguível, só alardeava a chegada de uma torrencial cascata pluvial. E aquilo que transforma a potência de grandeza, encanto, sublimidade, na experiência humana é o amor. A fertilidade de nosso coração para florestar suas invisíveis sementes é o amor. Assim, nunca estaria aqui sem todas e todos que me compõe.

Obrigado, Neila de Oliveira, minha mãe; Levi Gruber, meu pai; Matheus Diniz, meu irmão de sangue. Por todo amparo, oportunidades, firmeza, dedicação e bondade.

Obrigado, Isac Diniz, meu avô; Marineide Tatá, minha avó. Por terem me dado um ninho, e me ensinado a amar.

Obrigado a meus professores do ensino fundamental, médio e superior, por terem confiado em mim e me inspirado a viver o que conheci, e conhecer o que vivo, dedicando todo conhecimento a sensibilização, e ação para revolucionar o mundo a frente. Gratidão especial ao Dr. Prof. Milton Torres, Me. Prof. Joubert Castro, Dra. Profa. Christie Chadwick, Dr. Prof. Lucas Iglesias, Dr. Prof. Tiago Arrais, Dr. Prof. Edson Nunes e Dra. Swintha Denielsen.

Obrigado especialmente ao Dr. Prof. Angel Corbera Mori que com muita sabedoria, bondade e inteligência me guiou em suas disciplinas durante o mestrado e orientou esta dissertação. Durante ainda minha graduação tive contato com pesquisas e artigos do Prof. Angel, e achei que ele seria quem cessaria diversas dúvidas que eu tinha sobre a relatividade linguística e as línguas indígenas, hoje estou a finalizar o mestrado com mais do que o triplo de dúvidas, e uma felicidade imensa por tê-las. Diversas foram as vezes que ao relatar a alguém que era orientando do Prof. Angel um deslumbramento possuía quem ouvia. Sua inteligência absurda fica em igual medida a

sua paciência, calma e alteridade, gratidão por ter me acolhido tão bem e dividido tantas ideias comigo.

Obrigado a meus irmãos e irmãs de jornada da banda ‘O Bairro Novo’ que se fazem família há anos, ressignificam minhas vivências e dividem as inenarráveis aventuras e desaventuras de ser humano. Gratidão a Guilherme Garcia, Daniel Ferraz, Jhonatas Luz, Jônatas Floriano, Patrícia Reis, Kaio Alexandre, Maharani Barrinovo, Kelwin Miranda, Matheus Ogalha e Gustavo Barrinovo, a ti, quando contemplo minha história vejo mais de nós do que de mim.

Obrigado a meus amigos e amigas do coletivo ‘Sarau’ que sempre mantiveram a crença que a poesia restaura os fragmentos mais esmiuçados das mais inefáveis obras. Gratidão a Bruno e Breno Bastos, Onesmo Krull, Mariela Sofia, Kenny Ebinger, Jhonatas Luz, Matheus Ogalha, Gustavo Barrinovo, Aqueldan Feldberg, Kemely Ferreira, Guilherme Garcia, Thiago Abdala, Ygor Lebrank, Kaio Alexandre e Emanuely Miranda. Vocês batizaram meus olhos e caneta com a maldição de ver e bênção de transver.

Obrigado a minha noiva Manu Miranda, o samba de seus pés, o dourado de sua pele cor azeite-de-dendê, as ondas de seus cabelos que desaguam no dançar de seu corpo, a doçura profunda de seus olhos, o tempero fluminense de suas palavras chiadas, o Rio de Janeiro que nasce em cada nascente sua, a festa de seu sorriso farto, suas ancestrais monumentadas em sua consciência, e a força imparável de sua herança que lhe reavivam o dever de lutar pela libertação de todas opressões. Obrigado por tudo isso. Obrigado por dividir o que há de mais precioso na vida: a vida. Obrigado por me fazer o dobro de quem sou. Te amo, meu solzinho.

Obrigado a todos que viveram e lutaram pela América Latina, por Pachamama e Abya Yala. Guerreiros e guerreiras que deram seus anos, suas forças, seu suor e seu sangue para terem o direito de existir, e mesmo que isso lhes custasse a vida assim garantiram a vida de centenas de milhares de outros e outras que viriam. Músicos, escritores, poetas, professores, guerrilheiros, políticos, servidores públicos, pesquisadores, cientistas da natureza, historiadores, filósofos, sociólogos, frentistas, diaristas, pescadores, pequenos agricultores e milhares que tem seu nome escondido na história, obrigado com tudo de mim. Busquei honrar-vos a luta também e não só desfrutar de suas conquistas. Seu legado inflama as nossas veias abertas. Um povo que mesmo sem perna caminha. Aqui se respira luta. Nossa América não chora, canta!

Obrigado Eterno, Aquele que recebeu dezenas de milhares de nomes. Cada respiro do meu primeiro ao último tenho dedicado a Ti, e a quem és. Raiz da existência, Fundamento da Vida, Pai das Luzes, Amor, meu maior amigo, obrigado.

RESUMO

Esta dissertação se concentra em discutir uma revisão dos desdobramentos eurocêntricos, coloniais e racistas na estrutura da história e teoria linguística face às línguas indígenas americanas, assim como as tentativas de insurgência acadêmica contra esses eixos norteadores, como o princípio da relatividade linguística, especialmente quando contextualizado para o que foi proposto, um princípio epistemológico, seguido pelo método em construção da etnossintaxe dentro da área da etnolinguística. Para tanto, a primeira etapa da dissertação busca debater dois eixos fundamentais da linguagem, seu papel ontológico e epistemológico, tal como os desdobramentos da colonialidade do ser e do saber. Restabelecendo um panorama mais completo da natureza da linguagem, assim como sua instrumentalização na luta por domínio ou extermínio cultural, especialmente dentro de uma estratégia histórica de universalização, se consegue compreender melhor movimentos disruptivos. Criticando a dicotomia colonial moderna entre racionalismo e empirismo, imanência e transcendência, razão e o seu além, é discutido como Benjamin L. Whorf, e outros, decidiram trazer um novo tipo de debate sobre as línguas indígenas americanas, especialmente no quesito autoridade e autonomia. Porém, mesmo com um novo princípio epistemológico sem haver um método prático não há caminho a seguir, para tanto se propõe uma análise dos desdobramentos da etnossintaxe, método em desenvolvimento de Anna Wierzbicka, Ken Hale, e N. J. Enfield, especialmente em suas recentes aplicações as línguas indígenas brasileiras com os trabalhos de Eunice Dias de Paula com os Tapirapé e Silvia Lucia Braggio com os Xerente Akwén. Em tal proposta, revisando o diálogo de dados etnográficos, antropológicos, históricos, filosóficos com os linguísticos, se chega a novas conclusões voltadas à ética linguística em descrição e análise de dados. Logo em seguida é dedicado um capítulo a língua mehinaku, da família linguística Arawak, localizada no Alto Xingu, onde breves considerações são tomadas refletindo sobre o método da etnossintaxe em três frentes: os classificadores nominais, os desdobramentos do termo *tipa/tipe* e sua amplitude semântica, e por fim a relação entre o léxico corporal e segmentos da ecologia da moradia. Em um último capítulo, considerações finais são feitas ainda alertando sobre o dever de cultivar uma nova consciência linguística que outras áreas, métodos e epistemologias têm advertido.

Palavras-chave: Etnossintaxe; Decolonialidade; Línguas Indígenas; Mehinaku.

ABSTRACT

This dissertation focuses on discussing a review of Eurocentric, colonial and racist developments in the structure of linguistic history and theory in relation to Native American languages, as well as attempts at academic insurgency against these guiding principles, such as the principle of linguistic relativity, especially when contextualized for what was proposed, an epistemological principle, followed by the method under construction of ethnosyntax within the area of ethnolinguistics. Therefore, the first stage of the dissertation seeks to discuss two fundamental axes of language, its ontological and epistemological role, as well as the consequences of the colonality of being and knowledge. By restoring a more complete picture of the nature of language, as well as its use in the struggle for cultural domination or extermination, especially within a historical strategy of universalization, it is possible to better understand disruptive movements. Critiquing the modern colonial dichotomy between rationalism and empiricism, immanence and transcendence, reason and its beyond, it is discussed how Benjamin L. Whorf, and others, decided to bring a new kind of debate about Native American languages, especially in terms of authority and autonomy. However, even with a new epistemological principle without having a practical method, there is no way forward, therefore, an analysis of the unfolding of ethnosyntax, a method under development by Anna Wierzbicka, Ken Hale, and N. J. Enfield, is proposed, especially in its recent applications to Brazilian indigenous languages with the work of Eunice Dias de Paula with the Tapirapé and Silvia Lucia Braggio with the Xerente Akwén. In such a proposal, reviewing the dialogue between ethnographic, anthropological, historical, philosophical and linguistic data, new conclusions are reached regarding linguistic ethics in data description and analysis. Soon after, a chapter is dedicated to the Mehinaku language, of the Arawak language family, located in the Upper Xingu, where brief considerations are taken reflecting on the method of ethnosyntax on three fronts: the nominal classifiers, the developments of the term *tipa/tipe* and its amplitude semantics, and finally the relationship between the body lexicon and segments of housing ecology. In a last chapter, final considerations are made, warning about the duty to cultivate a new linguistic awareness that other areas, methods and epistemologies have warned about.

Keywords: Ethnosyntax; Deconiality; Indigenous Languages; Mehinaku.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1.....	62
Figura 2.....	91
Figura 3.....	101
Figura 4.....	102
Figura 5.....	103

LISTA DE TABELAS

Tabela 1.....	80
Tabela 2.....	81
Tabela 3.....	81
Tabela 4.....	84
Tabela 5.....	96
Tabela 6.....	97
Tabela 7.....	111
Tabela 8.....	121

SUMÁRIO

1. ANTES DE NASCER O MUNDO: o paradigma decolonial.....	14
1.1. Breve introdução aos entraves e panorama geral da dissertação.....	14
1.2. A linguagem: viva e vivente	17
1.3. A linguagem: do ideal ao sensível	20
1.4. Ontologia: a casa do Ser	24
1.5. Ontologia: a colonialidade do Ser	30
1.6. Epistemologia: a crítica à modernidade	36
1.7. Epistemologia: os caminhos marginais	42
2. DO UNIVERSO À JABUTICABEIRA: os cosmos das línguas indígenas	49
2.1. Relativismo linguístico como movimento de revolta e resistência acadêmica.....	54
2.2. A herança de Whorf e os caminhos da etnolinguística para as línguas indígenas.....	74
3. O PRISMA DECANTADO: breves levantamentos da língua mehinaku	92
3.1. Caminhos de Hale e Wierzbicka na semântica lexical como ponto paradigmático da etnossintaxe	92
3.2. Breve análise Mehinaku e propostas de estudo	94
3.2.1. Matriz Arawak	94
3.2.2. Ética e estética alto-xinguana	98
3.2.3. Contexto social Mehinaku e contexto da produção linguística sobre sua língua.	103
3.2.4. Classificações nominais de forma e consistência	108
3.2.5. A amplitude do termo e morfema <i>tipa/tipe</i> e seus possíveis desdobramentos linguísticos e culturais	119
3.2.6. Relações do léxico corporal inalienável e segmentos ecológicos da moradia	123
4. A ARTE DO ENCONTRO: tipologias, alternativas e dilemas	131
4.1. O papel do diálogo intra-linguístico para os novos caminhos da linguística decolonial.	131
4.2. O cultivo de uma nova consciência linguística tipológica para o reflorestamento de línguas	136
4.2.1. Revitalizar uma ecolinguística	136
4.2.2. A gramática como prisma da semântica, e os dilemas de sua tipologia.....	139

4.3. Um apelo final	144
5. CONCLUSÃO	149
6. BIBLIOGRAFIA	152

1. ANTES DE NASCER O MUNDO: o paradigma decolonial.

“É importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros” (KRENAK, 2019)

1.1 Breve introdução aos entraves e panorama geral da dissertação

Toda discussão sobre a linguagem é essencialmente ontológica e epistemológica. Vivemos a realidade sem a necessidade da reflexão sobre ela, assim como experienciamos tudo na, e por meio da, linguagem sem necessariamente refletirmos sobre ela, mesmo que sempre reflitamos ela, e somente em seu filtro. O que define o real, e onde a língua está nessa discussão? E o mais importante, onde se esconde nosso processo de formação estrutural colonialista nessas duas categorias? Será que realmente há possibilidade de uma visão isenta de parcialidades para fazermos uma ciência que se julga (direta ou indiretamente) universal?

Em um material didático-acadêmico sobre linguística é dito:

Quando falamos, então, que os linguistas estudam a linguagem, queremos dizer que, embora observem a estrutura das línguas naturais, eles não estão interessados apenas na estrutura particular dessas línguas naturais, mas nos processos que estão na base da sua utilização como instrumentos de comunicação. Em outras palavras, o linguista não é necessariamente um poliglota ou um conhecedor do funcionamento específico de várias línguas, mas um estudioso dos processos através dos quais essas várias línguas refletem, em sua estrutura, aspectos universais essencialmente humanos. (COSTA; CUNHA; MARTELOTTA, 2016, p. 16)

Alguns parâmetros precisam ser destacados e analisados aqui: nota-se que há um princípio básico para a equação linguística: para alcançar o resultado fidedigno se faz necessário em sua fórmula estar presente mais do que uma estrutura única, de uma única língua natural. Segundo Costa (2016), o sagrado gênese da linguística por Saussure seria escrito: no princípio era o sistema, e o sistema se fez estrutura e tudo nas línguas foi feito por ela (p. 113). Porém os caminhos que Chomsky, o pai do gerativismo, direcionou à linguística reformularam o jeito de se pensar na língua enquanto sistema. “Chomsky revitalizou a concepção *racionalista* dos estudos da linguagem, em oposição franca e direta à concepção *empirista* de Skinner, Bloomfield e demais estruturalistas norte-americanos e europeus” (KENEDY, 2013, p. 129).

Para Chomsky o principal caminho para entender o sistema seria sintático, só que seria necessário não mais olhar a infraestrutura das frases, mas sim sua superestrutura, o que realmente importava eram as propriedades subjacentes da gramática (CHOMSKY, 1957, p.1). A busca de um método geral para as estruturas linguísticas precisaria passar necessariamente por uma análise profunda do que ia além do que era visto na sentença.

A distinção que estou notando aqui está relacionada à distinção *langue-parole* de Saussure; mas é necessário rejeitar seu conceito de *langue* como meramente um inventário sistemático de itens e retornar à concepção humboldtiana de competência subjacente como um sistema de processos generativos. (CHOMSKY, 1965, p. 2 n.t.¹)²

E Chomsky também já havia escrito:

Evidentemente, a capacidade de produzir e reconhecer enunciados gramaticais não se baseia em noções de aproximação estatística e afins. O costume de chamar sentenças gramaticais aquelas que "podem ocorrer", ou aquelas que são "possíveis", tem sido responsável por alguma confusão aqui. (CHOMSKY, 1957, p. 16)³

De modo geral, “a linguística gerativa propõe-se a analisar a linguagem humana de uma forma matemática e abstrata (formal)”, estabelecendo firmemente os limites dos conhecimentos empíricos e buscando uma certa distância de seus dados para sua estruturação enquanto modelo teórico (KENEDY, 2013, p. 130).

Barbara Weedwood (2002) em “História concisa da Linguística” ao discutir as tendências linguísticas do século XX estabeleceu que ambas vertentes carregam grandes tons universalistas em suas teorias (p. 125). O que nos leva a refletir sobre a última parte do texto de Costa, Cunha e Martelotta (2016). É definido a necessidade da diversidade de línguas para uma ideia geral da estrutura que seria universal, ou como dito “essencialmente humanos”; mas nisso se faz necessário perguntar: o que, ou melhor, quem teria o direito de definir o que é essencialmente humano e universal? E o que, ou quem, conferiu esse direito de representante do Universo, e da Humanidade?

Essa dissertação se propõe a apresentar em seu primeiro capítulo um panorama geral sobre a singularidade da natureza da linguagem em 1.2. e 1.3 e quais são os tipos de abordagem e pressupostos implicados ao estudo da linguagem antes mesmo dele começar, os pontos de partida comuns. Para assim, destrinchando a frase de abertura desta dissertação, explicar dois aspectos fundamentais da linguagem que facilmente podem ser esquecidos na crítica dos métodos e metodologias linguísticas, sua natureza ontológica (tratada em 1.4. e 1.5.) e epistemologia (tratada em 1.6 e .17), ambas trazendo a crítica decolonial como método e rumo.

¹ A partir daqui n.t. representa: “nossa tradução”.

² The distinction I am noting here is related to the *langue-parole* distinction of Saussure; but it is necessary to reject his concept of *langue* as merely a systematic inventory of items and to return rather to the Humboldtian conception of underlying competence as a system of generative processes.

³ Evidently, one's ability to produce and recognize grammatical utterances is not based on notions of statistical approximation and the like. The custom of calling grammatical sentences those that "can occur," or those that are "possible", has been responsible for some confusion here

Somente após a crítica à pretensa neutralidade e objetividade dos métodos nascidos na era autodeclarada moderna é proposto encontrar os levantes insurgências no decorrer da história da linguística no capítulo 2., especialmente se aprofundando no princípio da relatividade linguística de Benjamin Lee Whorf e o estudo das línguas indígenas estadunidenses no subcapítulo 2.1.. Princípio este que gerou e gera ainda muita polêmica em seu legado, assim como consequências para o caminho das teorias linguísticas, 2.2. vem discutindo a relevância da produção de Whorf para a Etnolinguística, e especialmente a metodologia em construção da Etnossintaxe e toda sua contribuição para o estudo das línguas indígenas brasileiras.

É no capítulo 3. que propomos um breve levantamento na língua mehinaku com intuits etnossintáticos. Para tal, tratamos de explorar melhor a origem do método em 3.1. seguindo descrições do método por de Anna Wierzbicka e Ken Hale. Em 3.2. é criado propostas de estudo na língua mehinaku, não sem antes a contextualizar dentro de sua família linguística Arawak (em 3.2.1.), sua região endêmica, o Alto Xingu (em 3.2.2.), assim como sua história de contatos e contextos de produção linguística (em 3.2.3.). A partir do subcapítulo 3.2.4. se inicia as propostas de estudo, começando pelos classificadores de forma e substância que a língua implica na classe nominal; passando pela amplitude semântica possível do termo e morfema *tipa/tipe* em 3.2.5.; e finalizando com uma análise dos termos corporais e sua inalienabilidade, além de sua aplicabilidade para suas moradias em 3.2.6.

É construído, então, no capítulo 4. uma nova crítica ao método em construção especialmente buscando saber suas fragilidades e as necessidades ainda não contempladas da demanda de decolonialismo na ciência linguística. Em 4.1. é constatado uma necessidade de reorganizar o papel do diálogo intra-linguístico para o método estar adequado às demandas de seu princípio norteador. Em 4.2., se encaminhando para um fim, se é mencionado outros métodos que tem muito a acrescentar a ciência linguística autocrítica, como 4.2.1. na ecolinguística, e 4.2.2. com a, ainda embrionária, tipologia semântica. Em 4.3. um apelo final é reclamado para fechamento do conteúdo da dissertação a localizando em seu contexto de produção.

Por fim, se faz necessário mencionar que o método tomado para a escrita do conteúdo da dissertação busca coerência e consonância com suas propostas de decolonialidade, especialmente naquilo que envolve a integralidade do pesquisador em sua pesquisa e não o reducionismo de uma sempre falsa objetividade neutra e universalizada. Como disse Paulo Freire (1995):

Gostaria já agora de insistir na minha recusa a certo tipo de crítica de natureza cientificista que, no mínimo, sugere ausência de rigor na maneira como discuto os problemas e na linguagem ou na sintaxe “demasiado” afetiva que uso. A paixão com que conheço e com que falo ou escrevo não diminuem em nada o compromisso com que *denuncio* ou *anuncio*. Eu sou uma inteireza e não uma dicotomia. Não tenho uma parte de mim esquemática, meticulosa, racionalista, conhecendo os objetos e outra, desarticulada, impressa, querendo simplesmente bem ao mundo. Conheço com meu corpo todo, sentimentos, paixão. Razão também. (FREIRE, 1995, p.28)

1.2. A linguagem: viva e vivente.

Uma das ideias mais repercutidas e conhecidas sobre a Linguística enquanto ciência é sua intensa luta contra as ideias de que a gramática tradicional seja vista como não-sintética, orgânica e cardinal para o estudo da língua. Famosos livros que democratizam bem as discussões da Linguística já carregam em seu título essa noção crítica como os de Marcos Bagno, “Não é errado falar assim”, “A norma oculta” e “Preconceito linguístico”. As noções de “aticidade” do idioma e da ontologia de sua humanidade se iniciam na história ocidental com os gregos que sistematizaram a gramática em como ela *deveria ser*. Os autores do mesmo material didático-acadêmico que está sendo discutido escreveram: “Os linguistas, portanto, estão interessados no que *é* dito, e não no que alguns acham que deveria ser.” (COSTA; CUNHA; MARTELOTTA, 2016, p. 25).

Porém, a afirmação de Chomsky implica em uma ideia:

A teoria linguística está preocupada principalmente com um falante-ouvinte ideal, em uma comunidade de fala completamente homogênea, que conhece sua língua perfeitamente e não é afetado por condições gramaticalmente irrelevantes como limitações de memória, distrações, mudanças de atenção e interesse e erros (aleatórios ou característicos) na aplicação de seu conhecimento da língua no desempenho real. (CHOMSKY, 1965, p.1 n.t.)⁴

No mesmo artigo ainda diz: “Uma gramática de uma língua pretende ser uma descrição da competência intrínseca do falante-ouvinte ideal.” (CHOMSKY, 1965, p.2 n.t.)⁵. Mas ainda se faz necessário questionar: quem estabeleceu os parâmetros para o *Ideal* que a idealização busca, e como este não estaria comprometido eticamente? Pois, todo que é comprometido etnicamente é comprometido eticamente. Marcos Bagno escreve que:

Quando o estudo da gramática surgiu, no entanto, na Antiguidade clássica grega, seu objetivo declarado era investigar as regras da língua *escrita* para poder preservar as formas consideradas mais “corretas” e “elegantes” da língua *literária*. Aliás, a palavra *gramática*, em grego, significa exatamente “a arte de escrever”. Infelizmente, essas mesmas regras da

⁴ Linguistic theory is concerned primarily with an ideal speaker-listener, in a completely homogeneous speech-community, who knows its language perfectly and is unaffected by such grammatically irrelevant conditions as memory limitations, distractions, shifts of attention and interest, and errors (random or characteristic) in applying his knowledge of the language in actual performance

⁵ A grammar of a language purports to be a description of the ideal speaker-hearer's intrinsic competence

língua literária começaram a ser cobradas da língua falada, o que é um disparate científico sem tamanho! (BAGNO, 2016, p. 86)

Nesta discussão outro ponto do texto destrinchado precisa ser discutido: “(...) eles não estão interessados apenas na estrutura particular dessas línguas, mas nos processos que estão na base da sua utilização como instrumentos de comunicação.”. (COSTA; CUNHA; MARTELOTTA, 2016, p. 16)

Não pretendendo desvalorizar a relevância da reflexão e discussão sobre a língua servindo como instrumento da comunicação, ao ponto de falas de Bagno como da citação seguinte serem essenciais para a discussão do poder do silenciamento e marginalização humana:

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

Entretanto, se faz necessário refletir sobre a língua e a linguagem como algo além de seu papel comunicativo. O processo de marginalização e silenciamento humano por meio da linguagem deve sempre ir além somente desta faceta que a linguagem possui, pois essa é somente uma parcela da Linguagem.

Michaela Zemková em um artigo de título: *Emergence of living language: ontogeny-phylogeny framework and other parallels of linguistics and biology*, abre uma riquíssima discussão sobre a natureza complexa, dinâmica e cinética que a linguagem se apresenta. Para a pesquisadora os empréstimos de termos da biologia⁶ que a linguística se articula não deveriam ser meramente ilustrativos, pois a linguagem é (não figuradamente) viva (2018, p. 1). Há uma noção de vida na linguagem, não de forma meramente análoga, mas intrínseca e especialmente, ontológica.

Assim, a analogia entre as línguas humanas (objetos da linguística) e os seres vivos (objetos das ciências naturais) na verdade não reside em comparações de sequências de símbolos ou características matematicamente definidas, nem reside em questões sobre se a faculdade da linguagem é “escrita” de alguma forma na informação genômica ou não. Ao contrário, a analogia aponta para o fato de que ambos são estruturas vivas, autônomas e autocriadas,

⁶ genética, tipologia, morfologia, fenótipo, ecologia, mutação, extinção, etc.

interpretando ativamente o mundo circundante; o mesmo se pode dizer quanto ao enigma de sua origem. (ZEMKOVÁ, 2018, p. 1 n.t.)⁷

Ainda em dura crítica a uma visão que torne as noções da vida e da linguagem em categorias estáticas e metafísicas a pesquisadora completa:

A linguagem, no sentido amplo, é uma estrutura auto-organizada analogicamente como a vida. Não é dada *a priori*, mas está se desenvolvendo, na ontogenia, de forma semelhante aos seres vivos – desde o simples estágio indiferenciado da vocalização precoce, passando pelo balbucio e primeiras palavras, até as complexas elocuções adultas. Curiosamente, em ambos os campos, da linguística e da biologia, surgiram abordagens que querem ver a vida (ou a linguagem) como uma entidade puramente abstrata e invariável, que pode, é claro, mudar e se mover no mundo das restrições físicas, mas não consegue se organizar. Tudo o que acontece no nível do corpo individual deve ser apenas resultado de uma prescrição interna, que pode ser finalmente descrita de forma matemática como propriedade do texto digitalizado. Esses tipos modernos de “pré-formismo” em biologia e linguística provavelmente não querem omitir o desenvolvimento individual da evolução da vida ou da linguagem, mas com uma afirmação *a priori* de dividir o corpo/fala de sua informação/linguagem, eles simplesmente não poderiam compreendê-la (ZEMKOVÁ, 2018, p.2 n.t.)⁸

Com isso afirmo, a língua é, portanto, viva. Mas para tal afirmação ser real o termo “vida” precisa ser repensado também. Especialmente ao refletir a partir de uma sociedade que se aproveita de um sistema insustentável a todos os entes vivos sem questionar o que significa ou deveria significar o termo “vida”. Enquanto vivente, a língua também sofre os processos que tudo que é vivente sofre, como o risco de extinção, a marginalização, a instrumentalização, a mutação, a transformação em uma arma das elites e a morte, algo que voltaremos a tratar mais adiante.

Porém, mesmo sendo entendida como viva, há algo notavelmente diferente na língua em relação a qualquer outra categoria da natureza. Sua economia e ecologia carregam uma força nuclear distinta das demais coisas que existem e participam no plano do que entendemos como realidade, algo que iremos explorar logo ao lidar com sua ontologia e epistemologia intrínseca.

⁷ Hence, the analogy between human languages (objects of linguistics) and living beings (objects of natural sciences) actually does not reside in comparisons of sequences of symbols or mathematically defined features, nor does it lie in questions regarding whether the language faculty is “written” in any manner in genomic information or not. Contrariwise, the analogy points out to the fact that both are living, autonomous, and self-creating structures interpreting their surrounding world actively; the same can be stated regarding the enigma of their origin.

⁸ Language, in the broad sense, is a self-organizing structure analogically as life is. It is not given *a priori* but it is developing, in ontogeny, similarly as living beings – from the simple undifferentiated stage of early vocalizing, through babbling and first words, to complex adult utterances. Interestingly, in both the fields of linguistics and biology, there have appeared approaches that want to see life (or language) as a purely abstract and invariant entity, which can, of course, mutate and move in the world of physical constraints, but it cannot organize itself. Everything that happens on the level of the individual body must be only a result of an inner prescription, which can be finally described in a mathematical way as a property of digitalized text. These modern kinds of “preformism” in biology and linguistics probably do not want to omit the individual development from the evolution of life or language, but with an *a priori* statement of dividing the body/speech from its information/language, they just could not comprise it

É por uma ênfase exagerada na faceta da linguagem enquanto força subjacente a tudo e todos que Chomsky constrói um caminho da linguística, onde se incorre o risco beirar entre a metafísica e a programação genética. Algo que rejeitamos por motivos explorados na seção 1.3. Mas também há um risco de reduzir a língua a unicamente sua função comunicativa, instrumentalizando-a, esquecendo por completo sua função epistemológica, expressiva e organológica (questões que serão discutidas nas seções 1.6, 1.7). Também, algo que rejeitamos por seu reducionismo. O intervalo de equilíbrio desses extremos ainda precisa levar em conta a relação ontológica que a língua possui com a natureza humana, conforme será discutido nas seções 1.4 e 1.5.

1.3. A linguagem: do ideal ao sensível

Michel Foucault e Noam Chomsky certa vez foram chamados para um debate em 1971 na Holanda, o registro dessa discussão gerou o livro: *Natureza Humana: justiça vs. poder. O debate entre Chomsky e Foucault* (2015). Nesta obra vemos o embate de dois caminhos filosóficos que influenciaram as linhas e perspectivas da produção científica dos dois participantes. Enquanto Foucault se entendia como um adepto da *paresia*, que extraia suas hipóteses e argumentos do aspecto concreto e específico da realidade para sua linha epistemológica...

...a única coisa que existe é este mundo feito de dados e realidades sensíveis, conectados em diferentes níveis e em diversas estruturas, nas quais - para ele - a questão do poder é a principal questão política: *quem tem poder sobre outra pessoa*, (...). Ele desconfia da noção de natureza humana porque ela é um construto no interior da luta pelo poder entre a classe burguesa e o proletariado. (CHOMSKY; FOUCAULT, 2015, p. ix)

Já Chomsky se declarava racionalista, partindo do pressuposto epistemológico que há princípios absolutos, como uma natureza humana objetiva e universal, assim como estruturas inatas, onde a linguagem entraria como parte.

Embora Chomsky não baseie seu anarcossindicalismo na linguística, em sua obra *Syntactic Structures* [Aspectos da teoria da sintaxe] (1957) nem nas publicações posteriores, sua linguística e anarcossindicalismo partilham da hipótese de que existe uma natureza humana com qualidades inatas - (...). (CHOMSKY; FOUCAULT, 2015, p. x)

Seus pontos de atrito se baseiam em dois eixos fundamentais e sedimentares: ontologia e epistemologia. Tais eixos direcionam toda uma concepção de realidade, e era o ponto definidor das distâncias não só dos dois participantes, mas nas distâncias também dos caminhos filosóficos e políticos que se desenvolviam nos últimos séculos entre Estados Unidos e Europa.

O debate abre sem muito atrito, e com uma fluidez impressionante no que tange as superfícies das conclusões de seus caminhos para as suas respectivas ciências, Filosofia da história e Linguística. Logo de início Foucault já delimita onde, talvez, habitasse a divergência de suas ideias. Ao falar sobre as noções de criatividade e inovação para o discurso e para a história o filósofo diz que até mesmo para algo novo sua aceitabilidade dependeria de um conjunto de “não somente regras linguísticas, mas também regras epistemológicas, e essas regras caracterizam o conhecimento contemporâneo” (p. 28). Mesmo com a falsa impressão de estarmos sendo originais, ainda estaríamos limitados por essas regras subjacentes definidas por um sistema que nos rodeia. Tanto que para Foucault a noção de desenvolvimento progressivo humano na história não seria real, mas sim a transformação dos conhecimentos pelas suas condições sociais (p. 32), isso incluindo as noções sobre a própria linguagem.

O ponto em que eu talvez não esteja completamente de acordo com o sr. Chomsky é quando ele situa o princípio dessas regulamentações, de certo modo, no interior da mente ou da natureza humana.

Se a questão é saber se essas regras são, de fato, postas em funcionamento pela mente humana, tudo bem; tudo bem, também, se a questão é saber se, por sua vez, o historiador e o linguista podem refletir sobre isso. Também não vejo problema em dizer que essas regras devem permitir que compreendamos aquilo que é falado ou pensado por esses indivíduos. Mas dizer que essas regulamentações estão conectadas, como precondição da existência, à mente humana ou a sua natureza, é algo difícil de aceitar para mim. Parece-me que, antes de chegar a esse ponto - e, seja como for, estou me referindo apenas ao conhecimento -, devemos reinseri-las no âmbito de outras práticas humanas, como a economia, a tecnologia, a política, a sociologia, que podem servir-lhes como condições de formação, de modelos, de lugar, de surgimento etc. Gostaria de saber por que não se pode descobrir o sistema de regularidade, de limitação - que torna a ciência possível - em outro lugar, mesmo fora da mente humana, nos sistemas sociais, nas relações de produção, na luta de classes etc. (CHOMSKY; FOUCAULT, 2015, p. 36)

De forma ainda mais sucinta, Foucault respondendo Chomsky sumariza:

Talvez a diferença entre o sr. Chomsky e eu seja que, quando fala de ciência, ele provavelmente está pensando na organização formal do conhecimento, enquanto eu estou falando do conhecimento em si, ou seja, eu penso no conteúdo de diversos conhecimentos que se encontram dispersos numa sociedade específica, que permeiam a sociedade e que se afirmam como o fundamento da educação, das teorias, das práticas etc. (CHOMSKY; FOUCAULT, 2015, p. 36)

Tal afirmação parece ser verdadeira também no ponto de dissonância entre as visões linguísticas apresentadas. Nas discussões entre os dois participantes, que incorrem em questões linguísticas com frequência, se vê que toda a construção da teoria chomskiana pressupõe necessariamente uma natureza/essência humana universal, e que esta seria de alguma forma acessível sem estar comprometido por questões socialmente estruturais.

Chomsky diz:

Isto é, existem duas tarefas intelectuais: uma - a que eu estava discutindo - é tentar criar a visão de uma futura sociedade justa, isto é, criar, se preferirem, uma teoria social humanista que seja baseada, se possível, num conceito claro e humano da essência humana ou da natureza humana. Esta é uma das tarefas.

A outra é entender bem claramente a natureza do poder, da opressão, do terror e da destruição em nossa própria sociedade (CHOMSKY; FOUCAULT, 2015, p. 52)

E ainda completa dizendo:

Não obstante, seria lamentável se deixássemos inteiramente de lado a tarefa filosófica um pouco mais abstrata de tentar esboçar as conexões entre um conceito de natureza humana que dá um amplo espaço à liberdade, à dignidade e à criatividade e outras características humanas fundamentais, e de associar isso a uma ideia de estrutura social na qual esses atributos pudessem virar realidade e na qual houvesse lugar para uma vida humana plena de sentido (CHOMSKY; FOUCAULT, 2015, p. 53)

A intenção de Chomsky em transformar a realidade, e nisso leia-se também as noções sobre linguagem, parte de um ideal que precisa se refletir sobre o real. A realidade é constituída ainda sobre pressupostos gregos que traçam firmemente os limites entre a necessidade metafísica e arquetípica de tudo que há para na projeção destas no aqui e agora possamos ter parâmetros de entendimento. Assim surgiu o estudo formal da gramática como o princípio fundamental de uma proto-linguística. Assim como na Antiguidade grega se partia do estudo do “devia ser” ou “ideal” (gramática enquanto língua escrita), para definir os parâmetros do que era o “real”, a língua falada (BAGNO, 2016, p. 86). O sintético sobre o orgânico, só que sem ainda notar. É como se houvessem criado uma planta de plástico extremamente realista, mas que em um dado momento ela se tornou o parâmetro para definir na flora se algo é ou não uma planta.

Foucault então responde a Chomsky:

Sim, mas não existe um perigo aqui? Se o senhor diz que existe determinada natureza humana, que a sociedade não proporcionou a essa natureza humana os direitos e as possibilidades que lhe permitam se realizar... creio que é isso que o senhor na verdade disse.

(...)

E se aceitarmos isso, não nos arriscamos a definir essa natureza humana - que é ao mesmo tempo ideal e real, e que tem estado oculta e reprimida até agora - em termos emprestados de nossa sociedade, de nossa civilização, de nossa cultura?

Vou dar um exemplo simplificando bastante a questão. O marxismo de determinado período, do final do século XIX e do início do século XX, admitia, de fato, que nas sociedades capitalistas o homem não havia concretizado plenamente seu potencial de desenvolvimento e de autorrealização, que a natureza humana se encontrava realmente alienada no sistema capitalista. E ele sonhava com uma natureza humana por fim liberada. Que modelo ele usou para conceber, projetar e, finalmente, tornar real aquela natureza? Foi, na verdade, o modelo burguês.

O marxismo considerava que uma sociedade feliz era aquela que, por exemplo, reservava o lugar de honra ao bem-estar de todos, a uma sexualidade de tipo burguês, a uma família de tipo burguês, a uma estética de tipo burguês. E, além do mais, é verdade que foi isso que aconteceu na União Soviética e nas democracias populares: reconstruiu-se um tipo de sociedade por meio da transposição da sociedade burguesa do século XIX. A

universalização do modelo do burguês foi a utopia que inspirou a formação da sociedade soviética. (CHOMSKY; FOUCAULT, 2015, p. 54, 55)

A louvável disposição de Chomsky em superar o sistema capitalista devolvendo ao povo um novo senso de justiça, união e sensibilidade; isso tudo questionando ferrenhamente as instituições mais basilares da sociedade, como leis, instituições nacionais e globais, princípios científicos; foi fundamental para toda sua obra. Porém as ressalvas continuam sendo justas ao questionar: de onde parte a idealização que rege tais ensejos, que potencializam sua potência? Na discussão sobre de onde viria as noções de justiça que seriam o parâmetro para criticar a justiça tangível, ele responde:

Penso que existe uma espécie de fundamento absoluto - se o senhor me pressionar demais eu vou ver-me em dificuldade, porque não consigo esboçá-lo - que, no final das contas, repousa em qualidades humanas essenciais, com relação às quais se estabelece uma noção “verdadeira” de justiça. (CHOMSKY; FOUCAULT, 2015, p. 69, 70)

A ontologia e a epistemologia, os dois eixos estruturais de tudo, ainda continuam sendo a questão. E, portanto, precisam ser questionados.

Como uma visão universalizadora sobre a humanidade e sua natureza não seria colonizadora se a relação se dá num plano completamente desigual e assimétrico nas relações de classe, raça, gênero, processo de dominação e opressão?

Foucault dirá que todo conceito que tivermos de natureza humana será limitada por conta de nosso condicionamento social, cultural e intelectual da época que vivenciamos, e que mesmo sendo “obrigados” a ousar criar teorias que dependam dessa noção, se precisa de uma consciência constante de estar sempre distantes da meta (CHOMSKY; FOUCAULT, 2015, p. 56).

Por outro lado, uma das tarefas que me parecem imediatas e urgentes, acima de qualquer outra coisa, é esta: apontar e desmascarar, mesmo quando estão ocultas, todas as relações de poder político que, na verdade, controlam o corpo social e o oprimem ou reprimem (...)

Isso é sabido no que diz respeito à família, e sabemos que a universidade e, de maneira geral, todos os sistemas de ensino, que aparentemente apenas difundem o conhecimento, são feitos para manter determinada classe social no poder e para excluir os instrumentos de poder de outra classe social. Instituições ligadas ao conhecimento, à previdência e à assistência, como a medicina, também ajudam a sustentar o poder político. Isso também é evidente, chegando a ser escandaloso, em certos casos relacionados à psiquiatria.

Parece-me que a verdadeira tarefa política, em uma sociedade como a nossa, é criticar o funcionamento das instituições, que dão a impressão de serem neutras e independentes; criticá-las e atacá-las de tal maneira que a violência política, que sempre foi exercida de maneira obscura, por meio delas seja desmascarada, para que se possa combatê-las (CHOMSKY; FOUCAULT, 2015, p. 50, 51)

Há uma ligação intrínseca entre o entendimento da natureza da realidade, com o entendimento da natureza do ser humano, ambos se debruçam sobre as discussões geradas por uma ontologia e epistemologia específicas, porém, uma visão que seja holística perante a linguagem, precisa admitir que tanto a ontologia quanto a epistemologia tem uma dependência de algo ainda mais subjacente: a natureza da linguagem.

Se a tarefa que nos resta é o desmascarar instituições que ainda se vendem como neutras, mas que articulam as relações de poder e opressão, se faz um dever aplicar isso a ciência, em específico a nossa ciência, a linguística, e ao seu objeto de estudo, a língua. Ou pelo menos, as visões que se criaram dela. (Especialmente nas seções 1.5, 2.1)

1.4. Ontologia: a casa do Ser

Weedwood em seu capítulo *Grécia: a linguagem como ferramenta para entender a realidade* diz no primeiro parágrafo:

A história registrada da linguística ocidental começa com um confronto entre duas visões da língua(gem) fundamentalmente opostas: a língua(gem) como fonte de conhecimento, e a língua(gem) como um simples meio de comunicação. A língua tem algum vínculo direto e essencial com a realidade, espiritual ou física, ou é puramente arbitrária? As implicações são consideráveis: se a língua, de algum modo, contém ou espelha a realidade, então o estudo da língua é um caminho para o conhecimento da realidade. (...) O primeiríssimo texto ocidental sobre a linguagem, o *Crátilo* de Platão, trata precisamente desta questão. (WEEDWOOD, 2002, p. 25).

Edward Sapir não virá com meias palavras, e dirá objetivamente que:

Os seres humanos não vivem apenas no mundo objetivo, nem sozinhos no mundo da atividade social, como normalmente entendidos, mas estão muito à mercê do idioma específico que se tornou o meio de expressão para sua sociedade. É uma ilusão imaginar que alguém se ajusta à realidade essencialmente sem o uso da linguagem e que a linguagem é apenas um meio incidental de resolver problemas específicos de comunicação ou reflexão. O fato é que o 'mundo real' é, em grande parte, construído inconscientemente os hábitos linguísticos do grupo. Não há duas línguas suficientemente semelhantes a serem consideradas como representando a mesma realidade social. Os mundos em que diferentes sociedades vivem são mundos distintos, não apenas o mesmo mundo com diferentes rótulos anexados ... Vemos e ouvimos e experimentamos muito bem como nós, porque os hábitos linguísticos da nossa comunidade predis põe certas escolhas de interpretação. (SAPIR, 1958, p. 69 n.t.)⁹

Ainda antes do *Crátilo*, as religiões já questionavam e respondiam exatamente sobre a ligação da realidade e linguagem. Aurox dirá que uma das bases constituintes da

⁹ Human beings do not live in the objective world alone, nor alone in the world of social activity as ordinarily understood, but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society. It is quite an illusion to imagine that one adjusts to reality essentially without the use of language and that language is merely an incidental means of solving specific problems of communication or reflection. The fact of the matter is that the 'real world' is to a large extent unconsciously built upon the language habits of the group. No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality. The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached... We see and hear and otherwise experience very largely as we do because the language habits of our community predispose certain choices of interpretation.

sociedade ocidental, o texto sagrado judaico, já carrega um alto teor de reflexão sobre a criação de tudo que há, e uma concepção da linguagem, assim como seu desenvolvimento na sociedade, é apresentado logo de início (AUROUX, 2009, p.26).

No princípio criou Elohim os céus e a Terra. E a Terra era sem forma e vazia, e as trevas cobriam as faces do abismo e o vento de Elohim pairava sobre a face das águas. Elohim disse: “haja luz”, e houve luz. (BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, 1997, p.1 n.t.)¹⁰

Na poesia inaugural do texto sagrado a apresentação do Ser Divino se dá por um nome comum e não um nome próprio. אֱלֹהִים é um título, genérico, deus. Sendo que na literatura hebraica, especialmente no livro de בְּרֵאשִׁית, o nome carrega um peso narrativo absurdo, isso desde o primeiro nome próprio de um humano no livro, תָּנָה (Eva), assim como אַבְרָם (Avram) que se torna אַבְרָהָם (Avraham), assim como שָׂרַי (Sarai) se torna שָׂרָה (Sara), e יִצְחָק (Ytsaq) recebe seu nome por conta do arco narrativo de sua mãe, até mesmo o filho de יִצְחָק que recebe o nome de יַעֲקֹב (Yaqov) que lhe persegue em toda a construção de seu personagem, também, finalmente, recebendo uma mudança de nome para יִשְׂרָאֵל (Ishra'el). Que nomeou sua nação inteira.

Porém a primeira característica da personagem divina é dada pela sua ação בָּרָא e isso acontece por meio de um dos refrões de toda poesia: וַיֹּאמֶר. A realidade inteira é criada pela fala, e o uso da palavra, pelo uso da linguagem. No desenvolvimento narrativo ainda do primeiro capítulo a humanidade (אָדָם) é criada בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם (a imagem e semelhança), e um dos primeiros atos para acertar tal enunciação é que a humanidade seria responsável por participar da linguagem, assim como יְהוָה.

E levou a humanidade a ver como os chamaria, e aquilo que a humanidade chamasse os seres que vivem este seria seu nome.
(BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, 1997, p.3 n.t.)¹¹

O ato de participar na linguagem é um dos indicadores do reflexo divino na humanidade no poema e narrativa de בְּרֵאשִׁית. Um fato interessante sobre a língua hebraica clássica é a definição da palavra *Davar*.

דָּבָר (...) O verbo e o substantivo são termos fundamentais para significar a linguagem. A rigor, דָּבָר significa *falar*; אָמַר, *dizer*. De fato, os significados se entrecruzam, de modo que דָּבָר tr. pode significar *dizer*, e intr. *falar*. Com intro. significa: a capacidade de falar Sl 115,5, o falar uma língua determinada 2Rs 18,26 Is 19,18; os atos de falar, diferenciados

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:
וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵּהוֹ וְכֹהוּ וְחָשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם:
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהי אֹר וַיְהי־אֹר:

וַיְבָא אֱלֹהִים לְרִאיוֹת מֵה־יְקַרְאֵל וְכָל־אֲשֶׁר יְקַרְאֵל וְהָאָדָם גִּפְשׁ תִּיהָ הוּא שְׁמוֹ: ¹¹

por suas realizações, funções, situações. Por essa razão, as equivalências em português devem ser muito mais diferenciadas. (SCHÖKEL, 1997, p. 147)

A palavra hebraica דָּבַר que possui uma grafia de vogal diferente, no mesmo dicionário é descrita como:

דָּבַר (...) Significa primeiro a *palavra*: seja o ato de falar, o enunciado ou seu conteúdo (tomar a palavra, pronunciar algumas palavras, compreender as palavras). Daí passa a significar o *tema* ou *assunto*. Significa além disso a ação e o modo de fazê-la ou pô-la em prática, *conduta*; e seu conteúdo ou a *tarefa, faina*. Também: *fato, evento*; e sua causa: *ocasião, condição*. Por abstração, passa a significar *coisa, algo*; com negativo, *nada*; e o pronome *o*. (SCHÖKEL, 1997, p. 148)

As consequências de unir conceitos como: *coisa*, ao mesmo termo de: *palavra*, faz refletir o quão ontológica a ideia da linguagem já é revelada na noção desta língua. Assim como há, indiscutivelmente, alguma consequência epistemológica o tamanho da polissemia de um dos termos mais basilares para todo o conceito de linguagem.

Orlandi (1995) escreve que: “a linguagem interpreta a experiência”, e deve-se acrescentar que, não seria, portanto, a experiência que interpretaria a linguagem, a ponto das “diferenças de língua instituírem as diferenças culturais. Não são seus efeitos, como na Sociolinguística, mas suas causas” (ORLANDI, 1995, p. 53). Whorf (1979), autor que Orlandi não compactua teoricamente, será ainda mais ousado ao afirmar: “Dissecamos a natureza pelas linhas traçadas por nossas línguas nativas” (p. 213 n.t.)¹²

Heidegger reflete sobre a ontologia da linguagem desde o início de todo seu trabalho como filósofo, o que só vai ganhando mais força em suas obras (DUARTE, 2005, p. 131). Sua discussão costuma orbitar em torno de um núcleo comum, a crítica a instrumentalização da linguagem como ferramenta de comunicação de informações. Para o filósofo, a humanidade nunca foi dona da linguagem, mas seriam, os seres humanos, concebidos ontologicamente por meio da linguagem (DUARTE, 2005, p. 131).

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

Heidegger diz: “Em sua essência, a linguagem não é a expressão e nem a atividade do homem” e da mulher. “A linguagem fala.” (p. 14). Isso porque “a linguagem ela mesma é linguagem” (p. 8). Buscar a ontologia da linguagem será chamado em sua obra de buscar o falar da linguagem. Entretanto, o falar da linguagem não é reconhecido pela

¹² We dissect nature along lines laid down by our native languages.

teleologia, mas sim a etiologia da linguagem. Entre outras palavras: qual sua causa de origem? Mas como falar sobre essa gênese da linguagem sem recorrer a linguagem, o próprio fruto que colhemos dessa gênese? (GUIMARÃES, 2017, p. 24).

Porém a etiologia mora onde aquilo que nascerá ainda não eclodiu, onde as palavras ainda não empecilharam a análise. Assim, podemos entender como a consonância do quieto pode ser a essência da linguagem.

Com o tempo, torna-se inevitável pensar e refletir sobre como a fala dos mortais e o seu emitir sons acontecem propriamente no falar da linguagem entendido como a consonância do quieto da diferença. Todo emitir sons, tanto na língua falada como na escrita, rompe a quietude. Como se rompe a consonância do quieto? Como a quietude consegue, ao se romper, soar em palavra? Como a quietude rompida configura o discurso dos mortais, no discurso que soa em versos e frases? (HEIDEGGER, 2003, p. 25)

No silêncio humano nos é apresentado um cosmos calado, em plena quietude, pois nada fala. Mas de onde viria o chamado que provoca a fala humana? Para Heidegger, das próprias coisas (GUIMARÃES, 2017, p. 24). “Para os mortais, falar é evocar pelo nome, é chamar, a partir da simplicidade da diferença, coisa e mundo para vir” (HEIDEGGER, 2003, p. 24). Pois “o falar dos mortais deve antes de tudo escutar o chamado, pois é como chamado que o quieto da diferença evoca o rasgo de coisa e mundo” (HEIDEGGER, 2003, p. 25). Então “o silêncio é, sim, a concentração máxima de todo dizer possível” (GUIMARÃES, 2017, p. 29)

É na quietude das coisas que elas se apropriaram dos seres falantes para ganharem mundo (GUIMARÃES, 2017, p. 24). Ou como Heidegger dirá:

(...) alguma coisa só é quando a palavra apropriada e competente nomeia algo como sendo um ente, estabelecendo assim cada ente como tal. Isso não significaria então que só há ser onde uma palavra apropriada vem à fala? (HEIDEGGER, 2003, p. 127)

Para o filósofo alemão, então, somente pela fala humana que o real receberia nascimento, pois só o falante possui a chave da manifestação do ser das coisas. Tudo que há depende da voz do falante para, só então, ter palavra, e assim, voz (GUIMARÃES, 2017, p. 24). Como o poeta chileno Pablo Neruda diz em seu poema *Oda al Hombre Invisible*, “y yo paso y las cosas me piden que las cante.” (NERUDA, 2016, p. 13).

Todavia, seria demasiadamente lacônica sua proposta caso parasse nisso, portanto é constantemente questionado os vértices entre o humano, o mundo e a linguagem (DUARTE, 2005, p. 142). Assim como o ser falante é apropriado pelas coisas para que as coisas ganhem mundo por meio da linguagem, o falante também só é falante porque é requisitado pela

“consonância do quieto” das coisas, e sem isso ele não o seria, porque no âmago da humanidade há uma necessidade de responder à provocação do silêncio (GUIMARÃES, 2017, p. 24). A humanidade não possui linguagem. A humanidade é o resultado da linguagem. Pois ao mesmo tempo que ela “fala a linguagem, ela também fala o homem, ou melhor, a linguagem vai além, fala o próprio ser” (EFKEN; DA SILVA, 2015, p. 13). Como Neruda também parece explicitar na mesma Ode:

*“porque voy por las calles
y sólo yo no existo,
la vida corre
como todos los ríos,
yo soy el único
invisible,
no hay misteriosas sombras,
no hay tinieblas,
todo el mundo me habla,
me quieren contar cosas”* (NERUDA, 2016, p.12)

Heidegger (2003) afirma ainda:

Se é verdade que o homem, quer o saiba ou não, encontra na linguagem a morada própria de sua presença, então uma experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nossa presença (HEIDEGGER, 2003, p. 121)

Como já questionamos, se a única forma de se falar da linguagem por meio da linguagem, ela, portanto, não teria alguma interferência no entendimento de si mesma e de sua essência? Efken e Silva (2015) indagam: é possível se libertar de todo acúmulo cultural, epistemológico, social e sistêmico que a língua traz intrinsecamente para achar essa essência? Caso fosse criado uma linguagem artificial sem ligações com nenhuma língua natural para a busca da essência, seria possível? A resposta dos pesquisadores foi que ninguém poderia criar essa língua artificial *ex nihilo*, e, portanto, sempre haveria algum referencial de uma linguagem natural sobre a inventada, pois não há humano sem uma língua para o fazer humano (EFKEN; DA SILVA, 2015, p. 13). É por motivos como esse que Heidegger não se prende à busca da essência da linguagem mirando uma conclusão, mas sim, como o próprio título de seu livro indica, um caminho para ela.

O humano possui um âmbito de precisar sentir-se dominante perante o real, e crê se utilizar da linguagem em tal propósito, mas a realidade é um recorte vivo, a realidade é plástica, e nela cabe desde o lógico ao ilógico, portanto está numa transformação constante (EFKEN; DA SILVA, 2015, p. 11). E ao lembrar que “é a palavra que confere ser as coisas” (HEIDEGGER, 2003, p. 126), chega-se, então, à chance de forjar a expressão que diz que “a

linguagem é a casa do ser” (*Idem*, p. 127). Lá é onde se habita. Heidegger assim demonstra que não há realidade sem linguagem.

Porém, esse não é o ponto final, mas sim o início de uma problemática nunca resolvida na obra de Heidegger. No terceiro capítulo da obra *A Caminho da Linguagem* (2003) o autor entra em um diálogo profundo do conceito de “casa do ser” com um falante nativo e estudioso da língua japonesa onde fica nítido que haveria distâncias e limites quase intransponíveis nas línguas que foram constituídas com naturezas heterogêneas (HEIDEGGER, 2003, p. 92). Não se trataria de palavras intraduzíveis, ou conceitos únicos, mas em estruturas ontológicas diferentes nas línguas. O ato de discutir as essências divergentes das línguas, se utilizando de uma delas, já em si, notadamente compromete a imparcialidade da discussão. É finalmente dito que: “se, pela linguagem, o homem mora na reivindicação do ser, então nós europeus, pelo visto, moramos numa casa totalmente diferente” (HEIDEGGER, 2003, p. 73). E além de não haver nenhuma proposta de como seria transposta essa distância, outra questão ainda mais séria é deixada de lado, não unicamente deste trecho, mas da obra e filosofia de Heidegger no geral: a consciência de um mundo estruturalmente assimétrico aos corpos, culturas e saberes.

O processo colonial cria explícitos abismos de sub humanidades, gerando relações desiguais, predatórias e imperialistas entre as línguas. Enquanto o filósofo afirma que na linguagem está nosso encontro do mais íntimo da nossa própria presença (HEIDEGGER, 2003, p.121), Frantz Fanon afirma que “falar é existir absolutamente para o outro” (FANON, 2008, p.33). O deslocamento da discussão do Ser da linguagem é brutal.

Lidar com as diferentes linguagens não pode ser visto como acontecendo num campo neutro, e isento historicamente de uma carga de subalternização.

Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O antilhano que quer ser branco o será tanto mais na medida em que tiver assumido o instrumento cultural que é a linguagem. Lembro-me, há pouco mais de um ano, em Lyon, após uma conferência onde eu havia traçado um paralelo entre a poesia negra e a poesia européia, de um amigo francês me dizendo calorosamente: “No fundo você é um branco”. O fato de ter estudado um problema tão interessante através da língua do branco me atribuía o direito de cidadania. (FANON, 2008, p.50)

Nada exerce um poder mais alienador que o privilégio, e essa lente precisa ser usada na leitura da diferença entre o filósofo de tradição européia, branca, do lugar de fala que Frantz Fanon tem e é. O poder, auto conferido, pelos povos e línguas imperialistas e colonizadoras de declarar o que, e como se é, humano, gera uma cegueira epistêmica, e uma blindagem contra as autocríticas. O cosmos sempre será medido, conscientemente ou não,

porém nossos parâmetros de medição, escalas, unidades de medida e canonizações passam despercebidas.

Qual a resolução do papel ontológico da linguagem nos estudos de uma diversidade de linguagens ao se notar que isso implicaria uma diversidade ontológica de humanidades?

O negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa. Não ignoramos que esta é uma das atitudes do homem diante do Ser. Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito (FANON, 2008, p.34)

A consciência que as línguas não são posse da humanidade, mas sem dúvida podem ser instrumentalizadas por ela, como uma forma de capital social, racial e existencial, gera a noção que há uma potência extraordinária na “posse” de uma linguagem (FANON, 2008, p.34). A linguagem e a ontologia, vista por Heidegger em uma perspectiva individualista, é desarticulada por Fanon até ter um caráter de sustentação coletiva (FANON, 2008, p. 49). Nenhum indivíduo pode se iludir como indissociável de seu coletivo e suas construções, a menos que alienado de um mundo além da visão desse coletivo. Isso é, se universalizar para capitalizar os corpos. Toda relação de disputas linguísticas, é uma relação de disputas ontológicas, e portanto, também, disputas geopolíticas. A questão que devia ser elementar: onde está em nossa discussão e ciência linguística a noção do colonialismo do Ser?

Historicamente é preciso compreender que o negro quer falar o francês porque é a chave susceptível de abrir as portas que, há apenas cinquenta anos, ainda lhes eram interditadas. Encontramos nos antilhanos que se enquadram na nossa descrição uma procura de sutilezas, de raridades de linguagem — outros tantos meios de provar a eles próprios que se ajustam à cultura dominante. Já foi dito que os oradores antilhanos têm um poder de expressão que deixaria os europeus boquiabertos. (FANON, 2008, p.50)

1.4. Ontologia: a colonialidade do Ser

Fanon escreveu:

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)

Uma boa forma de resumir a discussão heideggeriana sobre o papel pré-humano da linguagem e suas questões metalinguísticas é que a linguagem seria “um olho que permite ver e possibilita o patente do que estava latente, mas ele mesmo não se deixa ver”. A discussão, é sobre aquilo que nos é intrínseco, sendo impossível fugir da linguagem nem se

quer por um único segundo para vê-la de fora. “O olho vê tudo, menos a si mesmo. Somos destarte impotentes de falá-lo e exprimi-lo. Só podemos falar sobre ele, a partir dele.” (BOFF, 2014, p. 34).

Porém, a essa questão se faz necessário acrescentar uma nova camada. Nem semideuses alcançam o éter. Não há um espaço neutro para se partir e refletir a partir de ponto nenhum atravessando todos os pontos. Heidegger, reconhecidamente, foi um dos nomes mais relevantes para a viragem linguística enquanto desconstruía o conceito de Humanidade estruturado pelo Ocidente, porém toda sua filosofia e estudo, em consequências finais, o levou a fortalecer um caráter imperial, dar nova base ao racismo, e confluir no apoio ao nazismo (MALDONADO-TORRES, 2008, p.75).

As reflexões advindas dos questionamentos ontológicos à linguagem que o filósofo propôs não são em si condenáveis, aliás são de extrema relevância para a reformulação do conceito da linguagem, mas o resultado final da equação é mais do que preocupante e comprometedor. Um dos diagnósticos mais importantes é a falta de uma noção espacial e concreta desde o princípio na discussão ontológica, uma geopolítica ativa e consciente (MALDONADO-TORRES, 2008, p.72).

O corpo, para filosofia, tem sido relegado a papéis marginais, e há explicações facilmente notáveis de porque isso ocorre. A adição do espaço nas fórmulas filosóficas obrigaria a admitir que o sujeito epistêmico neutro com capacidade de criação de saberes universais, desligados de questões geopolíticas, não passa de um delírio de grandeza. Esse espaço universal, quase espiritual, chamado Europa, que observa e julga o mundano alheio a si, se entende como o Centro ontológico do real. O privilégio, sempre alienador, faz o privilegiado se entender como *tendo* um corpo, nunca como *sendo* um corpo. Os corpos são sujeitos a sensibilidades, gêneros, raças, classes, heranças históricas, geopolíticas, cicatrizes, culturas, espaços, fomes, marginalizações, mortes, e lugares de fala. “É importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros” (KRENAK, 2019, p. 27).

O que significaria essa fricção? Seria entender que mesmo que o privilégio poupe alguns de passar pelo atrito entre o *ser* um corpo histórico (não neutro) que habita um mundo histórico (não neutro), as consequências alcançam especialmente os marginalizados em primeira mão. O esquecimento da colonialidade por parte das ciências, e aqui especificamente da linguística, conclama uma reformulação no nosso modo de entender o que é a linguagem (MALDONADO-TORRES, 2008, p.73).

Para Heidegger o que faltava no entendimento da ontologia humana e da linguagem era uma base sólida, uma raiz para a sustentação. Um centro definido e não flutuante. Bambach em *Heidegger's Roots* decide ler o filósofo e sua obra contextualizado pelos debates intelectuais e políticos de sua época que transpassam toda sua produção, especialmente a chamada crise da Europa. Bambach dirá que o mito ateniense da autoctonia onde Erictônio, que fundou Atenas, se auto-concebera da terra, tendo uma relação indissociável com o solo ateniense, o que indicava a muitos pensadores alemães que para uma salvação da crise seria necessário uma altíssima consciência nacionalista, gerando uma helenomania alemã (BAMBACH, 2003, p.116). A geopolítica de Heidegger se baseia no enraizamento do *Ser* entre terra, povo e língua alemã, gerando uma fortíssima política de exclusão, racismo e imperialismo epistêmico (BAMBACH, 2003, p.117).

Por meio de uma visão germanocêntrica, o filósofo deixava explícito que a língua alemã, que possuía uma forte ligação com a língua grega, era chave para o entendimento verdadeiro do que é *Ser* humano, e só através da técnica de seu povo que o mundo poderia verdadeiramente ser compreendido (MALDONADO-TORRES, 2008, p.78). Como Aimé Césaire já alertava, o processo nazista-alemão não passou do processo colonial-europeu reaplicado na própria Europa, isso é, alemães decidiram colonizar gente branca e europeia (CÉSAIRE, 2020). “Heidegger sentiu-se justificado na aventura que foi fazer à Europa o que a Europa fizera ao resto do mundo: a subordinação epistêmica” (MALDONADO-TORRES, 2008, p.76).

O racismo e o racionalismo são indissociáveis. Isso reitero insistentemente. Não foi por meio de parâmetros biológicos ou culturais que o filósofo alemão expressou seu racismo. Sua ideologia nacionalista, e nazista, vinha por meio do racismo epistêmico, e “o racismo epistêmico descarta a capacidade epistêmica de certos grupos de pessoas. Pode basear-se na metafísica ou na ontologia, mas os resultados acabam por ser os mesmos: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos.” (MALDONADO-TORRES, 2008, p.79). O racionalismo gera, mesmo que alienado disso, uma noção de poder do raciocínio sobre o raciocínio, assim se auto-comprometendo. Na ontologia é firmado o universalismo, porém todo universalismo vem a partir de um que *não é, e nunca poderá ser* universal.

O racismo é um problema de ontologia, por estabelecer um Centro e uma periferia do *Ser*. Uma humanidade plena, e todo que se afasta de tal, uma sub-humanidade, passiva ou de salvação (trazer o *Ser* marginal de volta ao Centro do *Ser*), de instrumentalização (por meio da subordinação que a colonialidade do *Ser* programa) ou extermínio (eliminando aquilo que

vai além do sacrifício seletivo daquilo que é não-humano e oferece ameaça ao humano verdadeiro). E a língua(gem), aquela que cria realidades e pastoreia os seres falantes, é dessacralizada para ser instrumentalizada em todos esses processos.

Enquanto salvação e colonialismo vemos:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2017, p.11)

Enquanto instrumentalização humana e colonialismo vemos:

Precisamos ser críticos a essa ideia plasmada de humanidade homogênea na qual há muito tempo o consumo tomou o lugar daquilo que antes era cidadania. José Mujica disse que transformamos as pessoas em consumidores, e não em cidadãos. E nossas crianças, desde a mais tenra idade, são ensinadas a serem clientes. Não tem gente mais adulada do que um consumidor. São adulados até o ponto de ficarem imbecis, babando. Então pra que ser cidadão. (KRENAK, 2017, p.24)

Mesmo que para Heidegger a solução da crise esteja baseada na autoctonia, o solo não possui sentido de natureza, nem mesmo de território, mas sim de *Heimat* (pátria), um conceito que pouco se liga a espacialidade e território, mas embebido de abstração e nacionalismo. Experiência facilmente relacionável ao facismo enfrentado durante duros quatro anos da necropolítica bolsonarista. Para o *ethos* alemão pré-segunda guerra a vivência diaspórica que os sujeitos Judeus tinham em seu *ethos* representava uma ameaça ao ponto mais sagrado do princípio ateniense de autoctonia germânica, eram intrinsecamente desenraizados, o que Heidegger rechaçou e criticou duramente (MALDONADO-TORRES, 2008, p.76, 80). De forma icônica também se nota que o papel ontológico para humanidade e linguagem que Heidegger tanto buscava estabelecer com sua obra, era o ponto já estabelecido do povo judeu, sua verdadeira raiz. Amós Oz e Fânia Oz-Salzberger em seu livro *Os judeus e as palavras* defendem a tese de que não haveria nada mais ontológico para a nação judaica ao longo da história que o texto falado e escrito.

A nossa não é uma linhagem de sangue, mas uma linhagem de texto. (...) Tal continuidade tem sido recentemente questionada: não houve coisa nenhuma de “nação judaica”, nos dizem, antes de os ideólogos modernos a conceberem. Bem, nós discordamos. Não porque sejamos nacionalistas. Um dos propósitos deste livro é reclamar nossa ancestralidade, mas outro é explicar que tipo de ancestralidade, na nossa opinião, é digno do esforço de ser reclamado. (OZ; OZ-SALZBERGER, 2012, p.10)

O poeta Yehuda Amichai em seu livro *Mesmo um punho já foi um dia uma palma aberta com dedos* escreveu.

Os judeus não são um povo histórico
Nem sequer um povo arqueológico, os judeus
São um povo geológico com fissuras
E desabamentos e estratos e lava incandescente.
Seus anais devem ser medidos
Numa diferente escala de medida. (AMICHAÍ *apud*. OZ; OZ-SALZBERGER, 2012, p.11)

Comentando tal poema Oz e Oz-Salzberger dirão: “Existe uma linhagem. Nossos anais podem ser aferidos, nossa história contada. Mas nossa ‘diferente escala de medida’ é feita de palavras.” (OZ; OZ-SALZBERGER, 2012, p.11). Até mesmo o conceito de “casa do Ser” que Heidegger propõe, e a intrínseca relação de *coisa*, *evento* e *palavra*, parece já ser algo extremamente notável no conceito de *Davar* (דָּבָר) que comentamos previamente.

Em aberta e feroz oposição ao nazismo e racismo epistêmico de Heidegger, surge Lévinas, o judeu, que propunha a noção de ética como filosofia primeira, e ética advinda da tradição hebraica, o povo que já estava a beira do genocídio (MALDONATO-TORRES, 2008, p. 80). Maldonato-Torres analisando o levante de Lévinas escreve:

Contudo, só parcialmente transgride o discurso de Heidegger (e de grande parte da filosofia europeia), pois continua preocupado com a busca de raízes e com a defesa da ideia de Europa (e, evidentemente, de Israel) enquanto projecto. A sua geopolítica encontra-se, portanto, limitada pelo seu forte desejo de encontrar raízes na Europa (MALDONATO-TORRES, 2008, p. 81)

A crítica de Lévinas é necessária, mas não profunda o bastante, pois não questiona o episteme e a ontologia. A superestrutura é atacada, mas a infra, é repetida. “Lévinas insistia que essa ideia de universalidade era perfeitamente compatível com as fontes judaicas” e “a seu ver, Atenas e Jerusalém não constituíam princípios opostos, mas sim coabitações do universal no humano” (MALDONATO-TORRES, 2008, p. 80, 81).

Assim qualquer crítica estrutural, seja política, científica, de questões relacionadas à classe, gênero, raça, religião, mas que se isente de questionar a grande infraestrutura do colonialismo do *Ser* estará fadada a se comprometer com a mesma opressão. E voltamos a afirmar que toda discussão que lide com o *Ser* precisa lidar com a linguagem que o dá casa. Como já mencionamos, disse Fanon: “falar é existir absolutamente para o outro” (FANON, 2008, p.33).

O esquecimento da colonialidade nas reflexões sobre o Ser não é exclusivo da tradição fenomenológica. Encontramo-lo, como já sugeri antes, em muitas outras explicações da modernidade que tendem a interpretar a dialética do Iluminismo apenas e só em termos de razão instrumental ou da emergência de regimes totalitários. Estas interpretações podem levar a uma crítica dos excessos do Ser como algo que é, de um modo geral, violento ou até mesmo genocida, mas não colonizador. (MALDONATO-TORRES, 2008, p. 90)

Novamente, é necessário lembrar, um dos principais traços do privilégio é seu poder alienador. E uma das principais conquistas da colonialidade é seu caráter subjacente de plataforma e cenário nas relações culturais e pessoais, tal qual a linguagem, pois a colonialidade é linguagem.

O jogo europeu está definitivamente acabado; é preciso encontrar outra coisa... Durante séculos, em nome de uma pretensa aventura espiritual, [os Europeus] sufocaram quase toda a humanidade. Vejam-nos hoje oscilar entre a desintegração atômica e a desintegração espiritual [...]. A Europa adquiriu uma tal velocidade, louca e desordenada, que escapa hoje em dia a todo o condutor e a toda a razão [...]. Foi em nome do espírito, do espírito europeu, bem entendido, que a Europa justificou os seus crimes e legitimou a escravidão em que mantém quatro quintos da humanidade. Sim, o espírito europeu teve raízes singulares. (FANON, 2008, p.312)

O tipo de crítica decolonial que Fanon propõe não se trata de emancipação nacional, mas sim uma emancipação ontológica dos *Seres*. Se a linguagem é a casa do Ser, nela, e em seus estudos, se trava uma das batalhas mais épicas da colonialidade, e assim como outros territórios e corpos, é alvo de diversas invasões e estupros. Considere as línguas dos povos colonizados e seu estado atual. Fanon dirá constantemente sobre a necessidade de uma criação de uma nova ordem espacial, e simbólica, que leve em conta o espectro completo das humanidades coexistentes, assim como um revisionismo histórico e científico que transleia todas conquistas e fracassos humanos. Ele propõe aquilo que faltou a Heidegger e Lévinas propor ou notar. A diferença não pode ser um problema a ser resolvido, nem uma ferramenta a ser explorada, mas sim uma consciência para a reestruturação de um conceito pós-colonial, e especialmente, pós-europeu, de humanidade. A diversidade contém a chave da subsistência, tal qual a complementaridade biossistêmica o é para territórios naturais.

No colonialismo as noções de Ser e Império se mesclam constantemente. A ponto de que Império...

...caracteriza-se fundamentalmente pela ausência de fronteiras: o governo do Império não tem limites. Sobretudo, o conceito de império estabelece como princípio um regime que engloba efectivamente a totalidade do espaço ou que governa o mundo “civilizado” no seu conjunto. Nenhuma fronteira territorial circunscreve o seu reino. (HARDT; NEGRI, 2004, p.14)

Na cartografia do *Ser* (colonizador) e do Império se encontra um *locus* e, sem dúvida, uma periferia, mas o difícil é encontrar o limite de seu fim.

Ser e Império estão intimamente ligados na medida em que, mais do que ser limitados, são limitadores. Eles dão expressão ontológica e geopolítica aos imperativos da expansão, do poder e do controle. Distinta da tematização inicial do Ser por Heidegger, a associação entre ontologia e formações imperiais põe em destaque a relevância do espaço para a ontologia. Contudo, o ilimitado espaço do Ser dificilmente admite diferenciações coloniais, o que torna impossível justificar o carácter selectivo da violência imperial/ontológica no mundo moderno e pós-moderno. Esta é uma das dificuldades da concepção de Império proposta por Hardt e Negri. Um dos traços característicos da proposta destes dois autores é o facto de o Império ser, de algum modo, um *não-lugar*. (MALDONATO-TORRES, 2008, p.92)

Sendo a língua(gem) a casa do Ser, se faz urgente refletir sobre a (e na) língua(gem) de modo a levar em conta sua força torrencial na consciência do *Ser* em *ser* humano, sem perder de vista a dinâmica da regência dos corpos imposta pelo episteme colonial.

A colonialidade do Ser sugere que o Ser, de certa maneira, contraria à nossa própria existência. Lévinas, um indivíduo racializado e perseguido, teve a percepção desta realidade. O Ser não era algo que lhe abrisse o reino da significação, mas algo que parecia torná-lo alvo da aniquilação. É esta experiência racial que, em parte, explica como aquilo que para Nietzsche, filho de um pastor protestante alemão, assumia a expressão de uma mistificação ascética, para Lévinas, judeu da Lituânia, se afigura claramente como maldade e violência. (MALDONATO-TORRES, 2008, p.94)

Toda viagem em direção ao Ser da linguagem, é uma viagem em direção ao Ser de tudo, o Ser do cosmos. Nosso caminhar em direção ao Ser é feito na estrada do conhecer. Somos peixes e a língua nossa água. A manutenção das existências aquáticas depende do peixe, mas a água não depende. Nossa estrutura essencial, nossa natureza, é feita para a água, e sem essa não há existência. A comunhão e funcionamento da aquasfera depende das interdependências, onde o peixe faz parte, mas a existência da água independe e precede a existência do peixe, por muito o ultrapassar. Em nossa jornada para encontrar a essência da água, a natureza da água, se busca entender o fluxo advindo e direcionado ao *Onthos*, mas isso só é possível por meio da substância da água, que a molda e nos imerge tão completamente que podemos nos esquecer que está ali, o *Epistem*.

1.5. Epistemologia: a crítica à modernidade

O famoso aviador Saint-Exupéry em sua célebre obra, *Pequeno Príncipe*, direciona seu protagonista numa jornada interestelar onde a cada planeta lhe é apresentado uma nova característica do ser adulto. E um dos clímax da narrativa está no diálogo do príncipezinho com o empresário.

- Quando se acha um diamante que não é de ninguém, ele é teu. Quando achas uma ilha que não é de ninguém, ela é tua. Quando tens uma ideia antes dos outros, tu a registras: ela é tua. Portanto, eu possuo as estrelas, pois ninguém antes de mim teve a ideia de as possuir.
 - Isso é verdade - disse o pequeno príncipe. - E que fazes tu com elas?
 - Eu as administro. Eu as conto e reconto - disse o empresário. - É complicado. Mas eu sou um homem sério!
 O príncipezinho ainda não estava satisfeito.
 - Eu, se possuo um lenço de seda, posso amarrá-lo em volta do pescoço e levá-lo comigo. Se possuo uma flor, posso colhê-la e levá-la comigo. Mas tu não podes levar as estrelas.
 - Não. Mas posso colocá-las no banco.
 - Que quer dizer isso?
 - Isso quer dizer que eu escrevo num pedaço de papel o número de estrelas que possuo. Depois tranco o papel numa gaveta.
 - Só isso?
 - Isso basta...
 “É divertido”, pensou o príncipezinho. “É bastante poético. Mas sem muita utilidade.”
 O pequeno príncipe tinha, sobre as coisas sérias, ideias muito diferentes do que pensavam as pessoas grandes.
 - Eu - disse ele, ainda - possuo uma flor que rego todos os dias. Possuo três vulcões que revolvo toda semana. Porque revolvo também o extinto. A gente nunca sabe! É útil para os meus vulcões, é útil para a minha flor que eu os possua. Mas tu não és útil às estrelas...
 O empresário abriu a boca, mas não encontrou nenhuma resposta, e o príncipezinho se foi...” (SAINT-EXUPÉRY, 2015, p.48, 49)

Mignolo incentiva uma visão da língua(gem) que ultrapasse completamente as noções gramaticais, transpasse a língua como lugar de identidade cultural e morada do Ser, e alcance um patamar de fundadora do *epistem*. Não somente a plataforma do conhecimento, mas o conhecimento em si. “E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser” (MIGNOLO, 2003, p.633).

Lévinas encontrou na “sabedoria do amor” um modo de combater a epistemologia anti-semitista de sua época, reafirmando a sua presença, tão ameaçada, por meio do acréscimo de horizontes invisibilizados da contribuição judaica para formação de todo Ocidente. Atenas e Jerusalém se situam horizontalmente. Mas é deixado de lado se essa nova epistemologia que acalentava os sintomas da doença realmente a tratava no organismo. A falta da perspectiva dos efeitos coloniais sobre o Ser e a modernidade é uma questão vertical que alterava todas as noções e dinâmicas horizontais. Enquanto a doença estrutural do imperialismo não fosse avistada, mesmo solucionando o sintoma do racismo germanocêntrico de Heidegger na sua equação filosófica, não lidava com a doença estrutural, a fórmula aplicada.

O filósofo de família judaica, assim como o Pequeno Príncipe no diálogo de Exupéry, encontra um bom argumento para desestruturar a “lógica” de interlocutor, mas ao ouvir o princípio epistêmico colonizador de apropriação por meio da inescrupulosa reivindicação da posse do que quiser, e sua privatização, tudo que é dito é: “É verdade”.

Usando ainda os mesmos termos do homem de negócios, como “possuir”, para aquilo que o Pequeno Príncipe se responsabiliza em seu planeta, demonstra amor e cuidado, decide não transgredir a linguagem, nem questionar a lógica em si, para transgredir o conceito e sua aplicação. Tal qual Lévinas, sua transgressão podia alterar as peças do jogo de xadrez, mudá-las radicalmente, mas o problema sempre foi a regra do jogo.

Se a linguagem é a casa do Ser, seus tijolos, sua substância é de *Epistem*.

Tal como Heidegger, Mignolo relaciona ser e linguagem. Mas ao contrário de Heidegger, que glorificou uma língua específica e adotou uma forma forte de racismo epistêmico, Mignolo indica o locus da colonialidade do ser como o ser-colonizado que forma o lado mais escuro das reflexões de Heidegger. Este ser-colonizado emerge quando poder e pensamento se tornam mecanismos de exclusão, tal como já haviam sido as propostas de Heidegger. É verdade que o ser-colonizado não resulta do trabalho de um determinado autor ou filósofo, mas é antes o produto da modernidade/colonialidade na sua íntima relação com a colonialidade do poder, com a colonialidade do saber e com a própria colonialidade do ser. (MALDONADO-TORRES, 2008, p.89)

A Modernidade e a normalização da colonialidade são um único processo. Isso implica a normalização de uma epistemologia monológica, e, portanto, uma sociedade monolíngue, em diversos sentidos. Tal Modernidade impedia e impede seus habitantes de perceberem como as relações são completamente regidas por ideias imperialistas sobre o espaço e corpos. A geopolítica do poder é um processo alienador, e que encontra meios de justificar a violência epistêmica tanto quanto a violência espacial e corporal. (MALDONADO-TORRES, 2008, p.85). Tal modernidade criou um mito dos territórios vazios, dos corpos vazios, das razões vazias, o que justificaria suas invasões. Na história da terra em que nascemos e pisamos, tudo começa na invasão dos territórios, prossegue pela invasão dos corpos, e se sustenta pela invasão do sagrado. Diversos abusos e estupro.

Mas a Modernidade/Colonialidade além de Imperialista, é constituída pelo império da razão total (BOFF, 2014, p. 186). E isso significa que todo absurdo pode e deve ser lógico. O predomínio da violência e opressão nos tempos que vivemos são a materialização de um sentido de ser e viver que o humano conferiu a si mesmo em seus discursos e lógicas, todas firmadas não unicamente pelo que foi dito e definido, mas especialmente também pelo que não dito, não definido, que junto é estabelecido (BOFF, 2014, p. 183, 184). A razão e a lógica tudo criticam, tudo analisam, tudo no cosmos é um dado ou resultado para si, porém algo lhe falta criticar, e alcançar: sua própria origem e direito de regência.

A razão não se detém diante de nenhum enigma. Quer esquadrihar tudo. Não o conseguindo, sofre. O sofrimento gera outras forças de conhecimento. Razão é essencialmente poder. Por isso a razão não tolera um poder que possa escapar de seu

domínio. Ela é luz; não suporta trevas que se subtraem ao seu influxo. Mas eis que surge um problema face ao qual se decide a sorte da razão: existe o irracional e o mistério (...). *Ela pode justificar tudo, menos a si mesma. As razões começam com a razão. A razão mesma é inexplicável. Ela explica, mas não se explica.* Ela simplesmente é. Sente-se como um limite para si mesma. Repousa sobre algo que se escapa ao seu poder e que não é razão. *É arracional. É mistério. A razão decorre do arracional e do mistério. Mas o mistério e o arracional não resultam de nenhuma razão. Eles simplesmente são.* (BOFF, 2014, p.184, 185)

É essencial que seja discutido que nada conferiu aos invasores parasitados em territórios roubados o direito de os terem além de um poder auto-imposto. É essencial, também, que seja discutido que nada confere a lógica que ela mesma é lógica além de si mesma. E é essencial que seja discutido que a linguagem em si é linguagem.

Ao afirmarmos que a razão estabelece laços de coerência e lógica, é também admitir que tal coerência é arbitrária pois nada exigiu a coerência da razão a não ser sua própria regra. A razão, assim como a linguagem, “é um olho que tudo vê, mas não pode ver a si mesmo”, e assim sua “racionalidade descansa sobre uma arracionalidade ou sobre um mistério” (BOFF, 2014, p. 185). E não é aí que habita a opressão e a violência. A verdadeira violência habita na negação da presença do Outro, e na sacralização da monorrazão. Essa falácia de mundo moderno/colonial “suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida de existências e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível a mesma língua para todo mundo.” (KRENAK, 2019, p.23).

Derrida faz a mesma análise da realidade num comparativo com a narrativa da Torre de Babel, que se torna central para sua filosofia da linguagem. Para o filósofo a realidade moderna/colonial seguia o padrão da Torre de Babel, num encantamento pelo poder da própria técnica e suas conquistas toda sua força é investida na construção de uma universalidade (DERRIDA, 2006, p. 14, 15). A imposição da universalidade do Eu é intrinsecamente ligada ao imperialismo linguístico (DERRIDA, 2006, p. 50). Para Derrida a *hamartia* da raça humana, que a Divindade intervém para corrigir, é o encanto que seu poder tecnológico os dá de cessar pluralidades de línguas e razões, enquanto os embriaga de vaidade e altivez (DERRIDA, 2006, p. 24,25).

Eis o drama acontecido com o destino da razão: ela se entusiasmou de tal maneira com sua luz, encantou-se de tal modo com seu poder e embasbacou-se tão profundamente com suas obras que se julgou verdadeiramente onipotente: a razão tudo pode conhecer e dominar; é questão de tempo, de pesquisa e de perseverança. Olvidou as trevas donde emana; recalçou o mistério sobre o qual assenta; e esqueceu a gratuidade de sua própria existência arracional. Racional seria reconhecer que seu conhecer está à mercê de um mistério; que, portanto, ela é sempre derivada e numa situação de profunda humildade. (BOFF, 2014, p.186)

Tudo que não é racional seria então passível de descarte, de anulação, e até destruição. Pois pode servir de ameaça. “O outro, o diferente, o mistério é recalcado, se necessário for, com violência.” (BOFF, 2014, p.187). Ainda adiciono a essa lista, a língua do outro, que lhe assegura existência, também é ameaçada. Se a sociedade decidisse se autodefinir como arracional, ao explicar a arbitrariedade auto-imposta de da razão, ela seria obrigada a se auto-anular, então quem detém o poder precisa urgentemente conservar seus sistemas fundamentalistas, e excluir qualquer ameaça a seu poder estabelecido a base da insanidade (CHOMSKY; FOUCAULT, 2015, p.74).

[A racionalidade e o poder] tornam-se, contudo, irracionais no momento em que se absolutizam e se esquecem que estão *ao serviço do mistério da vida*. Não a razão, mas o *racionalismo* e a racionalização, não o poder, mas a *dominação* e a violência são aqui denunciados como estrutura subjacente à nossa sociedade, tornando-se opressora dos outros e cativa de si mesma. (...)

O cultivo do espaço do mistério certamente o guardaria da radicalização da razão e da exageração do poder: levá-lo-ia a uma atitude de gratuidade e não arrogância, de humildade ao invés de automagnificação. (BOFF, 2014, p.188, travessão não incluso no texto original).

A academia, em especial a ciência linguística, não está livre dos males de seu tempo. A busca nem tanto parece ser pela “Verdade”, mas sim pela “certeza”, de tal forma, os sistemas de poder criaram mecanismos de defesa contra qualquer ameaça a sua hegemonia, tal qual qualquer Império. “O monopólio do poder se tornou invisível, mas agudamente perceptível pela dominação do centro sobre as periferias”, o ato de marginalizar entes, é uma das características mais identitárias da colonização, “*O centro e a periferia* não são apenas grandezas geográficas, pois elas são também internalizadas dentro de uma mesma sociedade.” (BOFF, 2014, p.191). A ciência pode e tem servido há anos como instrumento do Império para sacralização da mono-razão e do monolinguismo, universalizando métodos, lógicas, pessoas, e especialmente línguas(gens).

Se a Mãe Natureza através do calor de um raio, da leveza da poeira ou da miséria humana escreve histórias de resistências, então por que no mundo acadêmico precisamos seguir padrões de escrita que massificam os textos e lhes roubam o prazer de existir? PRECISAMOS SER TODOS, UNIVERSALMENTE, FONTE ARIAL 12 COM ESPAÇAMENTO 1,5? É muito difícil, para quem luta pela visibilidade, esconder-se atrás de um padrão de escrita em que os textos, por vezes, não carregam a nossa identidade, porque em algumas situações não nos é permitido explorar nossos limites; e nossas palavras hermeticamente rebuscadas aplacam nossos sentimentos que, envidraçados, se desidratam e se mumificam. (Sônia, estudante negra, mestranda em Educação Ambiental) (PONSO, 2018, p.1523).

Leticia Ponso (2018) em seu artigo *Letramento Acadêmico Indígena e Quilombola: uma política linguística afirmativa voltada à interculturalidade crítica* reúne diversos relatos sobre como a única permissão de existência dos seres-colonizados e

marginalizados neste átrio do Império é pela mimese dos colonizadores. Como Fanon (2008) descreveria, pelas máscaras brancas sobre suas faces negras.

Como manifestação da conquista a invasão cultural conduz à inautenticidade do ser dos invadidos. O seu programa responde ao quadro valorativo de seus atores, a seus padrões, a suas finalidades (...). Uma condição básica ao êxito da invasão cultural é o conhecimento por parte dos invadidos de sua inferioridade intrínseca. (...) Quanto mais se acentua a invasão, alienando o ser da cultura e o ser dos invadidos, mais estes quererão parecer com aqueles: andar como aqueles, vestir à sua maneira, falar a seu modo. (FREIRE, 1987, p. 174-175)

Fanon complementa:

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. [...] Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será. (FANON, 2008, p. 34).

Esse processo de assimilação dos seres colonizados/marginalizados, mesmo que menos explícita, é de extrema violência. Para a estratégia colonial funcionar, a Casa do Ser precisa ser invadida, e se houver resistência de seus moradores, precisa ser incendiada até o último pedaço. A língua(gem) se torna um campo de disputa de saberes, e formas de ser. E sem esse panorama as análises linguísticas que lidam com a diversidade linguística serão sempre maneiras de reforçar os opressores e algozes.

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos (KRENAK, 2019, p. 14)

James Cone (2020) se baseia em termos como branquitude e negritude para estabelecer as ideias de opressão e resistência no projeto colonial/racista. O ser branco se caracteriza pela sua violência ontológica e epistêmica contra tudo que não é branco, e o ser negro se caracteriza como afirmação ontológica e epistêmica de luta e revolução contra a marginalização implicada a seu corpo. Tais termos serão importantes para essa sessão.

O foco na negritude não significa que apenas as pessoas negras sejam vítimas em uma sociedade racista, mas sim que a que a negritude é um símbolo ontológico e uma realidade visível que melhor descreve o significado da opressão nos Estados Unidos . O extermínio de ameríndios, a perseguição aos judeus, a opressão aos estadunidenses de ascendência mexicana e todas as demais desumanidades que se possa imaginar feitas em nome de Deus e da nação - tais brutalidades podem ser analisadas segundo à incapacidade dos estadunidenses brancos de reconhecer a humanidade em pessoas que não sejam brancas. Para começar a desafiar o caráter opressor da sociedade branca, os oprimidos dessa

terra devem afirmar sua identidade que, nos termos da sua realidade, é anti-branca. Portanto, a negritude se coloca em favor de todas as vítimas da opressão que compreendem que a luta por sua sobrevivência está relacionada a se libertar da branquitude. [...] A branquitude caracteriza a atividade de indivíduos insanos centrados na imagem que tem de si mesmos e, portanto, incapazes de perceber que eles são o que há de errado no mundo. (CONE, 2020, p. 60, 61)

1.6. Epistemologia: os caminhos marginais

Franz Fanon (2008) diz que as estratégias não podem ser a superação dos povos não-brancos pelas regras brancas, “o importante não é educá-los, mas levar o negro a não ser mais escravo de seus arquétipos.” (p.47).

Portanto, a pergunta principal para o povo negro é: “De que maneira sobreviveremos em um mundo que julga a humanidade negra como forma ilegítima de existência humana?” Que a América branca emitiu a sentença de morte por ser negro é algo evidente na brutalidade que as pessoas brancas infligem sobre as pessoas negras. Embora as pessoas brancas neguem este fato, os guetos deste país dizem o contrário. Senhores sempre fingem que não são senhores e insistem no fato de que estão fazendo o que é melhor para a sociedade como um todo, incluindo as pessoas escravizadas. (...) Eles sabem que os brancos têm apenas um propósito: a destruição de tudo o que não é branco. [...] O genocídio dos ameríndios é uma lembrança para a comunidade negra que os opressores brancos são capazes de seguir o caminho em direção à aniquilação completa de tudo que é negro. (CONE, 2020, p. 64)

Leia-se aqui *negro* como tudo e todo que não é *branco*. Algo que Heidegger em seu racismo epistemológico de base nazista logo percebeu, o que não era alemão (*branco*), e não podia ser domado, era uma ameaça a ser exterminada.

Um dos primeiros movimentos do pensamento (epistemologia) *branco* e Ocidental, que Heidegger se baseia na necessidade de distinção entre si mesmo e aquilo que chama de natureza. Algo que ofende o pensamento (epistemologia) *negra*, que antes de seus invasores se parasitarem não se encontrava alojado na sua lógica de mundo.

Enquanto isso - enquanto seu lobo não vem - , fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo que eu consigo pensar é natureza. (KRENAK, 2019, p.16,17).

O ser branco perverte a língua(gem) ao se colocar como fora da natureza, fora do cosmos que nomeia, um ser distinto e poderoso o bastante para instrumentalizar tudo. E tudo que pode ser instrumentalizado, que uma linha nítida e intransponível é demarcada, é chamada de natureza. Para que uma nova relação decolonial e pós-europeia (*pós-branca*) possa ser encontrada na língua(gem) é necessário repensar a Ecologia.

Não conceitualizamos Ecologia como ‘natureza’, em uma clássica concepção de hierarquização dos seres, oriunda da separação traçada pela Ciência ocidental entre sujeito,

aquele que conhece, e objeto, os ‘fatos’ a serem conhecidos. Isso nos afasta da possível, e talvez provável, atribuição biologizante ou ‘essencialista’ que remeteria mulher à natureza, ao bom gosto das estruturas patriarcais brancas ocidentais. Ao contrário, entendemos ecologia como a ciência das condições de existência da vida. (FLORES; JAENISCH, 2022, p. 17)

Ao se entender como parte intrínseca do que é o Cosmos, do que é Natureza, uma nova perspectiva se aloja na participação com a linguagem, e na ciência linguística. Flores e Jaenisch afirmam: “É preciso encarar de frente, assumir que nossos corpos são territórios de disputa e de resistência e que neles reside a força que permite nos conectar à luta de outros territórios-corpo, territórios-terra” (FLORES; JAENISCH, 2022, p.22). A epistemologia *branca* força a humanidade a se alienar da Terra pela industrialização, e ensina a reduzi-la barbaramente como parte de seu consumo insustentável e desenfreado (KRENAK, 2019, p.21). Tudo isso graças a sua abstração própria, muito por meio da depravação da linguagem ao torná-la monolítica, sintética e monolíngue.

Sentimo-nos como se estivéssemos soltos num cosmos vazio de sentido e desresponsabilizados de uma ética que possa ser compartilhada, mas sentimos o peso dessa escolha sobre nossas vidas. [...]

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é um atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. (KRENAK, 2019, p.44, 49)

Kopenawa, em sua célebre obra *A Queda do Céu* (2019), relata um outro nome para os brancos, *o povo da mercadoria*, que articula toda sua epistemologia em práxis.

Seu pensamento está concentrado em seus objetos o tempo todo. Não param de fabricar e sempre querem coisas novas. E assim, não devem ser tão inteligentes quanto pensam que são. Temo que sua excitação pela mercadoria não tenha fim e eles acabem enredados nela até o caos. Já começaram há tempos a matar uns aos outros por dinheiro, em suas cidades, e a brigar por minérios ou petróleo que arrancam do chão. Também não parecem preocupados por nos matar a todos com as fumaças de epidemia que saem de tudo isso. Não pensam que assim estão estragando a terra e o céu e que nunca poderão recriar outros (ALBERT; KOPENAWA, 2019, p. 418, 419)

Lopes faz questão de reforçar a crítica à modernidade, e a Heidegger, ao afirmar:

Na técnica moderna, os seres humanos são desafiados ao desvelamento da metafísica, as relações de domínio com a natureza, com as coisas e consigo mesmo. Decorre que, no desencobrir da tecnologia, o meio ambiente natural e sua biodiversidade são submetidos à máxima exploração. A natureza, a *terra* e todas as coisas naturais ou construídas originalmente são descortinadas, como entes simplesmente dados à dominação técnica. [...] Todavia, o domínio da técnica moderna impôs ao campo e ao camponês um esvaziamento das experiências essenciais no trato com a terra. Do trato do lavrador ao trabalho do agronegócio, a relação com a terra muda radicalmente. Agora a relação com a terra é trivializada na homogeneização da produção e do lucro de multinacionais que especulam a agricultura nas bolsas de valores; o campo é explorado por grandes por grandes projetos que “*desviam as águas dos rios ao mesmo tempo em que desvitalizam a terra circundante*” (UNGER, 2001, p.64) (LOPES, 2015, p. 43, 44)

Kopenawa ainda escreve:

Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram onde moravam seus antepassados. Hoje já não resta quase nada de floresta em sua terra doente e não podem mais beber a água de seus rios. Agora querem fazer a mesma coisa na nossa terra (ALBERT; KOPENAWA, 2019, p. 408).

Kopenawa em sua escrita mantém sempre o dizer que o conflito entre o ser colonizado e o ser colonizador é uma guerra de palavras. As palavras da mercadoria são de morte, e as palavras de seu povo que os vivificam, são de vida. Outro texto que complementa tal conceito é de Vergès:

Não devemos subestimar a velocidade com que o capital é capaz de absorver certas noções para transformá-las em palavras de ordem esvaziadas de seu conteúdo; por que o capital não seria, então capaz de incorporar a ideia de decolonização e decolonialidade? O capital é colonizador, a colônia lhe é consubstancial, e para entender como ela perdura, é preciso se libertar de uma abordagem que enxerga na colônia apenas a forma que lhe foi dada pela Europa no século XIX e não confundir colonização com colonialismo. Nesse sentido, a distinção que faz Peter Ekeh é útil: a colonização é um processo/movimento, um movimento social total cuja perpetuação se explica pela persistência das formações sociais resultantes dessas sequências (VERGES, 2019, p. 41)

Assim como as palavras são lugar de destruição pela epistemologia branca, se faz necessário as palavras serem lugar de resistência e revolução pela epistemologia decolonial. Fanon chama as vítimas da violência colonial de *condenados da terra*, os vestígios de um sistema insustentável, maculados pela regência dos corpos estabelecida por meio de palavras (MALDONATO-TORRES, 2008, p. 84).

O uso das palavras, apesar de sua insuficiência, surge a nós como escudo e arma – juntamos nossas vozes a outras e dizemos em coro SIM À VIDA, SIM À VIDA DAS MULHERES! Lorena Cabnal, feminista comunitária Maya-Xinka, nos ensina que para descolonizar as ideias, é preciso “sentir as palavras” e não operacionalizá-las em um jogo argumentativo que a colonialidade impõe como a verdadeira forma de chegar à verdade – e a redundância aqui é proposital. (FLORES; JAENISCH, 2022, p. 21)

Os vestígios da colonialidade do ser e sua supermáquina, o capitalismo, dirigida por um governo genocida como foi o de Jair Bolsonaro, é mais que palpável, e os condenados da terra precisam ser não mais coadjuvantes das epistemologias, não mais meros dados ou resultados; se faz necessário serem agora articuladores máximos, e pontos axiomáticos para a produção linguística verdadeira que busque agir de forma ética. A violência ambiental, de raça, de gênero, de orientação sexual, de classe, de nacionalidade, marca os que as sofrem

sobre o título de condenados da terra, decorrentes das lógicas coloniais e catalisadas pelo cenário assombroso dos últimos anos e os escombros que hoje buscamos reflorestar.

Quatorze dos vinte e cinco países com maiores taxas de feminicídio estão na América Latina e no Caribe. A política do terror contra mulheres nos ronda e perfura nossos corpos e nossos afetos. Não há dia que passe sem que o grito de desespero de uma mulher negra, cujo filho foi assassinado pela polícia, nos atravesse. Sem que o choro brutalmente calado de tantas travestis e transexuais assassinadas nas ruas das grandes cidades nos angustie. Sem que o medo da prisão e da represália moral daquelas que abortam clandestinamente derive em mortes nas camas de hospitais - quando conseguem ali chegar. Sem que o protagonismo de mulheres negras, indígenas, camponesas, trabalhadoras nos tantos rincões dessa América Pindorama Abya Yala seja calado por bala, tortura ou outra forma qualquer de apagamento social. Gritamos a presença de Marielle, hoje e sempre, assim como de tantas outras que ousaram desafiar o necropoder com seus sonhos, seus corpos, suas vidas. (FLORES; JAENISCH, 2022, p. 18)

É de extrema importância o reconhecer dessas empreitadas decoloniais na ciência a partir dos condenados da terra como cultivadores de epistemologias, e isso significa também cultivar suas línguas.

Reconhecer a participação indígena no fazer epistemológico é contribuir para o processo de descolonização de mentes e corpos, desconstruindo esse pensamento equivocados de que nós indígenas não podemos acompanhar as tendências tecnológicas, bem como todas as outras coisas que existem fora do contexto da aldeia, ao mesmo tempo que também nos questionam sobre nossa capacidade de ocupar tais lugares, como ocorre no ambiente acadêmico. Nossos sábios indígenas falam que a escola tem que ser interessante, que a escola do contexto não indígena tem muito o que aprender com as nossas, porque nós sabemos fazer com que esse espaço seja interessante para os alunos. Ele precisa servir para valorizar as experiências que nós vivemos no território. Por exemplo, quando vamos ensinar física, pegamos um momento em que os meninos estão brincando e treinando arco e flecha, e medimos com eles em que velocidade a flecha irá acertar o alvo. É uma dinâmica que interage com o território: o corpo do aluno interage com o corpo do território. O saber produzido no centro encontra-se em crise. Algumas universidades já estão se propondo a esse diálogo, há outras que carecem de ampliar e se abrir para essa proposta, e acredito que nós povos indígenas temos muito a contribuir, nesse sentido, porque o nosso conhecimento não poder ser reduzido como um saber menor ou ser tratado como retórica, somos povos que produzimos nossa própria epistemologia nativa, que é alimentada na ciência do território. (acerca disso ver KOPENAWA, Davi (2015) e POTIGUARA, Eliane (2004). (CORRÊA XAKRIABÁ, 2018, p.19, 20)

Célia Correa Xakriabá (2018) propõe uma epistemologia baseada na oralidade onde a palavra e a linguagem habitam de forma orgânica, e não sintética, onde a linguagem é entoada e não instrumentalizada, o que é chamado de “característica semântica da oralidade” (CORRÊA XAKRIABÁ, 2018, p.32, 33). Ao se apresentar como “*corpo falante*”, Xakriabá representa que deve ser indissociável a noção de *ser* um corpo (e não, *ter* um corpo) e o cultivo da fala.

Minha fala vem de um enraizamento, vem do território e circula em vários lugares. Até hoje eu mantenho um exercício muito grande de escuta, mas quando eu profiro a palavra é como se eu fizesse uma amarração de tudo que foi escutado, sei que essa palavra deve ser entoada

com força, de forma que faça as pessoas reverberarem sua presença em mim, no sentido de serem tocadas pelo que eu disse. Eu sempre respondo que pra mim cada fala, cada palavra que é dita, é um alimento, porque tem a potência de alimentar as pessoas. Há coisas que a gente tem vontade de comer sempre no nosso dia a dia, repetir por exemplo o arroz e o feijão, mas o alimento só é rico se a gente trazer diversidade. Assim é também com a palavra. Quando sabemos da origem do alimento que comemos, sabendo onde foi plantado, sabemos que aquele alimento é forte, pois conhecemos a origem de suas raízes. Assim também é com a palavra, que eu falo a partir desse enraizamento que a orienta. (...) Quando eu falo, eu não me preocupo se eu vou fazer uma fala de estrutura conceitual, formal, acadêmica. Embora transite no espaço acadêmico, a minha fala está ligada a esse enraizamento, e importa se esse vai alimentar as pessoas, se vai inspirá-las. Então, sempre, antes de falar, eu peço que fale não apenas a minha boca, mas também meu corpo, como lugar que guarda a memória daquilo que aprendo. Sinto que minha fala não é solitária, ela só tem força porque invoco e sinto a presença dos mais velhos e de minha ancestralidade. (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p.33, 34)

Tal noção é avessa ao mundo Europeu, e especialmente aquela prefigurado pelos gregos e sua gramática que partia da escrita para a fala, de um ideal para o sensível. A epistemologia decolonial precisa romper com as correntes estabelecidas por seus invasores a fim de alcançar a liberdade de ser. Tierno Bokar Salif escreveu:

A escrita é uma coisa, e o saber, outro. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existia em potencial em sua semente (SALIF *apud* HAMPATÊ BÂ, 1980, p.181)

Mas ao que se refere a questões gramaticais na linguística, o que pode ser feito a respeito da crítica decolonial? Algumas propostas podem ser feitas a esse respeito que nos aprofundaremos no próximo capítulo da dissertação. A pesquisadora Ana Quadros Gomes já menciona:

Não há novidade em se observar que a tradição linguística é etnocentrada. Por muito tempo, línguas que não fossem faladas na Europa estiveram ausentes dos cardápios de estudos em línguas naturais. Por um tempo mais longo ainda, as línguas indígenas tiveram uma posição marginal nos estudos linguísticos, mesmo adentrada a década de 50, quando o programa gerativista liderado por Chomsky mudou o eixo dos estudos sobre línguas naturais da Europa para a América do Norte. (...)

Os traços comuns às línguas da Europa eram tomados como parte da Gramática Universal, e, como tal, esperava-se que fossem encontrados em quaisquer línguas que se viesse a conhecer. Porém, os Universais Linguísticos, tais como definidos entre 1960 e 1980, não se sustentariam mais tarde, diante das novas descobertas realizadas sobre línguas que, até então, ainda não tinham sido formalmente descritas e analisadas. (...)

O reconhecimento de que havia línguas naturais marginalizadas, em termos de interesse científico, e de que era preciso reparar essa desigualdade, atinge o auge na virada do século passado para este. (GOMES, 2015, p.150)

Neste mesmo artigo é mencionado o caso de três línguas brasileiras que causaram um grande abalo nos conceitos universalistas da gramática, o Pirahã, o Karajá e o Karitiana. Todas essas línguas traziam grandes pedras de tropeço para os conceitos de uma gramática

universal, (invariavelmente racista e colonial) que pretende analisar as línguas do mundo por meio de conceitos advindos de uma epistemologia branca.

Também outro paradigma importante é a crítica que Haspelmath faz em seu artigo sobre descrição linguística denominado *Pre-established categories don't exist*, onde apresenta a problemática que é trazer para caixas conceituais pré-estabelecidas para línguas ainda não descritas e forçar ela a caber nessas caixas, mesmo que seja a força. Categorias gramaticais como adjetivos, afixos, clíticos, pronomes, dativos, sujeitos, passivo, entre outros, não podem ser pré-requisitos para uma língua ser língua.

Em vez de encaixar os fenômenos observados no molde das categorias atualmente populares, o trabalho do linguista é descrever os fenômenos com o máximo de detalhes possível. Uma consequência da inexistência de categorias pré-estabelecidas para a tipologia é que a comparação não pode ser baseada em categorias, mas deve ser baseada em substância, pois a substância (ao contrário das categorias) é universal. (HASPELMATH, 2007, p.119 n.t.¹³)

Tal noção de encontrar não a categoria, mas a substância de uma língua, remonta a um linguista emblemático em sua época e hoje, Benjamin Lee Whorf. Um dos primeiros a acusar a academia de ser um antro de arrogância epistemológica; denunciar em uma prosa (quase anti-acadêmica, cheia de personagens, que é próximo do cômico) a altivez Europeia em julgar ser dona de todo o Cosmos sem ainda o conhecer.

Aquilo que é declarado como pensamento científico não passa da especialização das línguas indoeuropeia ocidental que desenvolveu somente algumas línguas com dialéticas muito próximas (WHORF, 1978, p. 247), para uma verdadeira discussão linguística seria necessário admitir que:

Toda linguagem e toda sublinguagem técnica bem articulada incorpora certos pontos de vista e certas resistências padronizadas a pontos de vista amplamente divergentes. Isto é especialmente verdade se a linguagem não é examinada como um fenômeno planetário, mas é, como sempre, tida como certa, e as espécies locais e paroquiais dela usadas pelo pensador individual são consideradas sua soma total. Essas resistências não apenas isolam artificialmente as ciências particulares umas das outras; eles também impedem o espírito científico como um todo de dar o próximo grande passo no desenvolvimento - um passo que implica pontos de vista sem precedentes na ciência e uma separação completa das tradições. Pois certos padrões linguísticos enrijecidos na dialética das ciências - muitas vezes também embutidos na matriz da cultura europeia da qual essas ciências surgiram, e por muito tempo veneradas como pura Razão per se - foram trabalhados até a morte. Mesmo a ciência sente que eles estão de alguma forma fora de foco para observar o que

¹³ Instead of fitting observed phenomena into the mold of currently popular categories, the linguist's job is to describe the phenomena in as much detail as possible. A consequence of the non-existence of pre-established categories for typology is that comparison cannot be category-based, but must be substance-based, because substance (unlike categories) is universal (HASPELMATH, 2007, p.119)

podem ser aspectos muito significativos da realidade, sobre a devida observação de que todo o progresso na compreensão do universo pode depender. (WHORF, 1978, p.247 n.t.¹⁴)

Whorf dirá que a importância da língua(gem) é imensurável para o entendimento de qualquer aspecto do que existe, pois tudo que existe a nós vem por meio da língua(gem), e o nosso fechamento para a existência de realidades completamente auto suficientes com suas próprias categorias, lógicas, razão e cosmos é um ato de imbecilidade da nossa parte.

Como eu disse na Review de abril de 1940, a segmentação da natureza é um aspecto da gramática - um aspecto ainda pouco estudado pelos gramáticos. Cortamos e organizamos a divulgação e o fluxo de eventos como fazemos, em grande parte porque, através de nossa língua materna, somos partes de um acordo para fazê-lo, não porque a própria natureza é segmentada exatamente dessa maneira para que todos vejam. As línguas diferem não apenas em como constroem suas frases, mas também em como decompõem a natureza para garantir os elementos para colocar nessas frases. Esta divisão dá unidades do léxico. (WHORF, 1978, p.240 n.t.¹⁵)

Para demonstração de tal princípio um dos exemplos usados é como as frases “*I pull the branch aside*” e “*I have an extra toe on my foot*” possuem quase nenhuma ligação na sua língua materna, além do pronome pessoal e o tempo verbal empregado, categorias comuns na sintaxe estadunidense, nenhuma ligação haveria. Assim, seria natural ouvir de alguém que tal diferença seria atestada por absolutamente qualquer um que fosse lógico, ou até mesmo neutro linguisticamente. Porém logo o linguista propõe a própria contraproposta ao definir que na língua indígena Shawnee os termos respectivamente são *ni-I'θawa-'ko-n-a* e *ni-I'θawa-'ko-θite*, onde a única distinção está na finalização, mas que na língua Shawnee a verdadeira parte enfática para construção sintática é o começo da frase (WHORF, 1978, p.233, 234)

Os lógicos e observadores do Shawnee classificariam os dois fenômenos como intrinsecamente semelhantes. Nosso próprio observador, a quem contamos tudo isso, concentra seus instrumentos novamente nos dois fenômenos e, para sua alegria, vê

¹⁴ Every Language and every well-knit technical sublanguage incorporates certain points of view and certain patterned resistances to widely divergent points of view. This is especially so if language is not surveyed as a planetary phenomenon, but is as usual taken for granted, and the local, parochial species of it used by individual thinkers is taken to be its full sum. These resistances not only isolate artificially the particular sciences from each other; they also restrain the scientific spirit as a whole from taking the next great step in development-a step which entails viewpoints unprecedented in science and a complete severance from traditions. For certain linguistic patterns rigidified in the dialectics of the sciences-often also embedded in the matrix of European culture from which those sciences have sprung, and long worshiped as pure Reason per se-have been worked to death. Even science senses that they are somehow out of focus for observing what may be very significant aspects of reality, upon the due observation of which all further progress in understanding the universe may hinge.

¹⁵ Como eu disse na Review de abril de 1940, a segmentação da natureza é um aspecto da gramática - um aspecto ainda pouco estudado pelos gramáticos. Cortamos e organizamos a divulgação e o fluxo de eventos como fazemos, em grande parte porque, através de nossa língua materna, somos partes de um acordo para fazê-lo, não porque a própria natureza é segmentada exatamente dessa maneira para que todos vejam. As línguas diferem não apenas em como constroem suas frases, mas também em como decompõem a natureza para garantir os elementos para colocar nessas frases. Esta divisão dá unidades do léxico.

imediatamente uma semelhança manifesta. (...) 'I push his head back' e 'I drop it in water and it floats', embora frases muito diferentes em inglês, são semelhantes em Shawnee. O ponto de vista da relatividade linguística muda o ditado de Everyman: Em vez de dizer: "As frases são diferentes porque falam sobre fatos diferentes", ele agora raciocina: "Fatos são diferentes de falantes cuja formação linguística fornece formulação diferente deles". (WHORF, 1978, p.235 n.t.¹⁶)

Ambos os casos serão melhor detalhados gramaticalmente no próximo capítulo onde será discutido a importância do princípio e crítica da relatividade linguística como uma proposta decolonial de se entender a diversidade linguística.

¹⁶ Shawnee logicians and observers would class the two phenomena as intrinsically similar. Our own observer, to whom we tell all this, focuses his instruments again upon the two phenomena and to his joy sees at once a manifest resemblance. (...) 'I push his head back' and 'I drop it in water and it floats,' though very dissimilar sentences in English, are similar in Shawnee. The point of view of linguistic relativity changes Mr. Everyman's dictum: Instead of saying, "Sentences are unlike because they tell about unlike facts," he now reasons: "Facts are unlike to speakers whose language background provides for unlike formulation of them."

2. DO UNIVERSO À JABUTICABEIRA: os cosmos das línguas indígenas.

Rogaciano era índio guató. Mas eu o conhecia na condição de bugre. (Bugre é índio desaldeiado, pois não?) Ele andava nas ruas de Corumbá bêbedo e sujo de catar papel por um gole de pinga no bar de Nhana. De tarde esfarrapado e com fome se encostava à parede de casa. A mãe fez um prato de comida e eu levei para Rogaciano. Ficamos a conversar. Ele ria pelas gengivas e mandava pra dentro feijão com arroz. O bife escorregava de gordura pelos beiços desse bugre. Rogaciano limpava a gordura com as costas da mão. Uma hora me falou que não sabia nem ler nem escrever. Mas seu avô que era o Xamã daquele povo lhe ensinara a Gramática do Povo Guató. Era a Gramática mais pobre em extensão e mais rica em essência. Constava de uma só frase: Os verbos servem para emendar os nomes. E botava exemplos: Bentevi cuspiu no chão. O verbo cuspir emendava o bentevi com o chão. E mais: O cachorro comeu o osso. O verbo comer emendou o cachorro no osso. Foi o que me explicou Rogaciano sobre a Gramática do seu povo. Falou mais dois exemplos: Mariano perguntou: – Conhece fazer canoa pessoa? – Periga Albano fazer. Respondeu. Rogaciano, ele mesmo, não sabia nada, mas ensinava essa fala sem conectivos, sem bengala, sem adereços para a gurizada. Acho que eu gostasse de ouvir os nadas de Rogaciano não sabia. E aquele não saber me mandou de curioso para estudar linguística. Ao fim me pareceu tão sábio o Xamã dos Guatós quanto Sapir (BARROS, 2010)

Em “Language and Logic”, Whorf pergunta: o que as frases em inglês “*I pull the branch aside*” e “*I have an extra toe on my foot*”, ambas advindas de seu idioma original de fala e produção acadêmica, se aproximam gramaticalmente. Logo de imediato após satirizar de diversas formas as respostas “óbvias” procedente dos grandes detentores da razão e da lógica, decide apresentar a língua do povo Shawnee, originários da região renomeada pós-invasão como Pennsylvania. Pela descrição de Whorf vemos:

- (1) *ni-l'θawa-'ko-n-a*
 “Eu empurrei o galho de lado”
 (lit: Eu empurrei (algo no formato de um galho de árvore) para fora ou mais abertamente de onde ele se bifurca)
 (WHORF, 1979, p.234 n.t.)¹⁷
- (2) *ni-l'θawa-'ko-θite*
 “Eu tenho um dedo a mais em meu pé”
 (lit: Eu tenho um dedo extra no pé bifurcando como um galho de meu dedo do pé regular)
 (WHORF, 1979, p.234 n.t.)¹⁸

Como se pode notar, há uma surpreendente semelhança sintática e morfológica em ambos os termos, porém, perante nossa consciência natural, uma dissonância semântica quase inconciliável. A única diferença estrutural desses dois atos de fala reside na terminação da frase, entretanto Whorf (1979), que dedicou grandes estudos na língua Shawnee afirmava que

¹⁷ (1) *ni-l'θawa-'ko-n-a*
 “I pull the branch aside”
 (lit: ‘I pull it (something like branch of tree) more open or apart where it forks.’)

¹⁸ (2) *ni-l'θawa-'ko-θite*
 “I have an extra toe on my foot”
 (lit: ‘I have an extra toe forking out like a branch from a normal toe’)

a parte enfática e de maior importância na construção frasal é o começo das frases, que neste caso específico, é idêntico (p.234). Segundo a análise de Whorf, que se baseava nas classes gramaticais conhecidas das línguas indoeuropeias, ambas abrem com o prefixo pronominal da primeira pessoa *ni-*, seguido da palavra chave *l'θawa* que representaria uma silhueta ou um contorno bifurcado (“*a forket outline*”). O próximo elemento é a partícula -*'ko*, que Whorf diz não saber definir com precisão um significado ou classe exata, porém demonstra uma concordância morfológica com uma variante do sufixo -*a'kw* ou -*a'ko* que significa árvore, arbusto, um pedaço de árvore, galho e demais coisas com tal configuração mórfica. O -*n* seria um indicador de uma ação manual, ao mesmo tempo que pode ser uma causa da condição (de formato bifurcado) feita manualmente, um aumento dela, ou até ambas as coisas juntas. O último elemento da primeira frase, -*a*, indica que o *ni-* é o autor da ação em um objeto. Portanto a primeira frase traduzida literalmente ficaria, segundo Whorf: “Eu empurrei (algo no formato de um galho de árvore) para fora ou mais abertamente de onde ele se bifurca”. Já na outra frase, a terminação -*θite* designaria algo relacionado aos dedos do pé, e a ausência de nenhuma outra partícula, como a -*n*, direciona a manifestação da condição em forma reflexiva, acontecendo consigo mesmo. Portanto, a frase na versão da tradução literalista de Whorf ficaria: “Eu tenho um dedo extra no pé bifurcando como um galho de meu dedo do pé regular”. (WHORF, 1971, p.234 n.t.¹⁹)

Ainda outro caso apresentado neste mesmo artigo, e nesta mesma língua, por Whorf (1979) é:

- (3) *ni-kwashkwi-tepe-n-a*
 “Eu empurrei a cabeça dele de volta”
 (WHORF, 1979, p.235 n.t.)²⁰
- (4) *ni-kwashk-ho-to*
 “Eu derrubei na água e isso flutua”
 (WHORF, 1979, p.235 n.t.)²¹

Novamente nos deparamos com a mesma condição de apesar da formação estrutural sintática e morfológica próxima no ponto mais essencial da construção frasal, o ponto de maior diferença está na questão da semântica. A análise destas sentenças deriva de

¹⁹ ‘I pull it (something like branch of tree) more open or apart where it forks.’ (...) ‘I have an extra toe forking out like a branch from a normal toe’

²⁰ (3) *ni-kwashkwi-tepe-n-a*
 “I push his head back”

²¹ (4) *ni-kwashk-ho-to*
 “I drop it in the water and it floats”

um desenho deixado por Whorf como referência neste mesmo artigo. Novamente notamos a partícula pronominal *ni-* prefixada, porém desta vez ao termo *kwashkwi* ou *kwashk* (duas formas de um mesmo termo pela descrição de Whorf), tal termo representaria a condição de um embate de forças de ação e reação, aquilo que ocorre quando um ponto de força original é aplicado e recebe uma reação por uma força de resistência natural. O que parece ser a noção da terceira lei de Newton em um único termo. O termo não designa unicamente a pressão aplicada, nem unicamente a força de resistência à primeira força, mas a condição geral. No decorrer da primeira frase vem *-tepe* que indica que o locus é uma cabeça; a partícula *-n*, que já vimos indicar uma ação manual, e a terminação *-a*, que indica que é a causa de enunciado é aplicada em outra pessoa. Já na segunda frase, encontra-se *-ho*, que indica que o locus de *kwashk* é a superfície da água, mais a terminação *-to* que aponta que o enunciado foi causado em algo inanimado. (WHORF, 1971, p.235)

Para a demonstração de seu ponto em uma lógica inversa, Whorf recorre à outra língua, Nootka, do povo nativo-estadunidense conhecido como Nuuchah-nulth que antes de serem invadidos e desterrados viviam na costa da ilha de Vancouver. Dessa vez partindo de termos estruturalmente e intrinsecamente similares em sua língua mãe, Whorf demonstra que uma língua alienígena iria categorizar os termos como quase inconciliáveis em termos morfo-lexicais e semânticos.

- (5) The boat is grounded on the beach
tlih-is-ma
 (WHORF, 1979, p.236)

- (6) The boat is manned by picked man
lash-tskwiq-ista-ma
 (WHORF, 1979, p.236)

Whorf descreve ambos os termos em sua língua em puro paralelo linguístico estrutural como: o barco está *x*(ado) à preposição *y*. Portanto, quem assume que a sua língua reflete uma lógica natural e universal, ainda pode resumir de forma ainda mais categórica a estrutura como: *A* está como *x* em relação de *y*. Ou melhor: $fA = xRy$. O linguista irá escrever que tal formulação de ordenação lógica gera, indiscutivelmente, frutíferas técnicas e valores internos, porém o que nunca pode se perder de vista é que tais valores e lógicas são dependentes da língua materna escolhida, o que está mais que longe de ser universal. Na estrutura sintática nootka se percebe na primeira frase I-II-*ma* e na segunda III-IV-V-*ma*, sendo que este *-ma* nem se refere especificamente ao barco, mas sim a terminação da terceira

pessoa no indicativo, seguindo as possíveis categorias análogas da gramática indoeuropeia. O termo *tlih-* designa um termo de movimento vetorizado, ou um movimento que demonstra um contorno de deslocamento como o que a canoa, ou outro objeto semelhante, causa na superfície do rio. Para Whorf *tlih-* pode ser análogo à viajar em, ou como, uma canoa. Porém não somente o movimento é descrito neste termo, porém uma única posição de tal movimento, mesmo que inato e inerte, já o categoriza como tal. O termo *tlih-* não poderia ser enclausurado em nosso conceito de “coisa”, perante a descrição do linguista, mas se aproxima muito mais do conceito físico de vetor. Já o termo subsequente, *-is*, indica que está na praia. (WHORF, 1971, p.235, 236)

O termo *lash-*, para Whorf, indica em Nootka a ideia de escolher, selecionar; e o termo *tskwiq-* seria o resultado dessa escolha, os que remanesceram ao processo implicado. Já o termo *ista-* tem o sentido daqueles que estão *em* uma canoa (ou objeto análogo à canoa, como um barco) como tripulação ou passageiro. Significando assim a primeira frase numa tradução mais literalista dada pelo autor: “está na praia num evento de única posição do estado de mover-se como canoa/barco”, e a segunda frase: “um evento em processo que envolve passageiros/tripulantes de uma canoa/barco selecionados”. (WHORF, 1971, p.236 n.t.²²)

Contrariando uma das, ainda não postuladas, regras da gramática universal; Whorf afirma a incapacidade de honestidade linguística perante a língua nootka caso haja um recorte do ato de fala em sujeito e predicado. Para o linguista não há partes do discurso na lógica Nootka, somente a sentença em si que trata de um evento ou um complexo-de-evento (evento do evento). Para explicar um evento/sentença simples, Whorf usa:

- (7) *Timsh-ya-'is-litaitl-ma*
He invites people to a feast
(WHORF, 1979, p.242)

Na descrição whorfiana da sentença Nootka o evento de cozinhar ou ferver é a abertura da sentença, *Tl'imsh-*, seguida de *-ya* que indica o resultado/consequência do evento, que precede *-is* que representaria a ideia de comer; logo em sequência vem *-ita* que indicaria algo como: aqueles que fazem, no caso da sentença seria algo como os comedores da comida cozida/fervida; logo depois vem *-itl* que indica um direcionamento para, e por fim *-ma* que já

²² it is on the beach pointwise as an event of canoe motion (...) It means that the whole event involving picked ones and boat's crew is in process.

foi descrito anteriormente como uma partícula indicativa da terceira pessoa. Traduzindo de forma bruta: Alguém se direciona (convida) comedores de comida cozida/fervida. (WHORF, 1971, p.242)

Whorf afirma que a técnica inglesa de fala reside no contraste ativo de substantivo (coisas) e suas ações/estados (verbos), porém o que necessita ser sublinhado é que tais categorias ainda são artificiais e sintéticas, há uma ideologia por trás do que se entenderia como “lógica comum”, ou até mesmo tem sido tratado como “razão universal”, um recorte da natureza que dissocia “sujeito de predicado, ator e ação, coisas e relações entre as coisas, objetos e seus atributos, quantidades e operações”²³. Desde os auto-denominados “criadores” ou até “descobridores” da razão, os gregos, em especial Aristóteles, tal dicotomia foi sacralizada como a própria base da lei da lógica e razão. Isso especialmente se manifestava na linguagem nativa deles, tal ideologia da natureza, e recorte do cosmos, arraigada nas noções gramaticais onde há uma interdependência entre as classes que não permitem a existência de uma sem a outra. (WHORF, 1971, p.241).

O linguista define uma terminologia didática para explicar uma analogia do que diferencia o funcionamento da linguagem materna dele, e a que ele nota nas línguas indígenas shawnee e nootka. Para Whorf, a linguagem inglesa em suas combinações sintáticas funciona mais como uma função mecânica; enquanto as combinações sintáticas das línguas shawnee e nootka lembram mais as funções químicas. Um motor depende especialmente da função mecânica, pois sua ideia é baseada no acionamento de peças por meio de outras peças muito mais do que na substância aparente do material das peças em si. Já em um composto químico os ingredientes precisam de um dado equilíbrio para se atingir resultados que excedem um estado físico de caldo plasmático, podendo definir um estado tão amplo em formas desde uma horta de cristais até uma grande névoa esfumada. A língua inglesa, para Whorf tem um caráter léxico que visa muito mais a utilidade imediata, já as línguas nativo americanas estudadas demonstram um modo de combinação e manifestação de suas misturas ainda não previsto em nossa forma de lógica. Seu cunho polissintético auxilia a notar sua análise minuciosa da natureza de tudo, algo notável em suas recombinações multifacetadas de elementos in-analogáveis em nosso léxico. (WHORF, 1971, p. 236, 237).

2.1. Relativismo linguístico como movimento de revolta e resistência acadêmica.

²³ “subject and predicate, actor and action, things and relations between things, objects and their attributes, quantities and operations.” (WHORF, 1971, p.241)

Vindo de uma tradição que envolve muitos precursores, como Humboldt, Boas, e seu professor Sapir, Benjamin Lee Whorf (1897-1941), antropólogo e linguista, veio a se tornar o maior representante do que ficou conhecido como relatividade linguística. Muitos, pelo medo da dissensão humana que a Segunda Grande Guerra trouxe sobre a “humanidade”, buscaram minar toda forma de relativismo dentro da academia, temendo que se não encontrássemos um firme sentimento de união humana o niilismo imperaria sobre os corações fragilizados. Para isso as ciências foram mergulhadas numa onda de racionalismo universalista, numa tentativa de se prevenir contra o perigo de um novo Nazismo, de uma nova onda de totalitarismos (SCHULTZ, 1990, p.4). O que Aimé Césaire nos lembra é que houve uma barbárie desumana nesta época, porém a barbárie suprema foi que a Europa antes de ser vítima do veneno nazista foi seu cúmplice, tolerou todos os princípios norteadores dessa ideologia. Além de tolerar, simpatizou, se silenciou, legitimou e amou seu próprio modelo de nazismo que todas nações aplicavam há séculos com os povos não europeus (CÉSAIRE, 2020, p. 18). “No fundo do capitalismo, ansioso por sobreviver há Hitler.” (CÉSAIRE, 2020, p. 19).

O racionalismo universalista parte de um pressuposto que a academia fez o milagre de ter feito um deus, criado *ex nihilo* um lugar de fala neutro, onde seus habitantes poderiam gerar análises com opiniões também *ex nihilo*, sem a influência de sua língua, raça, gênero, classe, orientação sexual. Lélia Gonzalez chama tal abordagem falaciosa, usada para manutenção do poder dos já poderosos, de “racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante e branco” (GONZALEZ, 2020, p.142). Por conta da Guerra, pela primeira vez na história uma legião de homens brancos europeus colonizadores foi obrigada a sofrer uma parcela da opressão que uma mulher latino-americana colonizada nunca teve a escolha de parar de sofrer desde séculos atrás e décadas depois. Insegurança alimentar, instabilidade econômica, gentrificação de suas moradias, pobreza, violência cultural, abusos, etnocídios, um profundo medo, e a ameaça constante pelo poder militar de uma “nação” alheia. A dó eterna da destrutividade alemã em continentes nunca foi replicada a condições análogas a esses mesmo sistema para as povos exterminados parceladamente em sua exploração.

Sim, valeria a pena estudar, clinicamente, em detalhes, os passos de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista e muito cristão do século XX que ele carrega consigo um Hitler sem saber, que Hitler *vive nele*, que Hitler é seu *demônio*, que se ele o vitupera, é por falta de lógica e, no fundo, o que ele não perdoa em Hitler não é o crime em si, *o crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o *homem branco*, é a humilhação do *homem branco*, é de haver aplicado à Europa os procedimentos colonialistas que atingiam até então apenas os árabes da Argélia, os *coolies* da Índia e os negros da África (CÉSAIRE, 2020, p.18)

O ato colonizador é um desejo de negação da multiplicidade de humanidades. Um ato de destruição da diversidade dos ecossistemas da antropologia humana. Na relatividade linguística se propõe uma visão que restaura a percepção de toda a variedade heterogênea de línguas humanas carrega a variedade heterogênea de “realidades autossustentadas na compreensão e avaliação do mundo que os falantes constroem dentro de um processo de identidade” (TEILLIER; LLANQUINAO; SALAMANCA, 2016, p. 145). Whorf sem sombra de dúvidas causa dissensão em muitas ciências, suas ideias e textos têm sido debatidos há mais de 70 anos em campos das ciências humanas incansavelmente. Porém algo é indiscutível, um acadêmico que escrevia como escrevia, para onde escrevia, sobre o que ele escrevia, não tinha como passar despercebido pelos intelectuais de sua época (SCHULTZ, 1990, p.8).

Whorf nunca viu suas ideias como uma hipótese, como tem sido referida academicamente, mas como um princípio geral (ENFIELD, 2002, p.19; HILL, MANNHEIM 1992; LEE, 1996, WHORF, 1971, p.214). Dividida em duas direções vetorialmente opostas, suas descobertas sofreram de um reducionismo brutal e receberam uma outra nomenclatura: “hipótese Sapir-Whorf”, separada em: uma versão forte, que carregaria conotações deterministas e paradoxais que minariam sua aceitação, como o dilema da intraduzibilidade (pois se cada língua é infinitamente distinta da outra, seria também infinitamente distante, sendo portanto uma prisão mental para seu falante); e uma versão fraca, que afirmaria que a cultura tem uma influência nas regras linguísticas da comunidade, sendo insossa e sem consequências significativas para a ciência além de curiosidades (TEILLIER; LANQUINAO; SALAMANCA, 2016, p. 144; ESCALERA, 2012, p. 81; LYONS, 1986, p. 276; DEUTSCHER, 2010, p. 130, DE PAULA, 2014, p.113).

Tais divisões não são naturais as ideias de Whorf, e foram embrionariamente formuladas por Carolls (1956), quem formulou o chamado “canon whorfiano” editando, reunindo e escrevendo o prefácio da obra *Language, Thought and Reality* em nome de Whorf, com a finalidade de dar maior credibilidade científica para o linguista no meio acadêmico, porém desviando-se dos objetivos de Whorf (SCHULTZ, 1990, p.12). Alford (1956, *apud* SCHULTZ, 1990) argumenta que Carolls tentou tornar mais palatável aos acadêmicos da época as provocativas e ousadas ideias do princípio da relatividade, assim formulando a chamada versão fraca, porém quando os intelectuais ofendidos pela perspectiva altamente

crítica do linguista foram a Whorf e não encontraram a eufemização de Carolls a condenaram por os condenar, declarando-a determinista, surgindo a versão forte (p. 489).

A antropóloga Emily Schultz, buscando recontextualizar Whorf em seu tempo e modo de escrita cria a obra *Dialogue at the Margins: Whorf, Bakhtin and Linguistic Relativity* afirmando que a chave para o entendimento está na estilística dos textos, demonstrando que o linguista traz uma prosa subjacente nas pesquisas com personagens polifônicos e extremamente necessários para o enredo geral que o autor prepara (SCHULTZ, 1990, p. 6-7).

Benjamin Lee Whorf teria criado uma personagem para seus leitores, outra para seu herói (nos termos bakhtinianos), e uma imagem do autor escondida além da visão. Seu texto sendo uma pesquisa acadêmica não deixa de trazer elementos de uma prosa cômica pela estilização paródica de sua linguagem (SCHULTZ, 1990, p. 60). E a agonia dos intérpretes, em parte se deve a isso, a “reverência e o ridículo são simultâneos”⁴⁰, o linguista decide fazer isso com sua ciência, com os cientistas, e consigo mesmo (SCHULTZ, p. 62 n.t.).

Emily Schultz divide, sinteticamente, três etapas do trabalho de Whorf. A primeira, direcionada aos seus leitores positivistas, que precisavam ser convencidos que tinha o mesmo ponto de vista ao montar um relato científico aceitável a seus padrões para passar despercebido por seus preconceitos intelectuais. É criado uma imagem monológica, determinística e reducionista, assim como o positivismo pregava, e neste mesmo modo argumentando que a língua moldava seus pensamentos os aprisionando (SCHULTZ, 1990, p. 62). Entretanto, na segunda etapa, quebra-se o molde e é declarado um meio de liberdade do determinismo positivista pela construção de uma contra-imagem, feita pelas línguas “primitivas”, especialmente o Hopi, língua indígena que foi dedicada maior parcela de sua pesquisa, em sua constante divergência do inglês (SCHULTZ, 1990, p. 63).

E como cartada final, sua estilística se volta para a imagem do autor, que nunca mostrou seu rosto abertamente, e somente dava vozes a outros sem deixar a sua soar, mas que agora pode ser definida por uma forma de consciência que consegue abranger a língua inglesa e o hopi; podendo, portanto, levar os falantes dessas línguas a se envolver num diálogo (SCHULTZ, 1990, p. 63).

Os estadunidenses, especialmente da época de Whorf, resistiam fortemente a qualquer ideia que lhes soasse que existe algo fora de seu controle, como a língua(gem), ou mesmo a classe econômica, e que elas alterariam sua percepção da realidade (SCHULTZ, 1990, p. 23). Achavam também de forma paradoxal que todos na América então deviam falar inglês.

A complacência a um monolingüismo estadunidense, na verdade, talvez o fator antecedente

mais poderoso que explica o impacto dos textos de Whorf no público estadunidense, especialmente o impacto daqueles textos nos quais os refinamentos gramaticais de um idioma nativo americano são celebrados e considerados superiores ao inglês. (SCHULTZ, 1990, p. 24 n.t.)³⁷

Assim, muitos cientistas linguistas e antropólogos lutaram ferozmente para convencer a academia de que essa não era uma boa ideia. Queriam, em nome da “liberdade”, que o inglês fosse a única língua. Porém Whorf teve que convencer seus leitores quebrando sua falsa consciência de liberdade total assegurada por sua língua, mostrando a real censura linguística advinda das categorias cryptotípicas em que sua língua(gem) estava imersa: primeiramente, atrelando a liberdade de pensamento e lógica de seus falantes a sua forma linguística; e, posteriormente, mostrando-a como deficiente em muitos sentidos (SCHULTZ, 1990, p. 24)

A luta de Whorf contra a academia se fazia numa estratégia minuciosa de se deparar irreparável e inescapavelmente de seu reflexo ridículo. O quanto sua arrogância e altivez os tornava indefensáveis, sem uma nítida e declarada opção por sua insensibilidade e totalitarismo. Ainda mais do que na época de Whorf, a diversidade, não somente linguística, tem sido tratada como um problema a ser resolvido, um empecilho contra o avanço imperial, como há milênios tem sido (SCHULTZ, 1990, p. 23). Porém os povos marginalizados, colonizados e proletarianizados tem uma vantagem no novo arranjo social, cada dia mais consciente e menos alienado do processo que gerou e pariu o deformado mundo contemporâneo: se tem ficado mais nítida a mentira burguesa, a mentira colonial, e se mentem é porque são frágeis (CÉSAIRE, 2020, p.10).

Na incessante busca estadunidense de monopolizar a razão, a ciência, os universais humanos, a moral e a lógica por meio da monopolização da língua, muitas vozes periféricas tem se interposto, como Whorf o fez ao minar a ontologia indoeuropeia expressa em sua língua, sublinhando cada uma de suas incapacidades e limitações intransponíveis, enquanto glorificava ontologias alternativas dos povos colonizados e brutalizados pela ciência (SCHULTZ, 1990, p.23, 75; HANDLER, 1985, p.176).

A pesquisa de Whorf onde o conceito das limitações intrínsecas das línguas indoeuropeias é explorado é *The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language*. Em um subcapítulo onde Whorf decide lidar com as noções comparativas de substantivos de quantidades físicas nas línguas indoeuropeias e hopi é dito que haveria duas classes comuns em nossa lógica: substantivos individuais e substantivos de massa (WHORF, 1979, p. 140). Os substantivos individuais são caracterizados por ter uma forma delineada e lidar especialmente com uma forma delimitada: árvore, peixe, pássaro, rio, inseto, canoa, janela,

pessoa; o que difere dos substantivos de massa, estes teriam uma noção de substância não delimitada: granito, água, tinta, carne, vidro, ferro, madeira, neve, café. Nas línguas indoeuropeias se identifica uma necessidade de delimitação implícita ou explícita para toda substância. O material precisa receber uma delimitação, uma forma, para ser individualizado, como: pedaço de madeira, copo de água, xícara de café, mesa de granito, balde de tinta. Se nota que ao lidar com os substantivos de receptáculo dos substantivos de massa se faz necessário uma partícula que indica que se contém a substância material, no português brasileiro “de”, e no inglês de Whorf “of”. E tal substantivo de receptáculo pode em si sugerir implicitamente o conteúdo, como falar: “copo, xícara, balde, pedaço, bloco”, todos são caracterizados pela pressuposição de uma substância. A filosofia de funcionamento interno precisa do binomismo de forma e conteúdo (WHORF, 1979, p. 141). Para nós pode-se haver a manifestação de formas (receptáculos) sem conteúdo, mas é inconcebível a ideia de conteúdos (substâncias) sem forma.

O que falta à percepção linguística de quem parte desta filosofia é a consciência da não universalidade dessa ideia, mesmo que seja metafisicamente ilógica para si. É pelo nosso hábito linguístico que somos forçados a conceptualizar a natureza de coisas físicas na descrição baseada em item amórfico mais sua forma. Porém a língua ameríndia hopi não cumpre tal fórmula. Todos termos que se referem a coisas não possuem uma subclasse que se aproxime dos substantivos de massa, todos seus termos já possuem ideias individualizantes cabendo singulares e plurais sem a pressuposição de receptáculos. Mesmo possuindo indefinição, nunca uma falta de contornos e tamanhos. “Em declarações específicas, 'água' significa uma certa massa ou quantidade de água, não o que chamamos de 'a substância água'. A generalidade da declaração é transmitida por meio do verbo ou predador, não do substantivo.” (WHORF, 1979, p.141, n.t.²⁴). Porém há outra definição que a língua hopi faz no termo água: *ka•yi* se referiria a quantidades menores, mais “domesticada”, tranquila e maleável; já *pa•he* implicaria uma quantidade maior, mais selvagem, correntes vivas da água; ambos os termos tem uma distinção semântica essencial e fenomenológica e dificilmente seriam intercambiáveis (WHORF, 1979, p.142).

Whorf ainda ataca, usando essa mesma base, uma outra instituição que sustenta todo o fundamento da metafísica “universal”. O tempo. Destacando a incapacidade que temos de descrição de qualquer aspecto não físico longe de fórmulas descritivas físicas, a ontologia

²⁴ In specific statements, 'water' means one certain mass or quantity of water, not what we call 'the substance water.' Generality of statement is conveyed through the verb or predicator, not the noun

indoeuropeia se vê minada. Da mesma forma que falamos estar “no chão”, “no quarto”, “na biblioteca”, “na rua”, descrevemos estar “no verão”, “no inverno”, “na primavera”. Conceitos de fases cíclicas como dias, meses, estações, se tornam objetificáveis, a ponto de serem pluralizados, numerados. A noção da experiência da passagem do fluxo do tempo é sujeita a descrição da capitalização do tempo. Dias, meses, horas, anos, estações, minutos, tudo foi recortado de seu fluxo contínuo para se tornarem blocos monolíticos, e serem tão quantificáveis quanto notas de dinheiro. Acumulados, perdidos, desperdiçados, economizados, ganhos. “Somente pela imaginação tal fase cíclica pode ser colocada ao lado de outra e outra na forma de uma configuração espacial (isto é, visualmente percebida).” (WHORF, 1979, p.142, n.t.²⁵).

Lakoff e Johnson irá salientar em *Metaphors we live by* que não há nada que possa expressar melhor a ontologia cultural que as metáforas de sua língua, pois ali o modo de recorte que a língua faz da experiência humana está explicitada numa fórmula intrínseca ao ser que habita naquela língua, como seu exemplo mais marcante: “tempo é dinheiro”. Tal ideia que habita no cerne da linguagem e ser contemporâneo não faz seu falante comparar um termo a outro, mas o faz experienciar um conceito sendo o outro: ganhamos tempo, perdemos tempo, poupamos tempo, investimos tempo, economizamos tempo (LAKOFF; JOHNSON, 2003). O entendimento do tempo como um fluxo único e cíclico da passagem gradativa dos momentos é recortado em etapas, singularizadas e, portanto, quantificada, mensurada, e somente assim capitalizadas. O binômio de item amórfico mais forma, supera em poder, pela analogia linguística, até mesmo o tempo, criando uma necessidade de delimitar a substância temporal em *tempos*, como a substância água se delimita por uma forma copo (WHORF, 1979).

Porém em hopi, segundo Whorf, teríamos o dado diagrama abaixo (Figura 1). Nos cinco atos de fala e situações propostas não é expresso diferença alguma em relação a presente, futuro ou passado, mas será sempre obrigado a expressar qual o tipo de validade que aquele que fala pretende que o ato de fala expresse:

- (8) (a) *Wari e Era wari* - reportam um evento
 (b) *Warikn* - expectativa de um evento
 (c) *Warikngwe* - uma constatação de uma generalização/lei sobre um evento
 (WHORF, 1979, p. 217)

²⁵ Only by imagination can such a cyclic phase be set beside another and another in the manner of a spatial (i.e. visually perceived) configuration.

OBJECTIVE FIELD	SPEAKER (SENDER)	HEARER (RECEIVER)	HANDLING OF TOPIC, RUNNING OF THIRD PERSON
SITUATION 1a. 			ENGLISH... "HE IS RUNNING" HOPI... "WARI" (RUNNING, STATEMENT OF FACT)
SITUATION 1b. OBJECTIVE FIELD BLANK DEVOID OF RUNNING			ENGLISH... "HE RAN" HOPI... "WARI" (RUNNING, STATEMENT OF FACT)
SITUATION 2 			ENGLISH... "HE IS RUNNING" HOPI... "WARI" (RUNNING, STATEMENT OF FACT)
SITUATION 3 OBJECTIVE FIELD BLANK			ENGLISH... "HE RAN" HOPI... "ERA WARI" (RUNNING, STATEMENT OF FACT FROM MEMORY)
SITUATION 4 OBJECTIVE FIELD BLANK			ENGLISH... "HE WILL RUN" HOPI... "WARIKNI" (RUNNING, STATEMENT OF EXPECTATION)
SITUATION 5 OBJECTIVE FIELD BLANK			ENGLISH... "HE RUNS" (E.G. ON THE TRACK TEAM) HOPI... "WARIKNGWE" (RUNNING, STATEMENT OF LAW)

Figure 11. Contrast between a "temporal" language (English) and a "timeless" language (Hopi). What are to English differences of time are to Hopi differences in the kind of validity.

Figura 1. (WHORF, 1979, p.213)

Na situação 1 desenhada na Figura 1 há uma divisão entre 1a., 1b. e 2, que usam a mesma palavra em hopi, *Wari*, na aproximação analógica para a língua de Whorf seriam traduzidas em dois *tempos*: "ele está correndo", e "ele correu", ambos lidam com o mesmo campo objetivo porém em "*tempos*" diferentes, e não há marcação morfológica, sintática ou semântica alguma, pois o que é assegurado nesta categoria é o ato de reportar, sendo até a situação 1b. e 2 semelhantes no fato do interlocutor receptor não presenciar o ato reportado. Já o caso da situação 3, ainda se mantém na categoria de relato, porém o elemento *Era* antes de *Wari* indica que o interlocutor emissor está a reportar um fato de sua memória. O que fica evidenciado com excepcionalidade é a indiferença que a língua hopi lida com o tempo na expressão da enunciação do fato. As situações 4 (*Warikni*) e 5 (*Warikngwe*) evidenciam mais

ainda que a marcação morfológica e semântica do termo *Wari* se basearia na experiência do fato. (WHORF, 1979, p.217).

Refletindo sobre o uso de termos análogos a ideias “temporais” Whorf dirá que tudo que se é abstraído como uma singularização do conceito de Tempo em “um tempo” (como uma etapa), como: manhã, inverno, noite, teria uma aproximação analógica maior da categoria indoeuropeia de advérbio do que de substantivo. Na realidade, seriam uma categoria formal do discurso por si só, distinta e a parte de outras categorias análogas a substantivos, verbo e até outros “advérbios” em Hopi. Os conceitos que seriam vistos como “*temporais*” não caberiam em noções objetificantes, como “na manhã”, que pressupõe a manhã como um lugar como “na casa”, “no apartamento”, “no trabalho”, em vez de “de manhã”, num sentido de “enquanto a fase da manhã está se manifestando”, portanto não seria gramatical dizer “esta manhã”, mas sim “está manhã”. Não há objetificação, como se o evento fosse uma região espacial, nem a quantificação seria cabível, como “daqui duas manhãs”. Este modo de recorte da natureza seria anti-natural, pois o tempo é experienciado como uma eterna passagem sucessiva de eventos (WHORF, 1979, p.143).

A declaração constante do linguista de hopi ser uma língua sem tempo (“*timeless*”) deriva muito mais de sua estilística afrontosa aos intelectuais de sua época do que de uma negação da experiência temporal humana (SCHULTZ, 1990, p. 76). Enquanto Whorf dedicava sua escrita e pesquisas para de uma forma literária de conduzir a academia a, inescapavelmente e inesperadamente, rir de sua própria sátira, destacava o quão ilógico era a lógica ocidental e o quão limitante a gramática tão beatificada das línguas indoeuropeias eram (SCHULTZ, 1990, p. 75).

Enquanto a classificação de primitivas imperava para tudo que não era europeu, como as línguas, se formula uma nova crítica, todo esse processo de colonização acentua, desperta, e ressalta fortemente o pior do colonizador. Parafraseando Césaire (2020): antes de qualquer continuidade de estudos sobre qualquer área da auto-declarada ciência, é necessário ler o seu contexto colonial e brutalizar a imagem do colonizador, assim como seus métodos de manutenção de privilégios, que para isto esteve disposto a usar das violências mais desmedidas e desumanizantes da história humana, banhada em um ódio racial, batizada num pacto silencioso por milhões de brancos, e toda vez que um território indígena é invadida como em Tenondé Porã, todo corpo indígena invadido e morto por garimpeiros como da criança de 12 anos Yanomami, toda terra e pessoas envenenadas por mercúrio como em Aracaça, todas as vidas perdidas pelo abuso dos rios como foi o Watu, todas trucidações de

mundos pelo racismo ambiental e gentrificação de povos periféricos como em Petrópolis, toda chacina realizada e omitida pela polícia na favela como em Jacarezinho, todo assassinato realizado para conter a insurgência dos povos marginalizados contra seus algózes como foi o de Marielle Franco²⁶, há uma regressão universal e imensurável, um veneno torpe Europeu que corre nas veias da América (CÉSAIRE, 2020, p.17). Academicamente, a necessidade de uma monocultura humana revela sintomas da doença colonial, e a grande pergunta continua sendo a de Krenak: por que ainda sonhamos fazer parte desse clubinho exclusivista que se autodeclara “humanidade”, e que só nos limita a capacidade de sensações, imaginação e criatividade ao assassinar outras possibilidades de experienciar a jornada de sermos humanos? (KRENAK, 2019, p.14).

O entendimento do conceito de tempo está inerentemente relacionado a uma divisão tripartida de “tempos” como futuro, presente e pretérito para o mundo ocidental. Em um sistema amalgamado é objetificado uma experiência subjetiva que nos impede de imaginar a complexidade do tempo enquanto uma unidade estendida ininterruptamente (WHORF, 1979, p.143). Na ausência de tempos verbais a necessidade de indicadores de assertividade entra em jogo, onde o ato de reportar um evento seria traduzida como um passado ou presente, a expectativa de um evento seria um futuro, e a declaração nômica corresponderia algo próximo do infinitivo na gramática brasileira, todos esses “verbos” e construções sintáticas tendo seu real paradigma não no sujeito reportado, mas na experiência do interlocutor emissor (WHORF, 1979, p.144). O linguista escreve:

Estamos inclinados a pensar na linguagem simplesmente como uma técnica de expressão, e não perceber que a linguagem é, antes de tudo, classificação e arranjo do fluxo de experiência sensorial que resulta em uma certa ordem do mundo, um certo segmento do mundo que é facilmente exprimível pelo tipo de meio simbólico que a linguagem emprega. (WHORF, 1979, p.55 n.t.²⁷)

A deficiência de nossa capacidade de argumentação e conceituação de experiências sem a materialização quantificável e objetificação da abstração reitera tal ideia:

Eu “pego” a “linha” dos argumentos do outro, mas se seu “nível” está “muito acima” do meu, minha atenção pode “vaguear” e “se perder” com o “desvio” dele, então quando ele “chega” a esse “ponto” nós diferimos “amplamente” nossas “visões”, sendo de fato tão

²⁶ Todos os fatos mencionados aconteceram entre os anos de 2015 até 2022

²⁷ We are inclined to think of language simply as a technique of expression, and not to realize that language first of all is classification and arrangement of the stream of sensory experience which results in a certain world-order, a certain segment of the world that is easily expressible by the type of symbolic means that language employs. (WHORF, 1979, p.55)

“distantes” que as “coisas” que ele me diz “aparentam” “muito” arbitrárias, ou mesmo “muita” idiotice! (WHORF, 1979, p.146 n.t.²⁸)

Tal caráter de materialização de conceitos abstratos por representações concretas ser algo imperceptível e natural reafirma que:

Toda língua contém termos que chegaram a atingir o âmbito cósmico de referência, que cristalizam em si mesmos os postulados básicos de uma filosofia não formulada, na qual se expressa o pensamento de um povo, de uma cultura, de uma civilização, até de uma época. Tais são as nossas palavras 'realidade, substância, matéria, causa', e como vimos 'espaço, tempo, passado, presente, futuro'. Tal termo em Hopi é a palavra mais frequentemente traduzida como 'esperança' - *tunatya* - 'está na ação de esperar, ela espera, é esperada, ela pensa ou é pensada com esperança', etc. A maioria das palavras metafísicas em Hopi são verbos, não substantivos como nas línguas européias. (WHORF, 1979, p.61 n.t.²⁹).

Das mais ousadas propostas de Whorf, nenhuma incomodou e desestabilizou os acadêmicos de sua época mais do que a crítica à metafísica propondo a inexistência do tempo enquanto algo capitalizável (SCHULTZ, 1990, p.10). A capacidade de uma linguagem comprometida com o capitalismo (e a dicotomização burguesia/proletariado) reestruturar as noções sociais e comportamentais é sem dúvida uma consequência natural de tais postulados de Whorf. O incômodo de encontrar culturas que denunciam que o tempo não é um capital e que a experiência é superior a sua quantificação é, também, sem dúvida uma ameaça ao poder colonizador.

Não devemos subestimar a velocidade com que o capital é capaz de absorver certas noções para transformá-las em palavras de ordem esvaziadas de seu conteúdo; por que o capital não seria, então capaz de incorporar a ideia de decolonização e decolonialidade? O capital é colonizador, a colônia lhe é consubstancial, e para entender como ela perdura, é preciso se libertar de uma abordagem que enxerga na colônia apenas a forma que lhe foi dada pela Europa no século XIX e não confundir colonização com colonialismo. Nesse sentido, a distinção que faz Peter Ekeh é útil: a colonização é um processo/movimento, um movimento social total cuja perpetuação se explica pela persistência das formações sociais resultantes dessas sequências (VERGÈS, 2019, p. 41)

Como lidar, portanto, com a constelação múltipla de possibilidades e alternativas sistêmicas à monocultura que essa multitude de universos traria? Como Césaire (2020) já havia denunciado, o calcanhar de Aquiles da noção colonial é a nítida e ineludível visão que sua exclusividade epistêmica é uma mentira, como então ela perdura tão inoxidável ao tempo?

²⁸ I ‘grasp’ the ‘thread’ of another’s arguments, but if its ‘level’ is ‘over my head’ my attention may ‘wander’ and ‘lose touch’ with the ‘drift’ of it, so that when he ‘comes’ to this ‘point’ we differ ‘widely’, our ‘views’ being indeed so ‘far apart’ that the ‘things’ he says ‘appear’ ‘much’ too arbitrary, or even ‘a lot’ of nonsense!”

²⁹ Every language contains terms that have come to attain cosmic scope of reference, that crystallize in themselves the basic postulates of an unformulated philosophy, in which is couched the thought of a people, a culture, a civilization, even of an era. Such are our words 'reality, substance, matter, cause,' and as we have seen 'space, time, past, present, future.' Such a term in Hopi is the word most often translated 'hope' - *tunatya* - 'it is in the action of hoping, it hopes, it is hoped for, it thinks or is thought of with hope,' etc. Most metaphysical words in Hopi are verbs, not nouns as in European languages.

Para o sociólogo argentino Walter Mignolo em territórios marcados pela experiência colonial existiria hoje uma «ética discursiva» neoliberal que argumenta em favor do reconhecimento da diferença e da inclusão do outro, com uma benevolência que sugere que aqueles a serem incluídos não têm muito a dizer sobre a forma como são reconhecidos e incluídos (MIGNOLO, 2008). A “tolerância à diversidade” restituiria a secular história de usurpações imputadas aos grupos hierarquicamente posicionados em condição de inferioridade. (PONSO, 2018, p. 1520)

Porém tolerar não deixa de ser uma forma de violência, pois não proíbe e extermina, mas não válida como igual, renegando a uma semi-existência, em outros termos: uma vivência marginal. Isso enquanto se promete uma plenitude existencial somente pela lógica colonial:

Como manifestação da conquista a invasão cultural conduz à inautenticidade do ser dos invadidos. O seu programa responde ao quadro valorativo de seus atores, a seus padrões, a suas finalidades (...). Uma condição básica ao êxito da invasão cultural é o conhecimento por parte dos invadidos de sua inferioridade intrínseca. (...) Quanto mais se acentua a invasão, alienando o ser da cultura e o ser dos invadidos, mais estes quererão parecer com aqueles: andar como aqueles, vestir à sua maneira, falar a seu modo. (FREIRE, 2005, p. 174-175)

Martin Haspelmath em *Pre-establish categories don't exist: consequences for language description and typology* alerta linguistas sobre o grande perigo, quase nada discutido, de se descrever, analisar ou comparar uma língua por meio de categorias que a precedem. Abordar uma língua levando consigo caixas conceituais pré-feitas em outra cultura traz uma visão comprometida a ver somente o que lhe é conhecido, e até desregular a língua descrita ou comparada para caber em tais categorias (HASPELMATH, 2007, p.2). Há uma pressuposição de universalidade dessas categorias em sua tentativa de aplicação como chave mestra em todas as gramáticas, o que para a escola chomskyana é coerente, porém o pesquisador adverte que até métodos que não compactuam com sua ideologia racionalista se contradizem *per se* ao partir desse pressuposto; linguistas desde o princípio do século 20 tem se tornado conscientes que as categorias das línguas são particulares a cada língua, a ponto de Boas e seus seguidores notarem divergências tão radicais nas categorias das línguas que estudavam que ensinavam seus estudantes a não criar postulado algum de como se devia descrever uma língua (HASPELMATH, 2007, p.3; BOAS, 1911). Whorf cria também um grande alerta para tal questão ao escrever: “A tendência muito natural de usar termos derivados da gramática tradicional, como verbo, substantivo, adjetivo, voz passiva, na descrição de línguas fora do indo-europeu está repleta de graves possibilidades de mal-entendidos.” (WHORF, 1979, p.87)

Para nossa cultura, europeizada pela forma de fazer ciência, as formulações do campo do “lógico” e “exato”, baseado em formulações matemáticas receberam a reputação de lidar com a ordenação de tudo que há, como de um pensamento puro objetivo, e que de certa forma diferentes línguas poderiam significar métodos essencialmente paralelos de expressão dessa racionalidade com divergências mínimas, portanto o sistema filosófico intrínseco a cultura, a matemática e outras ciências seriam sempre vistas como causa e não resultado da lógica linguística da língua (WHORF, 1979, p.208). Porém Whorf desconstrói tal conceito pelo princípio da relatividade, ao questionar a base gramatical mínima, a total polarização das palavras e termos em duas categorias principais: substantivos e verbos. “Nossa linguagem nos dá, assim, uma divisão bipolar da natureza. Mas a própria natureza não é assim polarizada” (WHORF, 1979, p.215, n.t.³⁰). Para questionar quais são os parâmetros e limites dessa dicotomia o linguista problematiza a noção de verbo enquanto um evento de curta duração ou a articulação de um nome (como: correr, acertar, queimar, ir, lançar, dançar), porém por que então “punho”, “relâmpago”, “faísca”, “onda”, “flama”, “emoção”, “barulho”, são substantivos? Se a ideia de um substantivo é relacionada com uma substância, que pressupõe portanto uma constância e consistência, como eventos de longa e estável duração (como: pessoa, beleza, cadeira, violão, amor, pedra, lar, rio, pássaro), por que então “manter”, “projetar”, “continuar”, “persistir”, “crescer”, “habitar” são verbos? (WHORF, 1979, p.215).

Ver-se-á que um "evento" para nós significa "o que nossa linguagem classifica como um verbo" ou algo análogo a ele. E descobrir-se-á que não é possível definir "acontecimento, coisa, objeto, relação" e assim por diante, a partir da natureza, mas que os define sempre envolve um retorno tortuoso às categorias gramaticais da linguagem do definidor. (WHORF, 1979, p.215 n.t.³¹)

Whorf ainda vai mais além explicando que essas categorias ainda são alteradas na gramática hopi e nootka. “Relâmpago”, “onda”, “chama”, “nuvem”, “tempestade”, estariam muito mais análogas à verbos em hopi do que a substantivos, pois são muito mais eventos do que coisas. Já em nootka todas as palavras teriam uma aproximação análoga a verbos, pois a divisão entre eventos e coisas não faz parte da “metafísica” da língua, causando assim a noção de que em vez de “casa”, se pensaria “a casa ocorre”, tanto quanto uma chama ocorre em vez de ser. (WHORF, 1979, p.215, 216).

³⁰ Our language thus gives us a bipolar division of nature. But nature herself is not thus polarized

³¹ It will be found that an "event" to us means "what our language classes as a verb" or something analogized therefrom. And it will be found that it is not possible to define 'event, thing, object, relationship,' and so on, from nature, but that to define them always involves a circuitous return to the grammatical categories of the definer's language.

Um exemplo da grande variabilidade de categorias numa construção sintática é também dado por Whorf ao comparar uma mesma descrição de evento em inglês e shawnee:

- (9) *Nipeekwaalakha*
 Eu limpei com uma vareta de limpar armas.
 (WHORF, 1979, p.208, n.t.³²)

Um falante natural do inglês e um falante natural de shawnee presenciando um mesmo evento, reportando uma mesma experiência, seriam levados por suas línguas maternas a ler toda a situação por métodos e modos diferentes. Enquanto a construção morfossintática inglesa abre com o sujeito expresso, seguido do verbo “limpar” e seu predicado junto com o objeto que articula a ação; a construção shawnee não cria termos nem para o ato de limpar ou a presença do instrumento da limpeza. A parte principal da composição polissintética, para o especialista, logo após o pronome prefixado *Ni-*, se dá com *Peekw-* que contempla a ideia de um ponto ou lugar seco, que é alocado pelo próximo termo *-Aalak-* que traz a ideia de um buraco, cavidade ou o fato de algo ser oco, e por fim a ideia central, depois de ganhar um local, ganha um movimento por um instrumento em *-H* que se refere ao uso de uma ferramenta, e para indicar que se está lidando com uma ferramenta inanimada o sufixo *-a* finaliza a frase.

O que Whorf destaca dessa experiência linguística é a necessidade da existência dessas línguas que tanto foram marginalizadas, primitivizadas e reducionalizadas. Pois é por meio destas que a arrogância científica do universalismo é minada. Toda língua carrega consigo algo que o linguista chama de *background character* (que traduzo como “função de cenário/suporte”), o que a torna nunca um objeto de análise ideológica, filosófica, metafísica, ontológica ou epistêmica enquanto gramática, mas o canal para toda e qualquer análise e organização da experiência. Tal noção é a via de introdução ao princípio da relatividade da e na linguística, onde “os observadores não são conduzidos pela mesma evidência física à mesma imagem do universo, a menos que seus planos de fundo linguísticos sejam semelhantes ou possam, de alguma forma, ser calibrada” (WHORF, 1979, p. 214, n.t.³³).

Mas a dificuldade de avaliar uma influência tão ampla é grande por causa de sua função de cenário/suporte, pela dificuldade de nos afastarmos de nossa própria língua, que é um

³² (9) *Nipeekwaalakha*
I clean it (a gun) with the ramrod
 (WHORF, 1979, p.208)

³³ We are thus introduced to a new principle of relativity, which holds that all observers are not led by the same physical evidence to the same picture of the universe, unless their linguistic backgrounds are similar or can in some way be calibrated.”

hábito e um *non est disputandum* cultural, e escrutinar objetivamente. E se tomarmos uma linguagem muito diferente, essa linguagem se torna parte da natureza, e até fazemos com ela o que já fizemos com a natureza. Tendemos a pensar em nossa própria linguagem para examinar a linguagem exótica. Ou achamos a tarefa de desvendar os meandros puramente morfológicos tão gigantescos que parece absorver todo o resto. No entanto, o problema, embora difícil, é viável; e a melhor abordagem é por meio de uma linguagem exótica, pois em seu estudo somos finalmente empurrados, queira ou não, para fora de nossas rotinas. Então descobrimos que as línguas exóticas são um espelho para as nossas. (WHORE, 1979, p. 137, 138, n.t.³⁴)

Contra nossa própria deificação sempre haverá o outro. A universalização de uma gramática como “puramente humana” é a causa e a consequência de uma pobreza imensurável de espírito. Um continente que conseguiu quase se auto-extinguir pela falta de higiene; que explorou e se dedicou a estudar métodos e técnicas para usar a desigualdade como matéria bruta do produto do seu sistema econômico; que depois de criminalizar as religiões orientais que se expandiram em seus territórios decidiu incorporá-las instrumentalizadas para manipulação, alienação e guerra; que invadiu, torturou, manteve e mantém cativo outros seres humanos brutalizados por ameaças econômicas e exploratórias em todos os outros continentes; que gerou e nutriu em seu ventre o Nazismo e diversas vertentes do Totalitarismo, é o mesmo continente que desde o começo da era moderna tem criado as possibilidades de extinção para a raça humana e todos outros seres vivos.

Linguisticamente, não há continente mais pobre que a Europa, tendo só 3% das quase 7000 línguas ainda existentes (SKUTNABB-KANGAS, 2002, p.7). Negar o entendimento, celebração, incentivo e estudo das línguas marginalizadas, especialmente as indígenas, é um crime contra toda a herança humana em sua pluralidade, e contra a biodiversidade que está intrinsecamente ligada e correlacionada simetricamente com a diversidade cultural (SKUTNABB-KANGAS, 2002, p.13). Dell Hymes (1927 - 2009) é um dos principais linguistas a dedicar sua vida a reformular a ciência da linguagem contemplando as línguas originárias do mundo por essa perspectiva.

Se a linguagem é uma forma de acordo social, algo ou alguém fez surgir as regras e os termos desse acordo, porém no que cabe ao processo posterior será necessário se atentar (1) ao(s) código(s) que articula(ram) o acordo de forma inteligível; (2) aos interlocutores

³⁴ But the difficulty of appraising such a far-reaching influence is great because of its background character, because of the difficulty of standing aside from our own language, which is a habit and a cultural *non est disputandum*, and scrutinizing it objectively. And if we take a very dissimilar language, this language becomes a part of nature, and we even do to it what we have already done to nature. We tend to think in our own language in order to examine the exotic language. Or we find the task of unraveling the purely morphological intricacies so gigantic that it seems to absorb all else. Yet the problem, though difficult, is feasible; and the best approach is through an exotic language, for in its study we are at long last pushed willy-nilly out of our ruts. Then we find that the exotic languages are a mirror held up to our own.

participantes do processo da linguagem (podendo ser de si para si mesmo); (3) ao evento da transmissão, ou ato de fala; (4) os canais por onde esse enunciado é enunciado; (5) uma forma definida do enunciado; (6) o conteúdo e comentário no enunciado; e em cada etapa uma perspectiva que leve em conta os valores próprios da sociedade estudada e uma tentativa de calibragem de *backgrounds* (cenários/suportes), onde as realidades não podem ser colonizantes lendo o outro pelas medidas do “eu” (DE PAULA, 2014, p.116).

Hymes (1974) reafirmando esse ponto, usa de exemplo de um ancião do povo Ojibwe que trabalhou em parceria, este ouvia as palavras que o trovão dizia durante a tempestade, e via uma pedra que se transformava em humano durante um ritual; o linguista sente-se no dever de pontuar firmemente que para toda e qualquer análise realizada um ponto de vistaêmico e ético deve ser tomado, entendendo que não basta entender o registro do evento e comportamento cultural para linguística, mas o sentimento nativo sobre tal evento e comportamento. Eunice Dias de Paula (2014) afirma que a noção de "objetividade" para a ciência linguística consciente “será sempre intersubjetiva, uma vez que ela comporá não só as considerações do pesquisador, mas também do ponto de vista dos pesquisados” (p.116).

Um signo linguístico é a relação entre a forma linguística e o valor linguístico. Um traço sociolinguístico é a relação entre a forma e um valor sociolinguístico [...] Os sociolinguistas trabalham com o que Sacks chamou de ‘significado situado’, significado mediado e, algumas vezes, transformado pelas regras de fala (HYMES, 1986, p.37)

De Paula (2014), comentando Hymes, afirma que o significado é socialmente construído e mediado, e a relação entre a forma linguística e o valor sociolinguístico tem sido renegada nas perspectivas que não estejam no âmbito da sociolinguística (p.118). Para Hymes toda discussão linguística é, ou devia ser lida como, sociolinguística, pois não haveria um ato linguístico longe ou livre da dimensão cultural que o circunda, e por tanto severas críticas são tecidas aos linguistas que ao longo da história tem negligenciado todo significado social e as relações que a presença da absurda diversidade linguística tem apontado, fazendo com que o estudo da linguagem se baseie em um estudo de um código ou sistema referencial único (exceções notáveis que o linguista menciona são Firth, Jakobson e Sapir, e me sinto na obrigação de adicionar aqui Boas, Humboldt, Nicholas Evans, Kenneth Hale e especialmente Whorf) (HYMES, 1986, p.39; DE PAULA, 2014, p.119). Levando em consideração que há uma diferença entre a nomeação de um evento em uma língua, e o sentimento que o evento remete a um falante específico, o que é apontado é que nomear não é um ato impune de algum tipo de afeto social inato *a priori* de qualquer enunciado.

Novamente reiteramos que todo valor linguístico é um valor sociolinguístico, pois nenhuma língua ou linguista ao analisá-la consegue sair de sua sociedade e devidas valorizações culturais. Whorf parte desse pressuposto, e um dos principais feitos do linguista em vida foi a descrição de alguns dos valores sociolinguísticos da língua hopi. Whorf explica haver nove vozes “verbais” em Hopi, e nove aspectos “verbais”, assim como anuncia também a inexistência de qualquer forma de perfectividade e imperfectividade “verbal”, porém o que mais chama a atenção do linguista para sua descrição formal foi a distinção entre aspectos pontuais ou segmentativos dos “verbos” em hopi (WHORF, 1979, p.51)

O aspecto segmentativo é marcado morfologicamente pela reduplicação final da raiz mais o sufixo *-ta* significaria a ideia de duração, enquanto raiz é denotado o aspecto pontual daquela manifestação, porém quando em sua forma derivada se entende como uma série de repetições de segmentos interconectados daquela mesma manifestação em um fenômeno extenso, tal fenômeno independe de pré-condições espaciais ou temporais (WHORF, 1979, p.51).

Whorf descreve:

(10)	(a) <i>ho''ci</i> é feito um ângulo agudo	<i>hoci'cita</i> é feito um zigzag
	(b) <i>pa''ci</i> é entalhado	<i>paci'cita</i> é serrilhado/dentado
	(c) <i>pī'va</i> é côncavo/convexo	<i>pīva'vata</i> é estendido em ravinas e barrancos
	(d) <i>ca'mi</i> é cortado para dentro a partir da borda	<i>camī'mita</i> é retalhado/franjado ao longo da orla

(WHORF, 1979, p.52 n.t.³⁵)

Nesses fenômenos citados é requerido como lugar de manifestação uma substância sólida ou quase-sólida. “Nesse caso, o intransitivo pontual tem um pouco o caráter de passivo, e o segmentativo mostra o fenômeno multiplicado ao longo de uma dimensão do

³⁵ *ho''ci* it forms a sharp acute angle

hoci'cita it is a zigzag

pa''ci it is notched

paci'cita it is serrated

pī'va it is gullied out

pīva'vata it extends in successive gullies and gulches (said of ground)

ca'mi it is slashed inward from the edge

camī'mita it is fringed, it is slashed into a fringe along edge.

espaço, como a chama de uma vela entre espelhos” (WHORF, 1979, p.52, n.t.³⁶), essa noção gera uma representação em um quadro estático, porém como esse mesmo aspecto se manifestaria se seu campo de manifestação fosse uma substância não-sólida ou móvel (como algo líquido ou com as partículas móveis)? “Nesse caso, uma deformação da substância, tal como é denotada pela raiz, não será uma deformação permanente, mas resultará em uma agitação vibrativa ou pulsativa da substância”, a noção intransitiva e passiva não mais poderá ser análoga perante a mudança da substância da manifestação desse aspecto dos termos, em seu nível pontual como raiz será entendido como um pulso de curta deformação ou distúrbio do *status quo* substancial, enquanto segmentativo será entendido como vibrações que se estendem no espaço em um tempo contínuo (WHORF, 1979, p.52, n.t.³⁷).

- (11) (a) *wa'la*
Se faz uma única onda ou marola
wala'lata
se faz diversas ondas, a agitação do mar
- (b) *nö'ja*
Diversas saídas de uma só vez (aplicado a pessoas/objetos)
nö'ja'jata
saídas em multitudes sucessivas, erupcionar, jorrar (como em uma fonte)
(WHORF, 1979, p.52 n.t.³⁸)

Uma consequência interessante que Whorf denota também é quando tal construção é aplicada na raiz pontual *ta'ho* que seria análoga a ideia de uma curva ondular (no formato de uma onda), quando levada a forma de continuidade segmentativa, *taho'hota*, a manifestação deste evento pode ser em uma substância móvel, sendo aplicada a um movimento da superfície da água, o movimento de uma serpente, ou o chacoalhar de um tecido; porém quando aplicado num campo de manifestação estático representaria um padrão ondular (WHORF, 1979, p.52).

Mas um outro desdobramento curioso que o linguista faz sobre essa categoria gramatical do hopi é quando os eventos descritos lidam com a função de uma força física aplicada, que se denomina em nossa linguagem como torque, sendo que a maior parte das

³⁶ When this is the case the punctual intransitive has somewhat the character of a passive, and the segmentative shows the phenomenon multiplied along one dimension of space, like a candle flame between mirror

³⁷ In that case a deformation of substance such as is denoted by the root will not be a permanent deformation but will result in a vibrative or pulsative agitation of the substance

³⁸ *wa'la* it (e.g. a liquid) makes one wave, gives a slosh

wala'lata it is tossing in waves, it is kicking up a sea

nö'ja several come out (applied to objects and persons)

nö'ja'jata coming out in successive multitudes, it is gushing or spraying out (applied e.g. to a fountain)

raízes que lidam com esse movimento tem a marcação morfológica do sufixo *-ya* (WHORF, 1979, p.53). Alguns exemplos são:

- | | | |
|------|--|---|
| (12) | (a) <i>wa'ya</i>
é chacoalhado uma vez (como um arbusto)
(b) <i>na'ya</i>
é balançado de um lado ao outro
(c) <i>pī•'ya</i>
é feito um único bater de asas
(d) <i>nō'ya</i>
é feito um circuito
(uma rotação axial com um avanço de um arco)
(e) <i>ro'ya</i>
é feito uma rotação
(f) <i>ri'ya</i>
é feito um rápido giro
(WHORF, 1979, p.52, 53 n.t. ³⁹) | <i>waya'yata</i>
está sendo chacoalhado
<i>naya'yata</i>
está sendo balançado
<i>pī•ya'yata</i>
está batendo as asas
<i>nōya'yat</i>
está circulando ao redor

<i>roya'yata</i>
está rodando
<i>riya'yata</i>
está girando/rodopiando |
|------|--|---|

O que compõe a grande riqueza linguística do hopi é como palavras e conceitos sem conexão lexical ou semântica na lógica gramatical das línguas ocidentais são inerentes gramaticalmente e, especialmente, semanticamente nesta língua (WHORF, 1979, p.54).

- | | | |
|------|--|---|
| (13) | (a) <i>tī'li</i>
é levemente sacudido

(b) <i>tī'rī</i>
se recebe um partida repentina
(c) <i>wi'wa</i>
se tropeça em algo, é pego pelas pernas
(d) <i>na'ro</i>
se morde algo duro ou pedregoso
(e) <i>rī'pi</i> | <i>tīli'lita</i>

está vibrando
(como um motor, ou a tremer de um vagão de trem)
<i>tīri'rīta</i>
está tremendo
<i>wiwa'wata</i>
está mancando
<i>naro'rota</i>
está mastigando forçosamente algo duro
<i>rīpi'pita</i> |
|------|--|---|

³⁹ *wa'ya* makes a waving shake (like a small tree shaking)

na'ya makes a sway from one side to the other

pī•'ya makes a flap with a pair of wings

ta'ya makes a racking shake

nō'ya makes a circuit (axial turning combined with advance in an arc)

ro'ya makes a turn or twist

ri'ya makes a quick spin

waya'yata it is shaking

naya'yata it is swaying

pī•ya'yata it is flapping wings

nōya'yata it is circling around

roya'yata it is rotating

riya'yata it is spinning, whirling

se lança um flash de luz	está cintilando, está brilhando
(f) <i>ʔi''wi</i>	<i>ʔiwi 'wita</i>
se incendeia	está queimando
(g) <i>ʔi'mi</i>	<i>ʔimi'mita</i>
se explode, faz como uma arma	está trovejando
(WHORF, 1979, p.54,55 n.t. ⁴⁰)	

Como diferenciar tal fenômeno na língua hopi das construções de expressões em português brasileiro de reduplicação fonética (como: lero lero, blá blá blá, xixi), reduplicação de regência com identidade entre prefixo e preposição (como: continuar com) ou sem regência (recomeçar de novo, subir para cima)? A resposta reside em se tratar da divisão em uma partícula de um evento tido como natural, quebrando a integralidade do evento primário, mas ainda representado como um evento completo e primário e não um trecho de evento maior, e o evento maior em si não como um evento, mas a constância da repetição sucessiva deste evento primário. A natureza ganha um recorte mais milimétrico e uma descrição por uma perspectiva que seria inovadora para nós, mais detalhista, que torna eventos naturais em eventos compostos, mas algo indisfarçavelmente natural e comum à realidade hopi.

Whorf busca reforçar um ponto muito nítido com tal descrição: a língua produz um entendimento e uma organização sensorial da realidade, ou melhor, da experiência de realidade. Mesmo tendendo a ler a língua unicamente como um instrumento de expressão ou comunicação, ela sempre carrega consigo não só uma descrição, mas especialmente uma classificação dos eventos tentando os harmonizar a uma ordem do cosmos específica. “Em outras palavras, a linguagem faz de uma maneira mais grosseira, mas também mais ampla e versátil, a mesma coisa que a ciência faz.” (WHORF, 1979, p.55 n.t.⁴¹).

O linguista encantado por tal descoberta disserta páginas sobre a capacidade de especificidade que tais termos carregam, a visão da realidade que leva em conta noções do

⁴⁰ *tī'rī* he gives a sudden start
tīrī'rīta he is quivering, trembling
wi'wa he trips over something, or is suddenly caught by the legs, like a lassoed horse
wiwa'wata he is stumbling or hobbling along
ja'ro his teeth strike on something hard or gritty, e.g. like food
jaro'rota he is chewing forcibly on something hard
rī'pi it gives a flash
rīpi'pita it is sparkling
ʔi''wi it flames up
ʔiwi 'wita it is flaming
ʔi'mi it explodes, goes off like a gun
ʔimi'mita it is thundering

⁴¹ In other words, language does in a cruder but also in a broader and more versatile way the same thing that science does.

movimento físico e da substância da manifestação. Quando o indigenista afirma: “os hopi realmente têm uma linguagem mais bem equipada para lidar com tais fenômenos vibráteis do que nossa última terminologia científica” (WHORF, 1979, p.55, n.t.⁴²). Ele está numa luta semelhante a de outros linguistas que vieram de uma posição de privilégio masculino, branco e estadunidense (Nicholas Evans, Daniel Everett, e Dell Hymes), de apontar para o que o sub-mundo (literalmente, os que vivem “em baixo” do norte que eles se autodeclararam) já afirmava como forma de resistência: nossa ciência transvê a natureza e o cosmos de um novo jeito.

Ele continua ao declarar: “Isso ocorre simplesmente porque sua linguagem estabelece um contraste geral entre dois tipos de experiência, contraste esse que corresponde a, como nossa ciência descobriu, algo que é onipresente e fundamental por natureza.” (WHORF, 1979, p.55, n.t.⁴³). Nisso Whorf representa uma marca da participação branca no antirracismo, abrindo mão de seus privilégios intelectuais, e reforça uma visão decolonialista ao resgatar os saberes ancestrais das culturas primitivizadas e proletarizadas. Mas, possivelmente, a herança mais revolucionária para o campo linguístico que seus estudos deixaram seja como a antropologia e a linguística se tornam inerentes em toda e qualquer análise realizada em seu material. Sobre essa parceria, Hymes volta a afirmar:

Uma teoria geral da interação entre a língua e a vida social deve englobar as múltiplas relações entre os significados linguísticos e significados sociais. As relações dentro de uma determinada comunidade ou em um repertório pessoal constituem um problema empírico que exige um modo de descrição, ao mesmo tempo, etnográfico e linguístico (HYMES, 1986, p.39)

2.2. A herança de Whorf e os caminhos da etnolinguística para as línguas indígenas.

Sementes eram plantadas de um entendimento intrinsecamente antropológico na linguística desde antes de Boas e outros herdeiros dos colonizadores, assim como Whorf que não criou nada, mas revelou territórios epistêmicos que sempre estiveram ali, por meio de práticas decolonizantes na ciência.

O princípio da relatividade linguística não surge como uma resposta, ou uma metodologia, mas sim como seu nome já propõe: um princípio. Um ponto de partida, ou melhor, o questionamento do ponto de partida. Sem propor soluções, mas perguntas, se é declarado a necessidade de analisar cada língua, com pelo menos a consciência, de seus

⁴² the hopi actually have a language better equipped to deal with such vibratile phenomena than is our latest scientific terminology

⁴³ This is simply because their language establishes a general contrast between two types of experience, which contrast corresponds to a contrast that, as our science has discovered, is all-pervading and fundamental in nature

valores próprios, tornado-a não um objeto morto, passivizado e classificado pela hierarquia alheia, mas tendo a chance de ser analista tanto quanto analisada.

Uma área na ciência foi nomeada para tanto, Etnolinguística. Segundo Pottier (1973) essa área se proporia a entender as relações entre língua e cosmovisão de seus falantes, tendo consciência que as chaves habitam na linguagem. A linguista brasileira Dick (2003) comenta que essa área surgiu por necessidade apontada pelos dados de “as variantes e as invariantes sociais, bem como os níveis de linguagem que modelam os pensamentos e o modo de ser e de viver da população em análise” (p.181).

A Etnolinguística se propõe, portanto, a ser um espaço de estudos que rompa barreiras disciplinares, que restabeleça diálogos possíveis de dados, que parta de uma consciênciaêmica. Porém, uma área da ciência não produz ciência. O princípio da relatividade não se basta, mas gera a pergunta e dívida inicial da pesquisa com a coerência, para tanto uma sub-área é reivindicada. Todavia, o princípio da relatividade, e a Etnolinguística ainda pedem por uma metodologia para dar seguimentos aos questionamentos gerados. Uma área, e um princípio epistemológico podem ser um norte e uma ética, mas nada disso tem valor sem um método de realização. Aqui uma metodologia em desenvolvimento que respeite tal princípio e área é proposta: a Etnossintaxe.

A Etnossintaxe constitui uma área de estudos que retoma a perspectiva teórica que aborda o estudo dos fenômenos linguísticos intrinsecamente articulados aos aspectos das diversas sociedades. Os trabalhos dos autores que se inserem nesta área propõe uma revisita aos postulados de Sapir e Whorf, cujas abordagens são consideradas seminais na perspectiva da linha teórica denominada Linguística Antropológica. (...) O autor [Boas] destaca o valor dos estudos linguísticos para a coleta e para a análise de dados etnográficos, reafirmando a necessidade de os etnógrafos saberem as línguas dos povos que estudam, pois considera obter informações através de intérpretes insatisfatórios. A sua própria prática levou-o a assumir como um ponto fundamental a relação entre a língua e a cultura, destacando que, sem o conhecimento linguístico, o etnógrafo falharia na compreensão de uma cultura. (DE PAULA, 2014, p. 107)

Eunice Dias de Paula (2014), dedicou sua tese na aplicação da etnossintaxe na língua dos Apyãwa (Tapirapé), para isso a necessidade de imersão é essencial, e assim tomar como perspectiva atos de fala como em saudações em ocasiões sociais específicas (p. 143-162), as marcas singulares nas narrativas mitológicas (p.165-182) e falas rituais (p.191-235). O povo Apyãwa, com um histórico de alta resistência para sobreviver às diversas perseguições sofridas, teve deslocamentos geográficos constantes que afetaram o uso e papel de sua língua ao longo dos anos, sendo desde bilíngues (tapirapé e português), em outros momentos trilingues (tapirapé, português e karajá), e na aldeia nova que fundaram, *Orokotãwa*, sua língua pôde ser plenamente contemplada, porém, por conta da expansão

agropecuária “invadindo territórios antes ocupados imemorialmente pelos povos indígenas e, em tempos mais recentes, pelos ribeirinhos” (DE PAULA, 2014, p.78), o aprendizado do português se tornou extremamente necessário, retornando a uma situação de bilinguismo, entretanto...

...na década de setenta, quando estavam empenhados na luta pela demarcação do que viria a ser a Área Indígena Tapirapé-Karajá, os Apyãwa solicitaram a implantação de uma escola que, inicialmente, trabalhou com a aquisição da escrita em Tapirapé e com a expansão da oralidade em Português e, posteriormente, introduziu-se também a modalidade escrita da segunda língua. Nesse cenário, a aquisição da segunda língua é entendida como um instrumento de luta, como vimos expresso na fala de um jovem Apyãwa em reunião com representantes do governo e fazendeiros (cf. 1.4.). Ao mesmo tempo, eles continuam usando a própria língua, fato admirável para um povo que, desde 1900, passa por terríveis vicissitudes. (DE PAULA, 2014, p. 78)

Outro nome para a Etnossintaxe é Semântica da Gramática, o que em si traz importantes noções sobre qual seu papel. A pressuposição de que lidar com a gramática, mesmo em sua forma mais teórica, sempre implica em lidar com significados e sentidos socialmente criados já existentes em cada signo rege o caminho desse método. Lidar com a língua é lidar com a base da realidade da língua estudada, pois é sobre o tapete da língua que todas as regras e acordos sociais se desenrolam, então nitidamente, ela interfere sobre cada um destes (DE PAULA, 2014, p. 126). A Etnossintaxe dirá que o segredo da estrutura social e cultural está guardada na linha de lã da língua que quando entrelaçada e tricotada no que seriam os valores socioculturais que regem os seres humanos. Então de tal qual uma peça de lã pode ter uma diversidade gigante de formatos e funções e sua limitação será seu material, a língua gerará suas potencialidades e limitações das combinações das mais diversas possibilidades de resultados de *ethos* sociais (EVERETT, 2005, p. 621).

Whorf escreveu:

Qual foi o primeiro: os padrões de linguagem ou as normas culturais? Em geral, eles cresceram juntos, influenciando-se constantemente. Mas nesta parceria a natureza da linguagem é o fator que limita a plasticidade livre e enrijece os canais de desenvolvimento de forma mais autocrática. Isso porque a linguagem é um sistema, não apenas um conjunto de normas (WHORF, 1979, p. 156, n.t.⁴⁴)

Algo que o professor de Whorf, Edward Sapir, o ensinou dedicadamente foi a beleza que o encontro entre diferentes povos, culturas e línguas representam para o enriquecimento da experiência humana de ser, e consequentemente a experiência linguística.

⁴⁴ Which was first: the language patterns or the cultural norms? In main, they have grown up together, constantly influencing each other. But in this partnership the nature of language is the factor that limits free plasticity and rigidifies channels of development in the more autocratic way. This is because language is a system, not just an assemblage of norms

Toda língua, independente dos tipos de limitações e potencialidades inerentes de sua ontologia e episteme, apresenta instrumentos de plasticidade para sua própria expansão diante de uma nova realidade advinda de outra língua, novos termos são cunhados a partir dos recursos já existentes no acervo de cosmos da língua ou extensões metafóricas são causa da ressignificação de antigas expressões (SAPIR, 1974, p. 46).

Se nota tal processo na língua Tapirapé no exemplo descritos:

- (14) *itaxoweã*
itã + xop + eã
 pedra + amarela + olho
 ↓
itaxop + eã
 metal, vidro + olho
 ‘óculos’ (lit.: olhos de vidro)
 (DE PAULA, 2014, p. 110)

Eunice de Paula (2014) ainda explica que o próprio termo *itaxop*, advindo das junções *itã* e *xop*, para designar o metal e o vidro, elementos trazidos pelos invasores, já demonstrava a função dessa formação composicional, e capacitou a criação de uma terceira parte com o termo *itaxoweã*, que demonstrava como a experiência vivida pelos Apyãwa foi interpretada pela capacidade referencial que sua língua os concedia experienciar (DE PAULA, 2014, p. 110).

O termo Etnossintaxe (semântica da gramática) foi cunhado por Anna Wierzbicka (1979), que afirmava que: “de forma rigorosa e verificável (...), toda linguagem incorpora em sua própria estrutura uma certa visão de mundo, uma certa filosofia” (p. 313 n.t.⁴⁵). Ela também afirmava que “como uma vez que as construções sintáticas de uma língua incorporam e codificam certos significados e modos de pensar específicos da língua, a sintaxe de uma língua deve determinar em grande medida o perfil cognitivo dessa língua.” (WIERZBICKA, 1979, p. 313, n.t.⁴⁶). Em sua principal obra sobre a Etnossintaxe, o princípio de que as línguas sempre revelam “filosofias” subjacentes é explorado por análises das diferenças e variações semânticas nas construções gramaticais, de línguas europeias e do japonês, que estruturam ações corporais e eventos. Em consonância Levinson e Gumperz (1996) afirmam: “as diferenças interpretativas estão enraizadas tanto nos usos das línguas como em sua estrutura” (p. 4).

⁴⁵ in a rigorous and verifiable way (...), every language embodies in its very structure a certain world view, a certain philosophy

⁴⁶ Since the syntactic constructions of a language embody and codify certain language-specific meanings and ways of thinking, the syntax of a language must determine to a considerable extent this language’s cognitive profile

Enfield em seu livro *Ethnosyntax: explorations in grammar and culture* (2002), comentando uma outra expansão do conceito de Wierzbicka, escreveu:

Nosso treinamento na cultura dos gramáticos tem um efeito coercitivo sobre como coletamos e analisamos dados linguísticos, como escrevemos sobre eles e como interpretamos o que lemos sobre eles. Esta questão é mais explorada por Diller e Khanittanan (neste volume), os únicos colaboradores que entendem o termo “etnossintaxe” como “sintaxe do ponto de vista do nativo” (isto é, análogo a termos como “etnopsicologia” e “etnobiologia”). (ENFIELD, 2002, p.12 n.t.⁴⁷).

Outro método científico que muito auxilia na estruturação dos caminhos da Etnossintaxe foi a Etnografia, alguns caminhos embrionários da Semântica da Gramática podem ser notados já em famosos trabalhos como as revistas do *Mundo Shuar* (1976) dividida em diversas séries, onde a língua Shuar era explanada por descrições de diversos temas e conceitos. Essas revistas produzidas pelo Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones SUCÚA en Morona Santiago no Equador trouxeram uma ampla democratização do conhecimento e ciência autóctone concomitantemente era ensinado a língua nativa, na introdução do volume que lida com noções do corpo, enfermidades e plantas medicinais é dito:

Los occidentales nos preguntan con frecuencia el porqué de todo esto. ¿Por qué el shuar en su relación con la vida, la muerte, la enfermedad, lo cotidiano, siente la necesidad de acudir a este mundo arcano? Es que tiene otra forma de ubicarse en el universo. (...)

Como me hizo notar Gayle High Pine, de la tribu Kutne (Norte de USA) “los occidentales miran la naturaleza con ojo científico y técnico, que alcanza sólo el aspecto superficial de la realidad. No resisten a la tentación de descomponer la naturaleza, de analizarla, de encontrar en ella las relaciones cuantitativas de los elementos. Los occidentales “miden” la naturaleza, la clasifican para explotarla. (...)

El shuar, como todo indígena, no tiene conciencia de alteridad respecto al universo, sino que percibe a sí mismo como un elemento más; la barrera entre el reino vegetal, animal y humano, para él resulta artificial y ficticia. (...)

Las enfermedades no deterioran simplemente unos órganos y unas funciones fisiológicas, sino que alteran el ritmo del hombre con el mundo. (...)

La curación se basa en esta visión de las cosas. (MUNDO SHUAR, 1976, p.7)

Ainda buscando aplicações da Semântica da Gramática se encontra o artigo de Silvia Braggio (2011) onde analisando a língua dos Xerente Akwén se nota implicações riquíssimas afluindo das noções de inalienação para termos relacionados a comunidade/indivíduos, plantas e animais, tudo isso partindo de análises linguísticas êmicas e dispostas a levar as semânticas sociais e culturais de forma intrínseca.

⁴⁷Our training in the culture of grammarians has a coercive effect on how we gather and analyze linguistic data, how we write about it, and how we interpret what we read about it. This issue is further explored by Diller and Khanittanan (this volume), the only contributors who take the term ‘ethnosyntax’ to mean ‘syntax from the native’s point of view’ (i.e. analogous to terms like ‘ethnopsychology’ and ‘ethnobiology’)

Não há novidade em relatar que a noção de posse em condição de alienação se baseia em situações de propriedade, seja adquirida de forma econômica ou social, e ao lidar com posse inalienável se trataria de inerência, condições inatas e não adquiridas. Algo que costumeiramente em línguas indígenas está relacionada a descrição de partes do corpo e parentesco (como discutiremos na seção 3.2.6 sobre a língua mehinaku), e de forma mais afunilada, para os Xerente Akwén, voz, sons e sentimentos, todos estes inalienáveis também (BRAGGIO, 2011, p.445, 446). Alguns exemplos dos dados coletados são:

2. <i>da=he=waku</i>	dela peito leite	leite materno (da mãe Akwén)
5. <i>ĩ=hi</i>		minha pele
19. <i>wanõrĩ=mrmẽ=ze</i>	nossa voz nominal	nossa voz
20. <i>da=mrmẽ</i>	dele voz	voz (palavra) dele
26. <i>da=zdawa</i>	dele boca	boca dele
27. <i>Hewaka=zdawa</i>	Hewaka boca	boca do Hewaka
41. <i>da=pahi</i>	dele medo	medo dele
42. <i>da=pra=kwakre</i>	dele pé rastro (do humano)	rastro dele (de alguém humano)

Tabela 1 (BRAGGIO, 2011, p.447, 448)

Braggio (2012) ainda nota uma mudança ao lidar com a inalienação de termos relacionados a plantas e animais: “Diferentemente dos nomes com traço [+ humano], os nomes [-humanos], adotados neste texto, antecedem o possuído (possuidor + possuído)” (p. 448). Alguns outros dados coletados são:

44. <i>sida=kre</i>	galinha ovo	ovo da galinha
49. <i>tpe=hi</i>	peixe pele (couro)	Pele (couro) do peixe
54. <i>wde=predu</i>	árvore adulta (não velha)	Árvore adulta
55. <i>pirco=pahi</i>	borboleta asa	Asa da borboleta
64. <i>sirenõri=siwazu</i>	pássaros cantam (têm voz própria, uma voz)	Canto dos pássaros (todos os pássaros cantam)
65. <i>sipri=nõkre</i>	abelha (específica) canto (cada abelha tem um tipo de canto ou zumbido, som)	Canto da abelha

66. <i>waikwa=kwa=pe=siwazu</i>	cl dente bom (som/ voz) Piranha som	Som da piranha.
67. <i>k̄ti=k̄m̄õ=sdawahi</i>	cl boi (lábio, beijo)	Lábio (beijo) do boi
68. <i>r̄om=n̄irn̄ã=sdawahi</i>	cl flor (pétala)	Lábio (pétala, a parte de cima) da flor
78. <i>wde=krã</i>	árvore cabeça	Alto/ponta da árvore.
85. <i>wde=seki</i>	árvore dor	Dor da árvore (quando é cortada).
86. <i>kr̄=hepku</i>	macaco ferida	Ferida do macaco
87. <i>wde=hepku (genérico)</i>	árvore ferida	Ferida da árvore.
90. <i>wapsã=pahidi</i>	cachorro medo	Medo do cachorro (do próprio cachorro).
91. <i>huku=pra=krak̄r̄e</i>	onça pé rastro	Rastro da onça.

Tabela 2 (BRAGGIO, 2011, p.449, 450)

A linguista chega a conclusão, perante as descrições coletadas, que somente no método da semântica da gramática pode-se afirmar que o traço morfológico e classificatório [+vida] é essencial para a construção de realidade e organização cultural dos Xerente Akwén, assim como esse traço contrasta fortemente com as línguas (e realidades) indoeuropeias: enquanto o traço [+animado] e [-animado] serve de divisão entre seres e seus reinos (como o animal, vegetal e mineral), para este povo indígena a classificação se dá de forma diferente.

Em Xerente, os traços [+vida] e [-vida] efetuam a diferença entre seres/entidades que são vistos como possuidores de vida, de outros elementos que não são concebidos dessa forma. Para os Akwén seres que têm vida [+vida] se distinguem, por exemplo, de uma panela, de uma bacia, de uma pedra, de um guarda-chuva, de um brinquedo de plástico [-vida], que são, portanto, destituídos de vida. A maneira como os Xerente Akwén entendem o que é vivo os leva a classificar as árvores e as plantas dentro de seu próprio universo de classificação, por meio do significado/semântica daqueles em relação a eles próprios. Animais e plantas têm vida, mas “gente/povo” é denominação só atribuída a eles próprios os [+humanos] (BRAGGIO, 2011, p. 452)

Veja a figura produzida para exemplificar.

Diagrama dos Inalienáveis em Xerente Akwén

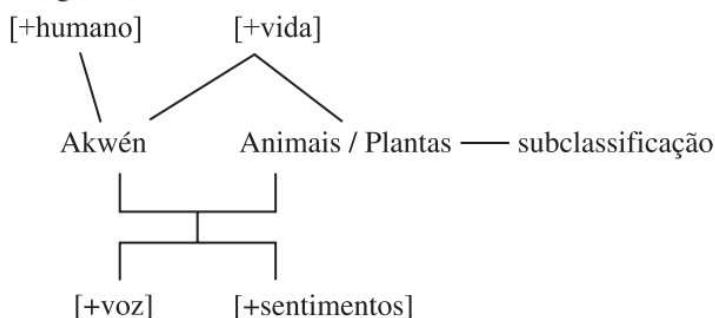


Tabela 3 (BRAGGIO, 2011, p.453)

Um dos maiores esforços da Etnossintaxe é partir de um entendimento holístico sobre os povos estudados, nessa busca por integralidade se busca não aplicar os recortes no cosmos que nossa língua e cultura impõe estando assim disposto a questionar constantemente a influência de nossas pressuposições e *ethos* linguísticos sobre as línguas descritas. Silvia Braggio (2011) nesse esforço ainda dedica uma sessão de seu trabalho para a explicação de que é indissociável o entendimento dos Xerente enquanto humanos e o ambiente cultural, social e espiritual; seus atos de fala, eventos, nomeações, rituais culturais, normas sociais, narrativas de origem e tudo mais não somente estão enraizados profundamente *em quem são*, mas são as próprias raízes *de quem eles são*, isso especialmente, também, com o que (ocidentalmente, por meio de uma analogia débil) se denominaria, universo espiritual (p.451).

As subdivisões que aplicamos como universais e universalizantes guiam nossos olhos, desejos, intelectos, conhecimentos, vidas e propósitos. Assim como a língua cria as condições de entendimento da realidade, um fenômeno avassalador de domínio e morte também infectou a língua até suas raízes: o capitalismo, filosofia mestra e inerente do imperialismo e colonialismo, que criou mecanismos de defesa para a manutenção de seu caos. Para Shiva (1995) toda a ciência ocidental e moderna começa e parte do pressuposto de uma dicotomia heterogênea entre humanidade e natureza, assim como outras divisões binárias entre objetivo e subjetivo, material e espiritual, macho e fêmea, racional e emocional, e outros reducionismos falidos e violentos. Krenak (2019) ressoa uma das consequências dessa mutilação ao escrever: “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” (p.16).

Para a manutenção de um sistema vicioso e torpe que a Europa acolheu em seu ventre, e os Estados Unidos nutriu com as condições de desigualdade abissal de vida, uma necessidade intensa de desnaturalizar a natureza para sua manipulação. Assim como a

regência dos corpos que o patriarcado aplica contra os limites da ética e respeito aos ciclos vitais do feminino e da vida, a natureza sofre dessa mesma desvalorização, manipulação, menosprezo, exploração, apropriação e desapropriação, desde saberes, seres e interconexões (HERRERO, 2013; EISLER, 1989). Falar sobre línguas de povos indígenas é indissociável de falar sobre “conhecimentos naturais” pois para estes a cisão entre floresta e eles, natureza e eles, a vida natural e eles está em âmbitos muito longe dos que temos.

Não podemos questionar os métodos, caminhos e história da linguística, sem questionar os interesses de quem teve e tem o poder de se apropriar dessa ciência, pessoas que se apoderaram das regalias e privilégios desumanos de um sistema opaco e insustentável. Todavia se faz necessário lembrar que nem mesmo o socialismo clássico, por surgir como antítese dialética ao sistema capitalista, propõe mudanças sistêmicas que resolvam necessariamente o colonialismo, o patriarcado, e os constantes epistemicídios contra os povos originários do mundo, epistemes esses que se dão em matéria e conteúdo linguístico (D’EAUBONNE, 1974; SHIVA, 1995). Tal sistema genocida dedica a natureza unicamente a função de máquina fonte de matérias-primas, e aos humanos desumanizados (mulheres, indígenas, pessoas LGBTQIA+, pessoas pretas, pessoas empobrecidas e proletarizadas, de outras matrizes religiosas longe de um cristianismo instrumentalizado, entre outros) só restam a função de peças de descarte ou combustível, não há ética, não há violência grande o bastante, “[a] revolução industrial converteu a economia em um processo de produção de bens para fazer o máximo de lucro” (MIES, SHIVA, 1993).

Uma das maiores denúncias nacionais e internacionais dos danos do sistema neocolonial do capitalismo é a vida do povo Yanomami, que no ano de 2022 e 2023 ganhou maior luz midiática. Na impactante obra de Davi Kopenawa, escritor, xamã e líder político yanomami, e Bruce Albert, antropólogo francês, *Queda do Céu* (2015), onde a cosmologia e as histórias do povo yanomami são narradas e esplanadas, é dito que os *napë* (os brancos) são denominados como “povo da mercadoria”, no olhar êmico a leitura do que define ontologicamente os povos invasores que os torturam é o direcionamento de toda sua existência regida pela lógica mercadológica (p.407). Porém, não somente suas ações, e seres, mas sua língua também é considerada “de fantasmas” (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 226, 353, 389).

Nossos maiores amavam suas próprias palavras. Eram muito felizes assim. Suas mentes não estavam fixadas noutro lugar. Os dizeres dos brancos não tinham se intrometido entre eles. Trabalhavam com retidão e falavam do que faziam. Possuíam seus próprios pensamentos, voltados para os seus. Não ficavam o tempo todo repetindo: “Um avião vai pousar amanhã!

Visitantes brancos vão chegar! Vou pedir facões e roupas!” ou então “Garimpeiros estão se aproximando! A malária deles é perigosa, vai nos matar!”. Hoje, todas essas falas a respeito dos brancos atrapalham nossos pensamentos. A floresta perdeu seu silêncio. Palavras demais nos vêm das cidades. (...). Suas palavras entram em nossa mente e a tornam sombria. (...)

Nosso pensamento fica emaranhado com palavras sobre os garimpeiros que comem a terra da floresta e sujam nossos rios, com palavras sobre colonos e fazendeiros que queimam todas as árvores para dar de comer a seu gado, com palavras sobre o governo que quer abrir nela novas estradas e arrancar minério da terra. Tememos a malária, a gripe e a tuberculose. Nossa mente fica o tempo todo centrada nas mercadorias. Os nossos passam muito tempo ansiosos em obter mercadorias: facões, machados, anzóis, panelas, redes, roupas, espingardas e munição. (...)

[Os nossos jovens] esforçam-se muito para balbuciar a língua de fantasma deles e às vezes até pensam em deixar a floresta. (...). Se continuarem nesse caminho escuro, vão acabar só bebendo cachaça e se tornando tão ignorantes quanto eles. (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 226, 227)

Neste conflito de epistemologias e posicionamentos existenciais, nos deparamos com o direito à língua enquanto o direito de ser, direitos estes que subliminarmente o mundo moderno nega.

Brasil	Endangered Languages Project	Atlas UNESCO de Línguas Ameaçadas no Mundo	O Ethnologue	Média
Número de Línguas Ameaçadas	183	178	154	172

Tabela 4 (DUPUIS, 2020, p.75)

Dupuis (2020) reúne em sua pesquisa a média de línguas ameaçadas no Brasil (Tabela 4), das, praticamente, 7000 línguas em risco de extinção hoje quase todas são indígenas, e toda a urgente discussão relacionada a preservação delas precisa incluir a necessidade do acesso a autorrepresentação e autonomia das comunidades de fala. Nos últimos anos órgãos mundiais como UNESCO (2003) e a ONU (2021) têm alertado tenazmente o dever humano de preservar as línguas e comunidades indígenas, pois o próprio mundo, agonizante pela insustentabilidade de ser tratado como um supermercado de matérias-primas, depende dos conhecimentos que esses povos originários vivem em suas línguas de como encontrar a harmonia da confluência das vidas e suas ecologias.

A biologia da conservação precisa ser paralela à linguística da conservação. Os pesquisadores estão explorando não apenas os paralelos, mas as ligações entre a biodiversidade do mundo e a diversidade linguística/cultural, bem como as causas e consequências da perda de diversidade em todos os níveis. Essa conexão é significativa em si mesma, porque sugere que a diversidade da vida é composta de diversidade na natureza, cultura e linguagem. Isso tem sido chamado de diversidade biocultural por Luisa Maffi; e Michael Krauss introduziu o termo *logosfera* para descrever a teia que liga as línguas do mundo (análoga à biosfera, a teia que liga os ecossistemas do mundo; Maffi, Krauss e Yamamoto 2001: 74). (UNESCO, 2003, p. 6, n.t.⁴⁸)

Sem uma ação holística de preservação e restauração que vise a humanidade desumanizada, seus conhecimentos e saberes destituídos, e aquilo que ocidentalmente se entende como natureza, estaremos lidando com sintomas e não tratando a doença. Em todo esse processo, a questão das línguas marginalizadas e os métodos de descrevê-las e analisá-las, é basilar.

Se a linguagem são as veias que irrigam toda a realidade com a seiva que a sustém, uma revisão de nossos olhares perante ela é urgente, assim como a pergunta: a quem nosso estudo realmente serve? As línguas servem à ciência ou a ciência serve às línguas.

Assim, a gênese da linguagem diz respeito à diversidade cultural. A cultura requer continuidade para ter significado, e as línguas são o veículo da continuação. As línguas são os blocos de construção da diversidade cultural, sem dúvida a 'matéria-prima' fundamental do pensamento e da criatividade humana. Se seus números forem reduzidos drasticamente, então a matéria-prima para a evolução criativa humana será diminuída, eventualmente tornando as culturas do mundo cada vez mais monolíticas, com o alcance da variedade cultural severamente circunscrito. (HARMON, 1996, p. 95 n.t.⁴⁹)

A maior de nossas armas na Linguística deve ser a autocrítica. Uma visão que busque rever sua história, e a qual lado da luta colonial, de classes, de gêneros, ela tem se posicionado, especialmente quando se autodeclara neutra.

Eu não sei fazer contas como eles. Sei apenas que a terra é mais sólida do que nossa vida e que não morre. Sei também que ela nos faz comer e viver. Não é o ouro, nem as mercadorias, que faz crescer as plantas que nos alimentam e que engordam as presas que caçamos! Por isso digo que o valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada

⁴⁸ Conservation biology needs to be paralleled by conservation linguistics. Researchers are exploring not just the parallels, but the links between the world's biodiversity and linguistic/cultural diversity, as well as the causes and consequences of diversity loss at all levels. This connection is significant in itself, because it suggests that the diversity of life is made up of diversity in nature, culture, and language. This has been called biocultural diversity by Luisa Maffi; and Michael Krauss has introduced the term *logosphere* to described the web linking the world's languages (analogous to biosphere, the web linking the world's ecosystems; Maffi, Krauss, and Yamamoto 2001: 74)

⁴⁹ So language genesis is with respect to cultural diversity. Culture requires continuity if it is to have meaning, and languages are the vehicle of continuation. Languages are the building blocks of cultural diversity, arguably the fundamental 'raw material' of human thought and creativity. If their numbers are reduced dramatically, then the raw material for human creative evolution is diminished, eventually making the world's cultures increasingly monolithic, with the range of cultural variety severely circumscribed.

disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e das queixadas desaparecidas. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os *xapiri* e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos! (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 355)

De forma irônica pode-se notar que a questão que Kopenawa levanta ao dizer não saber fazer contas como os *napẽ* relembra parte de uma grande polêmica linguística levantada por Daniel L. Everett (2005) e seu riquíssimo acervo de pesquisas sobre a língua pirahã. O linguista estadunidense, descreve que a língua possui “a ausência de número, numerais e contagem, por um lado, e a marcante ausência de outras formas de quantificação de precisão na semântica e cultura pirahã, por outro”, isso além de ser “a única língua conhecida sem termos de cor”, “Tem o inventário pronome mais simples conhecido”, “Não tem tempo perfeito”, ter “sistema de parentesco mais simples já documentado” (EVERETT, 2005, p.622, n.t.⁵⁰). Além dessas afirmações de Everett, a que mais ataranta os prepotentes nervos, auto-condecorados intelectuais, até os dias de hoje é o descarado enfrentamento do universal linguístico da Recursividade (GOMES, 2015, p.151). Porém, um dos conceitos com melhor pauta para a Semântica da Gramática, por lidar com uma base cultural institucionalizada como universal da metafísica ocidental, é a questão quantitativa do Pirahã. Assim como Whorf questiona o conceito de tempo na língua hopi e, portanto, seus hábitos culturais na sociedade, Everett (2005) abre seu artigo mais sísmico, “*Cultural Constrains on Grammar and Cognition in Pirahã*”, com as descrições e análises dessa questão:

- (15) a. *tí 'ítíi'isi hói hii 'aba'áigio 'oogabagai*
 eu peixe pequeno predicado somente querer
 “eu só quero [um/alguns poucos/pequeno] peixe(s)” (Isso não poderia ser usado para expressar o desejo por um único peixe que seja muito grande exceto como piada)
- b. *tiobáhai hói hii*
 criança pequena predicado
 “criança pequena/criança é pequena/uma criança”
- (16) a. *tí 'ítíi'isi hoí hii 'oogabagai*
 eu peixe maior predicado querer
 “eu quero [alguns/menor/vários] peixe(s)”

⁵⁰ the absence of number, numerals, and counting, on the one hand, and the striking absence of other forms of precision quantification in Pirahã semantics and culture, on the other”, isso além de “It is the only language known without color terms. (...) It has the simplest pronoun inventory known”, “It has no perfect tense”, ter “simplest kinship system ever documented

- b. *tí* *'ítii'isi* *báagiso* *'oogabagai*
 eu peixe muitos/grupo querer
 “eu quero [um grupo de/muitos] peixes”
- c. *tí* *'ítii'isi* *'ogií* *'oogabagai*
 eu peixe grande querer
 “eu quero [um grande/uma grande pilha de/muito(s)] peixe(s)”
 (EVERETT, 2005, p.623, n.t.⁵¹)
- (17) *ti* *'apai* *káobii* *'ahaigí* *hi* *tíohió'io/gaaba*
 eu cabeça queda mesma geração ele para mim/ali fica
káobii
 queda
 “eu nasci primeiro então meu irmão nasceu” (lit. “eu cabeça queda irmão para mim queda)
- (18) *hiaitíihí* *hi* *'ogi* *-'áaga* *-ó* *pi*
 Pirahãs ele grande -ser(permanência) -direção água
-ó *kaobii*
 -direção entrou
 “todos foram nadar/foram nadando/estão nadando/banhando, etc.”
- (19) *ti* *'ogi-* *'áaga* *-ó* *'ítii'isi* *'ogi*
 eu grandeza -ser (permanência) -direção peixe grandeza
-ó *'i* *kohoi-baai,* *koga* *hói*
 -direção ela comer-intensivo, entretanto, pouco intensivo
hi *-i* *kohoi* *-hiaba*
 intensivo -ser comeu nada
 “nós comemos a maioria dos peixes” (lit. “minha grandeza comeu [em] a grandeza do peixe, entretanto havia a pequenez a nós não comemos”
- (20) *gáta* *-hai* *hói* *hi* *-i* *'aba*
 lata -objeto estrangeiro pequeno intensivo -permanência restam
-'á *-ígi* *-o* *'ao* *-aagá* *'agaoa*

⁵¹ a. *tí* 'í'tí'isi *ho' i hii* 'aba'a' í'gio 'oogabagai'

I fish small predicate only want

“I only want [one/a couple/a small] fish.” (This could not be used to express a desire for one fish that was very large except as a joke.)

b. *tioba'* *hai ho' i hii*

child small predicate

”small child/child is small/one child”

a. *tí* 'ítii'isi *hoi hii* 'oogabagai

I fish larger predicate want

“I want [a few/larger/several] fish.”

b. *tí* 'í'tí'isi *ba'* *agiso* 'oogabagai

I fish many/group want

“I want [a group of/many] fish.”

c. *tí* 'í'tí'isi 'ogií 'oogabagai

I fish big want

“I want [a big/big pile of/many] fish.”

-temporário -associativo -localização posse -ser (temporário) canoa
ko -ó

intestino -direção

“havia algumas latas em uma canoa estrangeira.” (lit. “pequenezas das latas restando associada estava nas entranhas da canoa”)

(‘*aba’áigio* pode ser traduzido como “somente”, mas a completa decomposição morfológica mostra que não é realmente equivalente em significado a “somente”, nem divide o mesmo espectro de significados de “somente”)

(EVERETT, 2005, p.624 n.t.⁵²)

Everett (2005) conclama que haveria somente três palavras que poderiam causar confusão por, em questão de tradução, ser entendidas como questões numéricas para certos contextos, essas palavras seriam: *hói* “um pequeno tamanho ou quantidade”, *hoí* “somewhat larger size or amount”, e *bá a gi so* “lit. ‘causa para se unir’ (vagamente ‘muitos’)” (p.623 n.t.⁵³). Exemplos de como tais palavras se portam na construção sintática estão nas descrições V e VI. Também é notável que “não há números ordinais em Pirahã”, nota-se no exemplo da descrição IX o uso de *’apai* (cabeça) para tal analogia, porém cabeça não pode significar primeiro “a palavra ‘cabeça’ não significa realmente ‘primeiro’, não se assumirmos que “primeiro” deriva seu significado parcialmente em oposição a ‘segundo’, ‘terceiro’, etc.”, o mesmo argumento também pode ser aplicado para outras línguas que utilizam partes do corpo em “referindo-se a algo no início de uma sequência espacial ou temporal” (EVERETT, 2005, p.624 n.t.⁵⁴), como בְּרִאשִׁית no hebraico clássico que se costuma traduzir como “no princípio”, mesmo em sua decomposição a ideia vir de ראש (cabeça, chefe, líder, começo).

Everett (2005) discute entre suas descrições alguns comportamentos sociais interessantes ocasionados pela deriva das definições numéricas, como a falta de palavras “para dedos individuais”, a falta da palavra “último”, e portanto como é estranho socialmente apontar para algum lugar com um só dedo, se aponta com a mão, com o braço, apontando

⁵²

“I was born first then my sibling was born.” (lit. “I head fall sibling to me/there at fall.”)

(...)

“All the people went to swim/went swimming/are swimming/bathing, etc.”

(...)

“We ate most of the fish.” (lit. “My bigness ate [at] a bigness of fish, nevertheless there was a smallness we did not eat.”)

(...)

“There were [a] few cans in the foreigner’s canoe.” (lit. “Smallness of cans remaining associated was in the gut of the canoe.”) (*’aba’a’ i’gio* can often be translated as “only,” but the full morphological breakdown shows that it is not really equivalent in meaning to “only,” nor does it share the full range of meanings of “only.”)

⁵³ a small size or amount (...) somewhat larger size or amount (...) cause to unite' (loosely 'many')

⁵⁴ the word “head” does not really mean “first,” not if we assume that “first” derives its meaning partially in opposition to “second,” “third,” etc. (...) referring to something at the beginning of a spatial or temporal sequence.

com a cabeça, lábio inferior ou mandíbula, porém ao lidar com grandes quantidades e/ou tamanhos eles não fazem “tallying motions on individual appendages” (p.624).

Quantificadores não existem na língua Pirahã, afirma Everett (2005), e esse fato é inescapavelmente um paradigma cultural e social absurdo para uma sociedade como a nossa que aprendeu a capitalizar absolutamente tudo e todos. Uma língua sem “muitos”, “pouco”, “todos”, “cada um”, “a maior parte”, “alguns”, assim como não há perguntas “WH (questão de informação)-quantificadores” (EVERETT, 2005, p.624 n.t.⁵⁵) (perguntas como, por exemplo *what/who/when/where are all this?*). Alguns dos maiores esforços de aproximações de frases com quantificadores que Everett (2005) reuniu estão nas descrições X, XI e XIII. É de interesse semântico também o comentário que tanto *ti 'ogi* quanto *ítli'isi 'ogií* as noções de grandezas de proporção se confundem, assim como a grandeza do *ítli'isi* pode estar em seu número quanto em seu complexo, o pronome plural da primeira pessoa ser só a aplicação de *'ogi*, deixando a linha entre o coletivo a que se pertence e o individual turva, sem sombra de dúvida traz consequências para entendimentos ontológicos e epistemológicos dos Pirahã.

Em outro trabalho de Everett (2008) ainda expandindo suas ideias sobre quantificadores em Pirahã, decide explicar que haveria “*truth conditions*” que impediriam por exemplo a palavra *all* e *whole* e a palavra *báagiso* de serem análogas, essas condições seriam parte do acordo gramatical subjacente da língua que determina se o uso dela foi gramatical ou agramatical. “O ponto é que as condições de verdade em Pirahã nunca incluem os quantificadores precisos como o significado de todos (onde todos significa “cada entidade em um conjunto”) para qualquer palavra em sua língua.” (EVERETT, 2008, p.121 n.t.⁵⁶). No mesmo registro de Everett (2008) é mencionado que por não possuir medição de quantidade como parte da sua realidade linguística, e, portanto, holística, os Pirahã em encontro com mercantes brasileiros que vem pelo rio costumam entrar em trocas injustas e desonestas.

Everett (2008) reconta que todas as noites por oito meses tentou ensinar os Pirahã os números e a contar em português a pedido deles, pois sentiam que estavam sendo enganados em relação ao dinheiro, mesmo nunca precisando convocar os Pirahã para as aulas, pelo tamanho de seu entusiasmo, em certo ponto das aulas, no oitavo mês, eles mesmos entenderam que não conseguiam entender absolutamente nada da matéria. “Nenhum aprendeu a somar 3+1 ou mesmo 1+1” (EVERETT, 2008, p.118 n.t.⁵⁷). Em pesquisas e experimentos

⁵⁵ WH (information question)-quantifiers

⁵⁶ The point is that the truth conditions in Pirahã never include the precise, quantifiers like meaning of all (where all means “every single entity in a set”) for any word in their language

⁵⁷ None learned to add 3+1 or even 1+1

realizados por Frank et al. (2008), com a finalidade de descobrir se a ausência de números alteraria a percepção de quantidades exatas, e o resultado foi uma expansão ainda maior do significado de *hói*, *hoí* e *baágiso*: em uma elicitación crescente: *hói* - descreve um objeto, *hoí* - descreve dois ou mais objetos, *baágiso* - descreve quantidades de três para mais. Porém numa elicitación decrescente: *hói* - descreve quantidades maiores que seis, *hoí* - quantidades entre quatro e dez, *baágiso* - quantidades entre sete e dez. Já que houve uma grande variação pelo mesmo termo em noções crescentes e decrescentes, se entendeu que cada termo demonstra só uma noção relativa de quantidade e nunca uma quantidade cardinal, ou absoluta. Dentro desse escopo, e revendo outras análises precursoras dessa pesquisa foi declarado:

Esses resultados sugerem que a linguagem para números exatos é uma invenção cultural e não um universal linguístico, e que as palavras numéricas não mudam nossas representações subjacentes de número, mas são uma tecnologia cognitiva para acompanhar a cardinalidade de grandes conjuntos ao longo do tempo, espaço, e mudanças na modalidade (FRANK et al., 2008, p.819 n.t.⁵⁸)

Os mesmos autores ainda fazem mais conexões com as ideias de Whorf e declaram:

As falhas dos Pirahã na tarefa de correspondência um para um também sugeriram uma afirmação whorfiana potencialmente mais profunda e forte: que sem palavras numéricas, os seres humanos representam apenas quantidades aproximadas, e que somente aprendendo palavras numéricas os humanos podem criar o conceito de palavras exatas. quantidade: a ideia de que adicionar ou subtrair até mesmo um único indivíduo de um conjunto irá alterar a quantidade desse conjunto (FRANK et al., 2008, p.820 n.t.⁵⁹)

Como conclusão se propõe dois caminhos como possíveis implicações de suas pesquisas, sendo uma relacionada à suposta hipótese fraca, onde ao existir uma categoria para os números na linguagem permitiria a capacidade de uma memória precisa conjuntos com cardinalidades exatas, e a suposta hipótese forte onde existir números na língua criaria o conceito de cardinalidade exata. Sendo que os pesquisadores se posicionam mais a favor da versão fraca. Tal conceito relembra a exposição dos dados culturais e linguísticos que Deutscher (2010) apresenta ao lidar com a língua Guugu Yimithirr, que contrariando filósofos e psicólogos desde Kant, segundo o autor, demonstra não ter qualquer referência de coordenadas espaciais egocêntricas (direita, esquerda, ao lado, a frente, de baixo, a cima), sua

⁵⁸ These results suggest that language for exact number is a cultural invention rather than a linguistic universal, and that number words do not change our underlying representations of number but instead are a cognitive technology for keeping track of the cardinality of large sets across time, space, and changes in modality

⁵⁹ The failures of the Pirahã in the one-to-one matching task also suggested a potentially deeper, strong Whorfian claim: that without number words, human beings represent only approximate quantities, and that only by learning number words can humans create the concept of exact quantity: the idea that adding or subtracting even a single individual from a set will change the quantity of that set

expressão espacial natural é baseada em direções cardeais: *gungga* (norte), *jiba* (sul), *guwa* (leste) e *naga* (oeste).

A mesma confiança nas direções geográficas é mantida mesmo quando os falantes de Guugu Yimithirr são solicitados a descrever uma imagem dentro de um livro. Suponha que o livro esteja voltado para o lado superior norte. Se um homem é mostrado em pé à esquerda de uma mulher, os falantes de Guugu Yimithirr diriam: "o homem está a oeste da mulher". Mas se você girar o livro para o leste, eles dirão, exatamente na mesma foto, "o homem está ao norte da mulher". Aqui, por exemplo, é como um falante de Guugu Yimithirr descreveu a imagem acima (adivinhe para que lado ele estava virado): *bula gabiir gabiir*, "duas garotas", *nyulu nubuun yindu buthiil naga*, "a que tem nariz para o leste", *nyulu yindu buthiil jibaarr*, "o outro nariz ao sul", *yugu gaarbaarr yuulili*, "uma árvore fica no meio", *buthiil jibaarr nyulu baajiljil*, "ela está chorando o nariz ao sul". (DEUTSCHER, 2010, p. 167 n.t.⁶⁰)

Veja a Figura 2 retirada do livro de Deutscher.

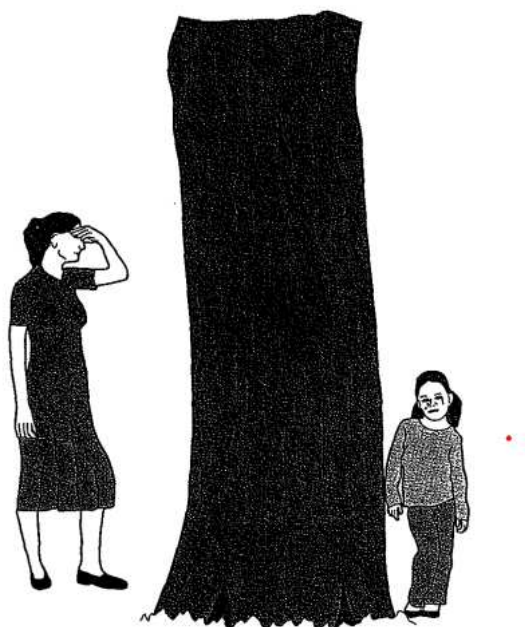


Figura 2 (DEUTSCHER, 2010, p. 168)

Enquanto Everett (2005, 2008) afirma uma incapacidade para preservação de memória ou aparato linguístico para acontecimentos distantes da experiência pessoal e presente do falante Pirahã, Deutscher (2010) relata uma impressionante capacidade de

⁶⁰ The same reliance on geographic directions is maintained even when speakers of Guugu Yimithirr are asked to describe a picture inside a book. Suppose the book is facing top side north. If a man is shown standing to the left of a woman, speakers of Guugu Yimithirr would say, "the man is to the west of the woman." But if you rotate the book top side east, they will say, about exactly the same picture, "the man is to the north of the woman." Here, for instance, is how one Guugu Yimithirr speaker described the above picture (guess which way he was facing): *bula gabiir gabiir*, "two girls," *nyulu nubuun yindu buthiil naga*, "the one has nose to the east," *nyulu yindu buthiil jibaarr*, "the other nose to the south," *yugu gaarbaarr yuulili*, "a tree stands in between," *buthiil jibaarr nyulu baajiljil*, "she's crying nose to the south." (DEUTSCHER, 2010, p. 167)

memória espacial e de eventos de um povo aborígine. Perante os resultados advindos de experimentos de consciência e memória espacial, Deutscher (2010) questiona: os falantes de Guugu Yimithirr experienciam a realidade de forma diferente dos falantes de línguas indo-europeias? “A resposta deve ser sim, pelo menos na medida em que duas realidades que para nós podem parecer idênticas parecerão diferentes para elas.” (DEUTSCHER, 2010, p.185, n.t.⁶¹).

Tanto Everett quanto Deutscher, desbravam novos caminhos linguísticos que desaprovam constantemente o uso da Relatividade Linguística de Whorf enquanto método, ignorando sua proposta original enquanto perspectiva e princípio. Ambas as pesquisas que clamavam por um método poderiam ter desenvolvido suas coletas, seus dados e suas análises de forma muito mais rica se levassem e ajudassem a estruturar a teoria da Semântica da Gramática (ou Etnossintaxe).

Outra crítica a estruturação de pesquisas revisadas até aqui, incluso o método em construção da Etnossintaxe, é a necessidade de uma visão decolonial crítica que faça ciência com uma consciência ética constante de seu lugar perante a movimentação do tecido social em lutas de classe, gênero, raça, e ecologia ambiental. Vidas estão em jogo toda vez que escolhemos manter a inércia avassaladora das prisões epistêmicas e ontológicas que a supremacia branca colonizadora e imperialista não é questionada. Não somente as vidas de hoje, mas a chance de redenção da história, da herança, e das dores das incontáveis nações que têm sido dizimadas por genocídios patrocinados por uma ciência conivente. O giro decolonial não é um adorno, um enfeite. É uma urgência, um compromisso sem exceções, uma responsabilidade de escolher a Vida.

Para tanto, no próximo capítulo, será analisada a língua alto-xinguana, Mehinaku, da família Arawak, em poucos aspectos, mas buscando a interseccionalidade disciplinar dos dados e propostas de rumos para sua percepção.

⁶¹ The answer must be yes, at least to the extent that two realities that for us can look identical will appear different to them.

3. O PRISMA DECANTADO: breves levantamentos da língua mehinaku.

*No descomeço era o verbo.
 Só depois é que veio o delírio do verbo.
 O delírio do verbo estava no começo, lá onde a
 criança diz: Eu escuto a cor dos passarinhos.
 A criança não sabe que o verbo escutar não funciona
 para cor, mas para som.
 Então se a criança muda a função de um verbo, ele
 delira.
 E pois.
 Em poesia que é voz de poeta, que é a voz de fazer
 nascimentos —
 O verbo tem que pegar delírio.*
 (BARROS, 1997)

3.1. Caminhos de Hale e Wierzbicka na semântica lexical como ponto paradigmático da etnossintaxe

Enfield (2002) define dois autores basilares para os estudos da relação entre as ciências linguísticas e antropológicas, um pai e uma mãe para a moderna Etnossintaxe: Ken Hale e Anna Wierzbicka. Vejamos algumas das contribuições de ambos:

Um dos temas facilmente universalizado pelas elites contemporâneas como recurso de controle e manipulação cultural é o conceito de família tradicional, noções de parentesco e sua função social tem sido lidos não com olhos culturais, mas como padrões humanos, o que torna marginal, e até uma ameaça, outras disposições de entendimento familiar. Hale (1966) dedica-se a notar como as noções culturais de parentesco patrilinear e harmonia generacional (relacionamentos feitos entre gerações alternadas e não adjacentes) em Arrernte e Lardil estão estruturalmente intrínsecas em noções sintáticas de redução do sintagma nominal composto.

Whorf afirmava que o que chamamos de lógica era um sintoma de regras gramaticais formando pilares sustentadores da realidade. É por não termos a capacidade de conceber nossa língua sem a noção de tempo que acharíamos inconcebível a possibilidade de uma “metafísica” sem o conceito de tempo. Um estudo mais tardio de Hale (1986) lidava com diferentes categorias semânticas e noções de “cosmovisões” e seu relacionamento com a língua. Escrevendo sobre a “filosofia Warlpiri” de “lógica eterna”: uma “perpetuidade cíclica, ou ciclos inquebráveis”. O que causaria um conceito de “unidade do atual com o potencial”, e a “lógica da complementaridade”, onde haveria uma “unidade dos opostos”, que são relacionados por Hale com aspectos da linguística do Warlpiri, desde metonímias, formas de “descrição de manufaturas (não como criações mas ‘transformações’ ou ‘concertos’),

temáticas de mitos sagrados, aspectos da nomenclaturas de parentesco e padrões de anatomia” (ENFIELD, 2002, p.6).

Hale (1986) também entende que a língua não causa somente um processo de descrição dos fenômenos, mas concomitantemente uma análise “intrínseca ao sistema léxico-semântico dos temas e assuntos que funcionam como componentes integrais em uma gramática” (p.234), para isso há uma subjacente “teoria fundamental das relações” (p.242), o que altera leituras sobre noções que denominaríamos como temporais e espaciais. Se já foi sentido um abalo sísmico estrondoso quando alternamos a lógica cartesiana de Kant e Newton para as noções da relatividade de Einstein, o quão mais avassalador pode ser a admissão destas possibilidades de realidade? A quem realmente interessa o *status quo*?

Já Wierzbicka (1997) afirma existir palavras que ela denomina como *keywords*, que ao serem entendidas, abririam as portas das verdadeiras dimensões da gramática e da sociedade estudada, os valores, ideias e formas de organização social das diferentes humanidades. Ao afirmar que “palavras são artefatos culturais da sociedade” (WIERZBICKA, 1997, p.201), a linguista intenta a análise profunda dos significados de termos como *dob*, *dobber*, *whinge*, *sook* e *bloody* como pontos de referência e estrutura para o *ethos* australiano, onde há a manutenção e perpetuação dos valores culturais de sua humanidade, sejam de rudeza, camaradagem, resistência, etc. Ela escreve que: “os significados encapsulados em tais palavras e expressões são uma contribuição ao repertório humano universal de formas de pensamento e sentimentos; elas são criações do ‘espírito criativo humano’” (WIERZBICKA, 1997, p.202).

Em outro estudo Wierzbicka (1997) foca em divergências semânticas entre *keywords* de diversas línguas como o russo, o inglês, e o polonês, onde “a autora alerta que conceitos como liberdade, justiça ou verdade devem ser vistos dentro de um contexto cultural específico e não como portadores de significados universalmente aceitos” (DE PAULA, 2014, p. 127). Utilizando a etimologia é feito uma análise do termo *liberty* que veio do latim *libertas*, seu significado era posicionada pelo oposto de escravidão, capacidade de comandar e tomar decisão sobre sua própria existência sem o comando de outrem, porém houve uma alteração semântica no termo anglo-saxônico ao se aproximar de *freedom* carregando noções de ideais abstratos como “justiça” e “fraternidade”. De Paula (2014) analisando o artigo de Wierzbicka sumariza: “*Liberty* era mais usada para se referir a direitos coletivos em uma situação de escravismo e opressão e entra em declínio com o fim da escravidão” (p.128). Porém com as mudanças culturais implantadas pela nova dinâmica internacional que

reformulou o capitalismo e seus métodos de autopreservação “o uso de *freedom* se acentua com o crescimento do individualismo e com a filosofia dos direitos individuais, ‘um conceito definido mais em oposição à ‘interferência’ e à ‘imposição’ do que ao ‘escravagismo’ e ‘opressão’ ‘ (Wierzbicka 1997, 132)” (DE PAULA, 2014, p.128).

Para a comparação semântica e exemplificação da importância dos significados das palavras-chave para o *ethos* cultural, Wierzbicka (1997) disserta sobre a palavra russa *svoboda*, por vezes interpretada como correlativa ou análoga à *freedom*, porém conceitualmente incompatível. *Svoboda* sugere um bem-estar, a falta de fronteiras espaciais, despreocupação, o cerne de seu significado é não receber pressões externas, trazendo consonância à contextos históricos russos que diferem fortemente da Inglaterra ou Roma, onde houve a construção dos significados de *freedom*, e *libertas*.

Pressupor uma necessidade de equivalência semântica universal entre línguas que partiram de pressupostos históricos e conceitos de humanidade divergentes é um ato de dominação, consciente ou não. Considerar significados sem considerar a cultura tem sido uma ação comum na ciência desde seu princípio, mas Sapir (1974) reafirma que a cultura não deve ser definida como aquilo que é feito pela comunidade, mas o sentido e significado do que a comunidade faz. Dissertando sobre como se realiza uma pesquisa Etnossintática há a ponderação:

Esse campo de pesquisa pergunta não apenas como a cultura e a gramática podem estar conectadas, mas também como elas podem ser interconstitutivas, por meio da sobreposição e interação entre as práticas e preocupações culturais das pessoas e as estruturas gramaticais que elas empregam habitualmente. Isso pode fazer referência à semântica da gramática ou às maneiras pelas quais o uso ou a produtividade dos recursos gramaticais são restringidos ou licenciados pela cultura. (ENFIELD, 2002, p.3,4, n.t.⁶²)

Para questionarmos alguns conceitos da língua mehinaku se faz, portanto, necessário um panorama linguístico e antropológico do que conhecemos, pela literatura, sobre tal etnia e sua língua.

3.2. Breve análise Mehinaku e propostas de estudo

3.2.1. Matriz Arawak

A língua mehinaku é uma língua do tronco linguístico Arawak. Mesmo com uma vasta distância geográfica entre as línguas dessa família, só é previsto uma distância

⁶² This field of research asks not just how culture and grammar may be connected, but also how they may be interconstitutive, through overlap and interplay between people’s cultural practices and preoccupations and the grammatical structures they habitually employ. This may make reference to the semantics of grammar, or to ways in which the use or productivity of grammatical resources are constrained or licensed by culture.

tipológica de 7%, “indicando que houve contatos entre membros da família até bem recentemente” (ERIKSEN; DENIELSEN, 2014, p.153 n.t.⁶³). O que demonstra que a distância temporal de sua diversificação final não deve ser muito longa (DENIELSEN et al., 2011), e ainda assim foram os primeiros a chegar na região do Xingu, onde habitam atualmente os Mehinaku, ocupando, ao chegarem, uma área muito mais ampla do que a conhecida no primeiro contato registrado com o mundo invasor que se alastrava (BACQUELIN, 1993, p.228). Galvão e Simões (1965) defendem a mesma tese, afirmando que as memórias alto-xinguanas confirmam que os Kustenu (hoje extintos), Wauja, Mehinaku e Yawalapiti estavam lá desde o começo do que é memorado.

Tanto Galvão e Simões (1965), assim como Eriksen e Danielsen (2014), além de Granberry e Vescelius (2004), notam que as línguas do território Paresi-Xingu possuem fortes características de suas parentes Arawak no norte e noroeste, mesmo geneticamente estarem ligadas a suas vizinhas do sul, o que reforça a proximidade tipológica de toda família que foi comentado.

Arawakan			
North Arawakan	Caribbean / Extreme North	Island Carib, Garífuna	
		TA-Arawak	Lokono, Guajiro, Paraujano
	Palikur	Palikur, Marawan, Aruán	
	Rio Branco	Wapishana, Mawayana	
	North Amazonian	Orinoco	Bare, Baniva, Yavitero, Mandahuaka, Yabana
		Middle Rio Negro	Cawishana, Manao, Bahwana
		Upper Rio Negro	Kurripako, Tariana, Warekena
	Columbian	Resígaro, Yucuna, Achagua, Piapoco, Cabiari, Maipure	
South and South-Western Arawakan	South-Western Arawakan	A-P-I	Piro, Apurinã, Iñapari
	Paresi-Xingú	Paresi-Saraveka	Paresi, Saraveka
		Xingú	Waurá, Mehináku, Yawalapiti, Kustenu
	South Arawakan	Terêna, Kinikinau, Chané, Apolista, Bauré, Trinitario, Ignaciano, Paunaca, Paiconeca, Ewanewé-nawé	
	Campa	Asháninka, Ashéninka, Caquinte, Machiguenga, Nomatsiguenga	
	Chamicuro		
	Amuesha		

Tabela 5 (DANIELSEN, DUNN, MUYSKEN, 2011, p.178)

A Tabela 5, feita por Danielsen, Dunn e Muysken com as informações descritas por Aikhenvald (1999; 2002), entra em sintonia com as informações de Eriksen e Danielsen (2014) ao defenderem que as distâncias vistas nesta tabela demonstram um certo equilíbrio entre as divisões Norte Arawak e Sul Arawak, por não se notar uma grande cisão entre os grupos, o que indica algo relevante sobre a matriz Arawak e sua expansão: além da forte

⁶³ “indicating that there were contacts between members of the family until fairly recently”

coerência entre as línguas, a forte presença elementos gramaticais amazônicos gerais são constituintes para a família Arawak, pois teria sido um lócus onde as línguas deveriam ter se concentrado em seu momento de maior contato e interconexões culturais com outras famílias. Algo que Dixon e Aikhenvald (1999) já haviam brevemente comentado em obras anteriores. É afirmado: “a área do norte da Amazônia e a costa do Caribe são exemplos de contato linguístico intensivo, em particular entre as línguas Arawak e as línguas de outras linhagens.” (ERIKSEN; DENIELSEN, 2014, p.173 n.t.⁶⁴)

Outro ponto relevante destacado é que tal movimentação partindo deste Norte não foi nem unidirecional, nem aconteceu de uma única vez (ERIKSEN; DENIELSEN, 2014, p.173). O que também corrobora para a possibilidade do início da dispersão Arawak ser pré-invasão de terras “brasileiras”, de maneira mais organizada e menos desesperadora. “No entanto, a diversidade deve representar a fonte de divergência dentro da família. No caso dos Arawak, a diversidade pode significar a interação linguística local com outras línguas não relacionadas e não está diretamente relacionada com as diferentes migrações das línguas Arawak.” (ERIKSEN; DENIELSEN, 2014, p.174 n.t.⁶⁵). Algo que em 3.2.2 será revisitado.

Analisando os aspectos gramaticais da família se chega à tabela:

⁶⁴ the area of the northern Amazon and the Caribbean coast are both examples of intensive language contact, in particular between Arawakan languages and languages of other stocks.

⁶⁵ However, the diversity must represent the source of divergence within the family. In the case of Arawakan, diversity may mean local linguistic interaction with other unrelated languages and is not directly related to the different migrations of Arawakan languages.

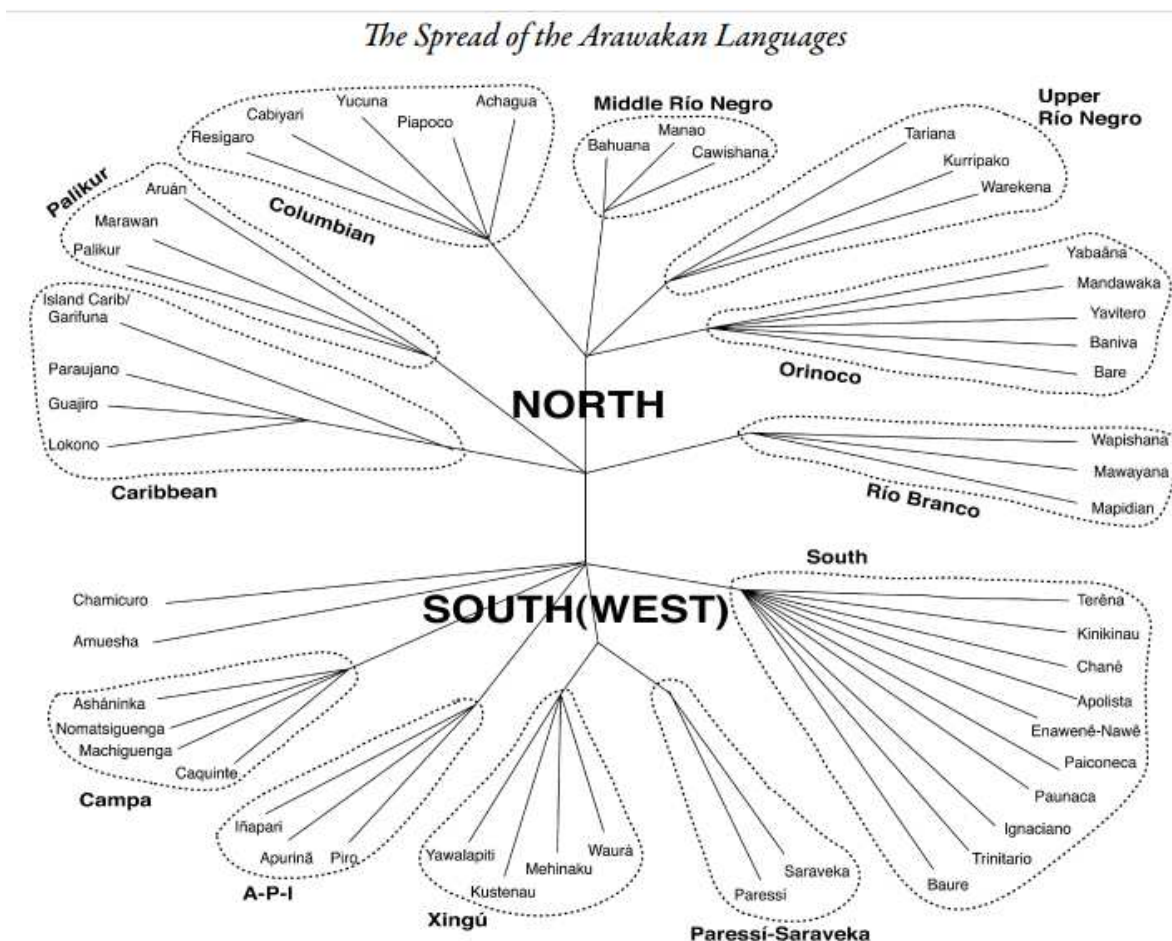


Tabela 6 (DANIELSEN, DUNN, MUYSKEN, 2011, p.179)

A sexta tabela demonstra as divergências, insurgências e semelhanças entre o tronco Arawak. As linhas pontilhadas delimitam o que se considera um núcleo familiar, subgrupo da família estendida. Eriksen e Danielsen (2014) ainda declaram que há registros arqueológicos que apontam que uma provável característica da matriz Arawak seja seu crescimento multidirecional e irregular de galhos. É escrito:

[A matriz Arawak] caracteriza-se por uma uniformidade surpreendentemente robusta em seus estágios iniciais, mas depois passou por interações complexas com sistemas vizinhos. A expansão da matriz arawak caracterizou-se por uma rede de contato e troca manifestada em um sistema de intercâmbio regional que disseminou a cultura material e as línguas da matriz aos grupos vizinhos, mas também absorveu traços linguísticos e culturais – contribuindo assim para constantes renegociações e renovação do sistema. (ERIKSEN; DANIELSEN, 2014, p.176 n.t.⁶⁶)

⁶⁶ It is characterized by a surprisingly robust uniformity in its earlier stages, but then in its aftermath, it underwent complex interactions with neighboring systems. The expansion of the Arawakan matrix was characterized by a network of contact and exchange manifested in a regional exchange system that spread the material culture and languages of the matrix to neighboring groups, but also absorbed linguistic and cultural traits – thereby contributing to constant renegotiations and renewal of the system.

3.2.2. Ética e estética alto-xinguana

Relembrando as palavras já citadas de Césaire (2020), o contato intercultural possui uma beleza única pelo enriquecimento e aprendizado. O encontro entre os diferentes em busca de uma harmonia de respeito, cuidado e afeto é uma temática necessária para as ciências e consciências humanas. Segundo Schultz (1990) todo o movimento disruptivo, estratégico e altamente polêmico de Whorf perante a ciência colonizadora de sua época era movido por uma crença no estabelecimento de diálogos nas margens destes cosmos. Todavia, onde Césaire, Fanon, Whorf, Krenak e diversos outros chegam em sintonia é afirmar: não há possibilidade de diálogo intercultural, muito menos humano, sem uma profunda consciência que o irreparável dano da colonização é de uma complexidade arraigada na raiz humana contemporânea, desde sua psiquê até sua estética.

A colonização não colocou em contato, ela queimou as pontes. Estuprou culturas. Segundo Peter Hulme (1986), os registros de Colombo apontam que foram os Arawaks as primeiras vítimas de sua empreitada. O rastro de extermínio, subjugação, genocídio ainda pairam os ares, poluem os mares, e tingem as páginas dos documentos de sangue e tinta.

Mas como já mencionado, ao que tudo indica, a expansão das línguas arawaks se deu antes das invasões. O que garantiu a chance de haver relações de mesclas interculturais orgânicas entre diversas línguas de diferentes famílias, incluindo as mestiçagens de suas cosmologias intrínsecas de suas concepções linguísticas.

Hamilton Botelho Malhano (1993), em um exaustivo trabalho sobre os alto-xinguanos, trouxe uma ampla perspectiva dessas mestiçagens culturais, suas indissociáveis relações e como as diversas intersecções etnográficas de suas cosmovisões recriam perspectivas ecológicas e necessárias para qualquer estudo que os envolva.

Em “Poética Alto-xinguana: a metáfora do abrigo, uma etnografia da casa”, Malhano (1993) se propõe a estudar como a coletividade alto-xinguana “arranja ou ordena a distribuição de objetos e eventos e coisas no contínuo espaço-tempo; e de que maneira recupera, que códigos utiliza para resgatá-los a cada necessidade de reproduzi-los ou exibi-los” (p.12). Para tal, o autor se utiliza de tipologias antropológicas e linguísticas entre as diversas culturas da região proposta, mas com ênfase em Yawalapiti, Kamayurá e Kuikuro.

Observamos que, a característica mais referenciada da apropriação do espaço pelos grupos indígenas alto-xinguanos é a sensibilidade ecológica de que está revestido. A constante mudança dos campos de cultura agrícola, de caça e de pesca, sugere— nos cuidados com a necessidade de não exaurir o solo e a fauna em redor. Isso também explica o deslocamento das aldeias e, consequentemente, dos grupos locais. Estudos de etnobiologia demonstraram que a preservação do ecossistema amazônico principalmente de terra-firme, por parte das

populações indígenas, pré-colombianas e atuais, se explica por sua ampla distribuição em um dado território. Explica, ainda, a leveza da cultura material indígena e a precariedade estrutural da casa, feita de materiais vegetais, facilmente encontráveis. (Cf. Berta G. Ribeiro, 1987; 32). (MALHANO, 1993, p.17)

É relevante comentar que citando Boas, Malhano (1993) diz que o caminho de discussão sobre o pensamento de uma comunidade segue os passos da sua língua, que recorta e dissecar a natureza por suas próprias condições, assim como a nossa língua já o faz. “As categorias e os tipos isolados de fenômenos, tais como espacialidade, temporalidade, historicidade, não existem na natureza. O mundo nos é apresentado como se fosse uma sucessão de imagens e impressões que devem ser organizadas por nossa mente.” Ou como logo mais adiciona, “através de nosso sistema linguístico” (p.35).

E em Maria Heloísa Fénelon Costa (1988), estudiosa da cultura Mehinaku, que, segundo Malhano, foram abertas as discussões sobre iconografias altoxinguanas. “Mostrou que, como observador humano que é, o índio (indígena) subdivide a natureza para organizá-la em conceitos, atribui significado às coisas devido ao fato de participar de um consenso para assim agir” (MALHANO, 1993, p.35, os texto nos parênteses não consta no original⁶⁷). A língua, em seu gradiente de acordo social de significações e sentido entre uma comunidade, em um processo etnosemântico, gera a socialização do ser. “Tal se verifica entre os [indígenas] alto-xinguanos. É praticado por todas as tribos e explicitado nas línguas Tupi, Karibe, Aruak e Trumai, faladas na região” (MALHANO, 1993, p.35). E logo em seguida vem essa declaração: “Notamos que são os termos de tal acordo que sugerem o referido consenso. A fala dos grupos em questão legitima a organização dos dados que o citado acordo determina. Parece que a situação enreda, também, em sua trama, um sentido coercitivo.” (MALHANO, 1993, p.35).

Portanto, com auxílio de Eduardo Viveiros de Castro, Pedro Agostinho, Márcio Ferreira da Silva e Bruna Franchetto, o autor constrói uma etnografia, partindo de conceitos iconográficos de línguas representantes de cada família, sua tese.

Ocorrem frequentes estudos das concepções de tempo e da história através da morfologia da linguagem. Alguns autores insistem, inclusive, na “aderência” de tais concepções à morfologia da linguagem em questão. A maneira como o alto-xingano sente as condições e exigência de sua vida diária é revelada na maneira de falar. É revelada na linguagem e nas formas de comportamento. (MALHANO, 1993, p.34)

Ao pensar no contexto linguístico relevante para uma proposta de análise etnossintática não basta uma consciência vertical que não leve em conta uma horizontal.

⁶⁷ a partir desta citação todas as vezes que aparecer a palavra índio(s) em Malhano (1993) serão substituídas por indígena(s) dentro de colchetes para adequação ao termo aceitável

Importante ressaltar que o mito aqui se refere ao sentido teleológico, de explicação das origens e, portanto, da natureza do que se existe. (Veja a Figura 4)

Conduzindo ainda as intersecções entre as realidades que cada língua estrutura estaria o mito da criação comum, da batalha dos Gêmeos-astrais pelo tempo-espço, e as classificações originárias da natureza vegetal, arbórea, animal, aquática, aérea, etc. Mesmo querendo muito relatar todo o conto primordial registrado por Malhano, e as complexas categorias etnográficas do mundo natural, somos obrigados a comentar só as relevantes para as pesquisas decorrentes, e suas contribuições para os dados linguísticos descritos da língua mehinaku.

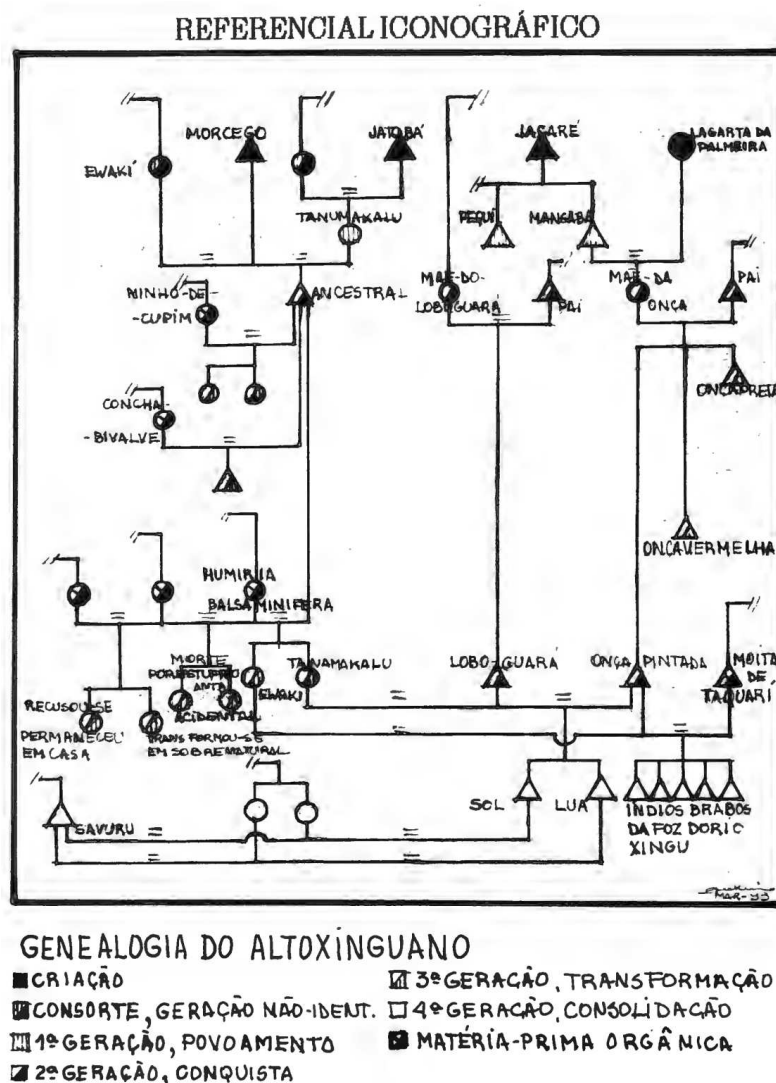


Figura 4 (MALHANO, 1993, p.496)

Porém, em conceitos gerais, brevemente deve-se mencionar de forma preludial, que o conceito de "tempo" alto-xinguano é definido como indivisível das noções da sua organização espaço-social. Mesmo havendo uma consciência progressiva de um tempo estrutural na relação das coisas, o tempo se exprime especialmente em seu centro ecológico de circularidade helicoidal (veja a Figura 5), em tal aspecto da ética alto-xinguana se é revelada a estética do formato da aldeia que também revelasse circular, mas nunca estática. O circular da aldeia revela sua eterna dinâmica de mudança, pois seu sentido helicoidal mostra o não-encerramento dos eventos que nele acontecem.

O mundo alto-xinguano não é mono nem bidimensional. Ao contrário, o mundo alto-xinguano é pluridimensional. Portanto, a circunferência não é ilimitada, nem o círculo indefinido. Isso significa, para nós, que a realidade alta-xinguana tem outras dimensões. Configura-se, aí, uma metáfora geométrica. A geometria espacial é tridimensional. A geometria temporal é pluridimensional. (MALHANO, 1993, p.283)

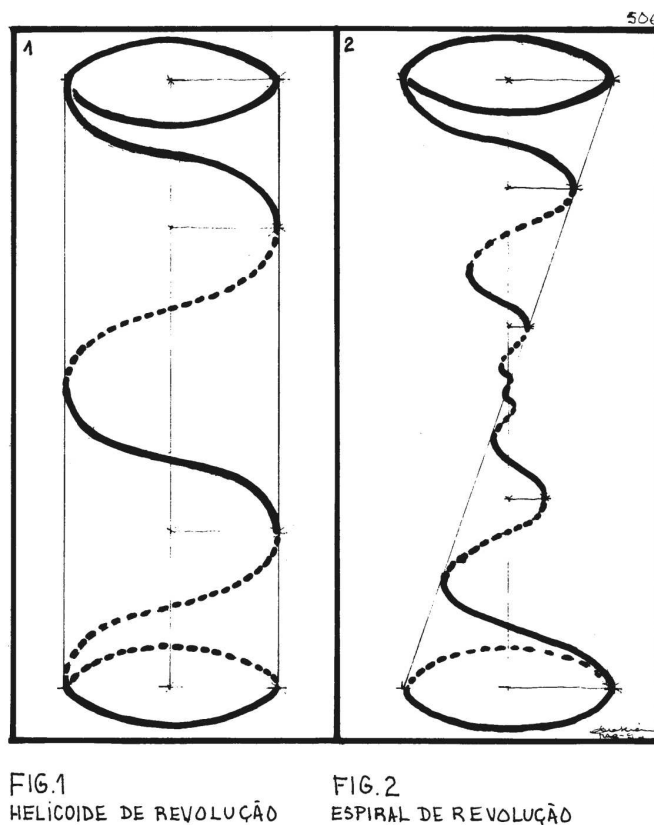


Figura 5 (MALHANO, 1993, p.506)

O que possui uma consequência direta na descrição dos eventos, e no inventário léxico-morfológico, para dispor os eventos. Malhano (1993) ainda comenta:

Quando um de dois eventos não-contemporâneos contém os fundamentos do outro, o "um" deve ser considerado antecedente. O "outro" é consequente. O estado anterior da existência

alto-xinguana — a existência mitológica — contém os fundamentos para sua existência posterior, qual seja, sua existência atual, histórica. Uma relação de causa— efeito é uma relação temporal. Depende das considerações temporais. Uma causa é um evento precedente e contínuo a outro. Todos os eventos semelhantes ao primeiro mantêm relações similares de procedência e continuidade com os eventos semelhantes ao segundo. A verdadeira duração dos eventos é dada pelo lapso de tempo absoluto. (MALHANO, 1993, p.16)

Há no trabalho de Malhano (1993) cisões dicotômicas, como cultura/natureza que articulam os âmbitos espaço/tempo. Divisões, ou nomenclaturas, que devem ainda ser questionadas. Todavia, algo que é constantemente mencionado como fator caracterizante dos alto-xinguanos em todas essas dinâmicas é "a sensibilidade ecológica" que reveste tudo (p.17, 18). Isso se dá pois em sua existência seus sentidos são forçados a estar aguçados ao máximo. Todo movimento depende da análise periódica e atenta de onde se pisará o próximo passo. Sua visão, seu olfato, suas sensações musculares, seus conhecimentos táteis, plantares, ambientais conduzem também sua experiência de vida, e sua nomenclatura que organiza e padroniza as experiências de ser e seu papel social (p.27). A sinestesia é entrelaçada a sua cosmologia. Ambas conduzidas também pelo mito.

E com isso, introduzo o ponto final deste trecho, antes de retomá-lo novamente nas sessões 3.2.4, 3.2.5, 3.2.6 em seus desdobramentos na língua mehinaku. Eduardo Viveiros de Castro (1977) em uma prolongada análise antropológica e linguística do Alto Xingu define que dois aspectos imprescindíveis da experiência estética alto-xinguana é sua definição dos arquétipos e dos tipos. Isso é, a representação e sua reprodução. O mítico e o atual. Os participantes da "criação" se tornam categorias que organizam o presente, os papéis sociais, o comportamento, a ética, o "espaço-tempo". E cada cerimônia cria a manutenção e atualização dessa relação cosmológica.

3.2.3. Contexto social Mehinaku e contexto da produção linguística sobre sua língua.

Em 2014 foi escrito por Makaulaka Mehinaku Awetí sua dissertação de mestrado em que foi descrito preliminarmente as classes de palavras da língua mehinaku, especialmente na classe nominal.

Logo de início Awetí (2014), antes mesmo da introdução a mapeamento linguístico da língua mehinaku o autor nos apresenta e desvela um resumo do universo social de quem são os *Imiehünaku*, como se autodenominam. Nos é apresentado que mesmo o primeiro relato para o mundo branco, e esbranquecido, de seu povo ter vindo pelo etnólogo Karl von den Steinen, que registrou:

[...] Partimos cedo na manhã de 10 de outubro e chegamos ao porto dos Mehináku [margem esquerda do rio Kurisevo] no dia 12, às 11 horas da manhã. [...] Durante 2 1/4 horas caminhamos pela floresta seguindo um caminho desagradável que o calor abafado tornava ainda mais penoso. A cerca dum quilômetro da aldeia, num lugar em que a floresta se tornava menos densa, deparamos, traçada na areia, com uma grande figura circular. [...] Bem junto à aldeia encontramos um Mehináku que apressadamente retrocedeu, mal nos dando tempo para lhe dirigir um “kúra kúra”. Logo em seguida entramos numa grande ocára rodeada de 14 casas. Quadro singular! De todos os lados os habitantes saíam precipitadamente das suas moradas; velhos e moços corriam pela ocára com exclamações e gesticulações animadas, uns dirigindo-se para mim, outros recuando. Dentro em pouco me seguraram pela mão e assim, amavelmente preso, fui conduzido para o interior da casa das flautas, onde tive de me sentar sobre um banquinho em forma de ave, caprichosamente trabalhado. Fui contemplado com uma curiosidade de que revelava receio e pavor. O conjunto dava uma impressão de grande abundância (STEINEN, 1940, p. 133, 134).

Awetí (2014) reforça que os *Imiehünaku* aprendem quem são, e todo toda a colossal ancestralidade que seus olhos monólidos e amendoados aprendem a ler por conta de sua língua, que significa as experiências, cada árvore, cada pequeno araponga, cada grande jacamim, cada mística onça, cada vermelho do chão e do sangue das frutas, sementes e raízes. Língua esta que recebem em seu convívio familiar, nas aldeias Mehinaku por meio de seu pai; posteriormente suas avós e avôs os contarão as histórias míticas que antecederam tudo que vai além dos olhos e do presente, para então na coletividade, durante sua adolescência, poder avançar no caminho de sua linguagem pela via do ritual, assim se unindo não só em narrativas com seus semelhantes, mas em movimentos, estéticas, cânticos, sentimentos e pensamentos (p.64). Tal cerimônia durante a reclusão do adolescente é o que abre as portas para a vida adulta nesta comunidade, informação que nos será relevante em 3.2.6.

Ao aprender a sua língua e os direcionamentos sobre a realidade, assim, habilitado a se ambientar, expressar e desvendar o mundo, plenamente *Imiehünaku*. Porém é válido ressaltar que ainda há uma outra categoria, o canto sagrado, unicamente pertencente ao pajé “pois a música vem do mito ou do espírito.” (AWETÍ, 2014, p.64). Mais uma vez se faz necessário lembrar que para o mundo originário, a exclusão da dimensão do sagrado, do espiritual, do além do imanente, é uma amputação e desrespeito a realidade que se pretende estudar. “Assim o discurso sagrado é usado para recepcionar o *waká* (mensageiro) e o convidado do *kayumai* (kuarup), ou para convidar as outras etnias a participarem de um ritual, seguindo as formas de orações” (AWETÍ, 2014, p.64).

A vitalidade da língua mehinaku, em comparação com diversas outras línguas indígenas do território nacional, possui estabilidade. Por conta de uma tradição cultural de casamentos interétnicos comunidades Mehinaku, Kuikuro, Yawalapiti, Nahukuá e Waurá, mães *Imiehünaku* ensinam suas crianças a sua língua, assim como a língua “estrangeira” ganha parte ativa do convívio daquele núcleo, algo que ajuda a sustentar e assegurar a flama

desta língua (AWETÍ, 2014, p.63, 64), assim resguardando ontologias, epistemologias milenares, e um modo único de se entender e ser humano. Alheio às diversas derrotas e desumanização que o Império colonial tem proposto como única via, esses descendentes, filhos e filhas dessa língua, ainda se encontram com fortes laços e raízes nas comunidades e línguas parentes como Yawalapití e Wauja, que juntos e aliados cumprem a promessa de durar sempre um novo ciclo de vida em vida.

Numa terra onde línguas são devoradas ferozmente pela hegemonia do português, não é o comum encontrar uma língua com a estabilidade do Mehinaku, porém seu povo está em constante ameaça ao fazer parte de uma país que os renega, priva direitos básicos, e os cerca suprimindo cada vez mais seu território, sua cultura, sua saúde, sua humanidade, e sua manutenção linguística. Com o avanço da exploração da região pelos brancos, especialmente desde a segunda metade do século passado, além de pandemias de doenças infecto-contagiosas, como sarampo, a população *Imiehünaku* foi sendo exterminada até chegar a metade do que era, levando a necessidade de migrações e criações de novas aldeias, como a saída da grande *Yulutakitsi* para a atual *Ulawapühü* (DE FELIPE, 2020, p. 30).

Awetí em 2014 afirmava que havia cerca de 350 *Imiehünaku* (p.25), já De Felipe em 2020 comenta sobre aproximadamente 325 (p.26).

Outro primoroso trabalho linguístico que precisa ser mencionado é a mais completa obra de descrição morfossintática e fonológica, a tese de doutorado Paulo Henrique de Felipe (2020), antes de se cumprir essa complexa tarefa não havia quase nada sobre a classe verbal da língua, e muito menos sobre questões sintáticas, além de outras grandes contribuições na área da fonologia.

Algumas das conclusões técnicas advindas desta pesquisa referem-se a:

- Fonologia: qual foi dita possuir em seu acervo 13 fonemas consonantais “/p, t, k, ts, tʃ, ʂ, h, m, n, l, ɾ, j, w/”, sendo /p, k, m, n, w/ sujeitos a palatalização se virem depois do [i], enquanto o /t/ sofre africacão; além desses há 5 fonemas vocálicos “/i, ɨ, e, a, u/”, todos passíveis de “harmonia vocálica, degeminação, ditongação e elisão”. O padrão da língua é (C)V, e sua “nasalização fonética é regressiva”, isso é, o traço nasal da consoante nasal se espalha rumo a esquerda se desaguando nas vogais que as precedem (DE FELIPE, 2020, p.471). Os acentos nas trissilábicas e polissilábicas recaem sobre a penúltima sílaba, já os dissilábicos não possuem um acento fixo (DE FELIPE, 2020, p.471).

- Pronomes e posposições: no que tange os pronomes pessoais se notam 1ª, 2ª e 3ª pessoa, divididos entre singular e plural. Enquanto pronomes livres são: “*natu* 1SG, *pitsu*

2SG, Ø 3, *aitsu* 1PL, *jitsu* 2PL”, tendo suas formas proclitizadas, respectivamente, “*nu*= 1SG, *pi*= 2SG, *i*= 3, *a*= 1PL, *ji*= 2SG” (DE FELIPE, 2020, p.472). Essas formas proclitizadas quando anexadas a nomes exercem uma função dativa, de possuidores, porém quando ligadas a verbos, são entendidas como sujeitos, e nas posposições como argumentos (DE FELIPE, 2020, p.472). Ao lidar com pronomes demonstrativos costumam a preceder o nome, mas são livres para segui-los também, os proximais são “*iṣi, kata*”, o medial é “*ṣene*” e os distais são “*ṣa, kene, kani*” (DE FELIPE, 2020, p.472). Por não possuir um pronome indefinido surgiram outras estratégias linguísticas para essa tarefa, e De Felipe (2020) encontrou cerca de 17 formas de posposições.

- Numerais e quantificadores: foram descritos três sistemas de contagem diferentes em Mehinaku, sendo dois mais extensos (alcançando até o vigésimo numeral), e um menor que só alcança até o dez (DE FELIPE, 2020, p.472). Todos os três são idênticos até o número cinco, e só os três primeiros números possuem um nome não derivado de suas combinações, e os quantificadores da língua registrados são: “*amunuja* ‘muito’; *ahṭai* ‘pouco’; *mamala* ‘todo’ e *patā* ‘apenas/somente’” (DE FELIPE, 2020, p.473).

- Palavras descritivas e advérbios: uma das declarações mais ousadas de De Felipe (2020) é que “que não há, em Mehináku, uma classe prototípica ou aberta de adjetivos que podem ocorrer de forma autônoma em relação a nomes e verbos”, e também é defendida a existência de unicamente três categorias de advérbios: de tempo, modo e dúvida, já que referências de lugares são feitas a base de posposições (DE FELIPE, 2020, p.473).

- Clíticos, partículas, interjeições e ideofones: “os clíticos pronominais são os proclíticos pronominais” pois se ligam à esquerda de suas bases, já os enclíticos se adjungem à direita (com exceção do atributivo =*ka*) (DE FELIPE, 2020, p.474). Sobre partículas no acervo Mehinaku se nota, aquelas que introduzem perguntas, as negações, as evidenciais e modais; essas partículas têm acentuação própria e podem se portar de forma verbal até em sua morfologia, e outras propriedades (DE FELIPE, 2020, p.474). Já as interjeições foram divididas por De Felipe (2020) em duas categorias: “emotivas e responsivas”, sendo as emotivas: “*hé* ‘surpresa’, *pá* ‘surpresa’, *eté* ‘surpresa’, *aká* ‘dor’ e *hai* ‘saudação’”, já as responsivas são: “*ahā/ehē* ‘afirmação’, *hehē* ‘afirmação’ e *hina* ‘afirmação’”. (p.474). Já os ideofones são relatados terem sido descritos pelas histórias tradicionais “e imitam determinados sons escatológicos e barulhos feitos por pessoas realizando ações ou por coisas sofrendo ações”, desde o som de uma flecha sendo disparada “*tsaki tsaki, tsaki, tsaki*”, o som de alguém defecando “*puxu, puxu, puxu, puxu, puxu*”, o som de uma mulher urinando

“*tsiriririririri*”, e o som de alguém remando “*piwu, piwu, piwu, piwu*”, entre outros. (DE FELIPE, 2020, p.474)

- Nomes: são uma categoria onde a riqueza dos proclíticos pronominais em construções de posse, e onde termos inalienáveis são moldadas, “além do prefixos de atributivo (*ka=*), do prefixo de grau excessivo (*au-*), de privação (*ma-*), de correferencialidade (*pa=*), e, ainda, os prefixos verbalizadores (*a-* e *hu-*)” (DE FELIPE, 2020, p.474, 475). O autor ainda descreve dezoito diferentes sufixos com uma variedade impressionante, desde o morfema absoluto *-i*, até questões de número como “número (plural [+humano]: *=nau*, plural [-humano, +/-animado]: *-tipe*, coletivo [-humano, +animado]: *-pihi*, coletivo [locativo]: *=taku* e repetitivo (plural associativo): *=ma*)”, além de outros marcadores de gênero e grau, também há morfemas de marcação existencial, *-wei* para a noção retrospectiva, e *-paitfe*; morfemas de assertividade, *=jete*, e por fim um sufixo verbalizador, *-ta* (DE FELIPE, 2020, p. 475). Outro fator altamente relevante são os classificadores nominais, quais De Felipe (2020) descreve 20 diferentes que descrevem desde formato, estado e até substância do nome acoplado.

- Verbos: também, como os nomes, tem uma quantidade maior de sufixos do que prefixos. Proclíticos pronominais aparecem como nos nomes, porém agora são interpretados como sujeitos, e é comentado: “É interessante observar, neste caso, que no que tange aos prefixos e proclíticos, nomes e verbos compartilham de grande similaridade.” (DE FELIPE, 2020, p. 476). Já os diversos sufixos trazem maior variedade e exclusividade, expressando desde tempo, como o *-la*, que indica futuro (pela inexistência de diferença morfológica entre passado e presente), os sufixos de aspecto, como o atenuativo *-tai*, o assertivo *-jete*, iterativo *=tsa*, e o continuativo *=li*, entre outros mais; outras marcas que vem em sufixos são de modo (“repetitivo *=ma*, declarativo *=ku*, direcional *=ne*, e impessoal *=kina*”), de redução e aumento de valência, e ainda outros mais.

Além desses pontos em relação à fonologia e morfologia, tudo sobre sintaxe descrito inaugural. O que De Felipe (2020) fez com Mehinaku expandiu o parco conhecimento linguístico-acadêmico registrado sobre o subgrupo xinguno da família Arawak, onde somente outras duas línguas têm descrições próximas, Yawalapiti com Mujica (1992), e Wauja com Postigo (2014). Todas essas línguas, mesmo tendo uma estrutura social que as dê vitalidade admirável para uma língua originária, estão num estado de vulnerabilidade linguística pelo contexto maior.

Em tempos em que vidas indígenas são constantemente ceifadas e os povos indígenas são deixados à margem da sociedade, negligenciados pelas políticas de estado e acometidos

cada vez mais pela perda de suas terras e vidas, trabalhos como este, ainda que muito inicialmente, ajudam a compreender e a conhecer mais sobre a riqueza e a diversidade de nossos povos, expressas a partir de suas culturas e línguas. (DE FELIPE, 2020, p.481)

Tais desdobramentos abertos por essa tese estreou caminhos e discussões que seriam impensáveis antes, contribuindo para o registro e divulgação da língua mehinaku para a academia, se há algo a se concordar ou discordar só se é possível pelo esforço exaustivo deste pesquisador que se dedicou a uma língua invisibilizada e marginal para a esmagadora maioria.

A contribuição que venho tentar trazer, é propor questionamentos de quais seriam os novos caminhos sobre o Mehinaku se levado em conta a perspectiva da crítica decolonialista da etnossintaxe e partindo do princípio da relatividade linguística.

Outra obra importante sobre a cultura Mehinaku é do antropólogo Thomas Gregor, que em 1977 publicou *"Mehinaku: the drama of daily life in a brazilian indian village"*. Sendo a primeira obra a descrever mais amplamente e minuciosamente as noções sociais da vida entre os *Imiehünaku*, se propõe levar os enriquecimentos científicos de Gregor (1982) não somente como contextualização linguística, mas como parte inerente da análise linguística.

3.2.4. Classificações nominais de forma e consistência

Na língua Mehinaku um processo rico de classificação nominal acontece. Há uma separação comum da função de uma classificação para um nome, pensando e analisando como uma função lexical ou semântica, porém tal dicotomização pode ferir um aspecto ainda mais importante sobre a análise feita, a releitura da realidade do outro pela nossa realidade.

Se categoriza a classificação como uma alteração ou modificação do nome (DE FELIPE, 2020, p.291). Porém ainda se é necessário, assim como Haspelmath propôs, relembrar de questionar a capacidade de nossas categorias de abranger toda a realidade de uma função, do que a capacidade da função em cumprir a categoria. Como combinar os princípios etnográficos aos preceitos linguísticos da descrição? Eis a real questão.

Acho relevante a interdisciplinaridade aplicada a um enriquecimento das ciências conjuntas, em especial ao notar como Viveiros de Castro (1977) ao descrever o mesmo fenômeno linguístico e semântico o chama de “modificadores”, segundo ele presentes em quase todas as línguas/culturas alto-xinguanas como um padrão identitário-unificador das culturas locais. O espaço percorrido entre esses dois termos: classificadores e modificadores,

aponta algo importante sobre sua natureza que iremos analisar por meio de descrições linguísticas. Malhano (1993) comentando Viveiros de Castro menciona:

Os referidos indicadores definem as formas culturalmente reconhecidas de relação entre conceito geral e indivíduos classificados. O exame de significado dos modificadores efetuado pelo autor nos leva à raiz da atitude cognitiva básica dos alto-xinguanos, permitindo uma melhor caracterização da relação idéia/forma/espécie dos grupos regionais. Acredita o autor que o /*eidós*/ dos alto-xinguanos se encontra apoiado na diferença contínua entre arquétipo e atualização. (MALHANO, 1993, p.228)

Maria Heloísa Fénelon-Costa (1988) afirma que a estética Mehinaku é constituída por bases classificatórias, isso é: não somente na sua expressão linguística, mas sua projeção e experiência de realidade é definida no processo de agrupamentos classificatórios. Pode-se dizer que essa estética se manifesta na língua, porém na ordem da importância e precedência dos fatores seria de extrema importância ir além do que foi declarado anteriormente por tais pesquisadores ao afirmar que tal processo linguístico afeta e gera manutenção a ordem estética norteadora. Ainda ao fim desta sessão expandiremos tal discussão.

Malhano ainda escreve:

Consideramos relevante a utilidade de uma interpretação do sentido geral dos modificadores. A existência de tal aspecto estrutural em todas as línguas alto-xinguanas é um recurso classificatório que nos permite avaliar as linhas-mestras de pensamento estético e do pensamento ético alto-xinguanos. O exame de alguns indicadores entre os grupos Tupi, Karibe e Aruak, nos leva a perceber a difusão de um certo esquema classificatório, com variações específicas para cada língua. As especificidades do esquema possuem certa autonomia, indicando a recorrência a uma cultura comum na região. Classificando um fenômeno, o altoxinguano procede a distinções decisivas de grau e, até, de natureza. (MALHANO, 1993, p.227)

Sem mais delongas, notemos o caminho linguístico sobre os dados dessa área. Awetí (2014) reitera que toda classificação nominal descrita é realizada à base de sufixos e tanto ele quanto Corbera Mori (2005, 2007, 2011, 2012) em suas descrições encontram nove deles. Para Corbera Mori (2005, 2007, 2011, 2012) foram: {-*tari*} ‘esférico redondo’, {-*ti*} ‘semente, forma cilíndrica’, {-*pana*} ‘foliforme’, {-*pi*} ‘linear’, {-*ja*} ‘líquido’, {-*pe*} ‘massa’, {-*kana*} ‘côncavo’, e {-*ka*} ‘plano’, {-*piku*} ‘espaço’. Para Awetí (2014) são: {-*tapa*} ‘em formato de cacho, ramificado, volumoso’, {-*taku*} ‘superfície plana’, {-*ka*} ‘superfície larga’, também descreveu {-*pi*}, mas expandindo-a para ‘curvilínea, linear, saliente’, assim como {-*ti*} que foi expandida para “semente, ou conteúdo de algo ou alguém”, {-*pe*} ampliou-se para “pastosa, cremosa, macia”, {-*kana*}, {-*pana*} e {-*ja*} se mantiveram intactas. (p.74). Outra pesquisa do mesmo ano adiciona ainda mais duas classes: {-*mepe*} ‘amontoados’ e {-*pi*} ‘grande e redondo’ (CÂMARA CABRAL *et al.*, 2014).

Porém para progressão e enriquecimento do conhecimento de Mehinaku De Felipe (2020), partindo da linha de Corbera Mori aumenta mais dez outros classificadores em sua tese. Segue a tabela realizada por ele:

	Classificadores	Característica semântica	
	-pi	‘linear’	Caracteriza elementos cuja forma é linear
	-ja	‘líquido’	Caracteriza elementos líquidos
	-ti	‘semente’	Caracteriza sementes e conteúdo que emana de algo ou alguém
	-pe	'massa'	Caracteriza elementos pastosos ou massivos
	-pi	‘grande e redondo’	Caracteriza elementos grandes e arredondados
	-ka	‘largo’	Caracteriza elementos cuja superfície é larga
	-taku	‘plano’	Caracteriza elementos cuja superfície é plana
	-tari	‘redondo’	Caracteriza elementos cuja forma é arredondada
	-tapa	‘volumoso’	Caracteriza elementos em forma de cacho ou volumosos
	-kana	‘côncavo’	Caracteriza elementos côncavos
	-penu	‘por cima’	Caracteriza a parte de cima de um elemento
	-piku	‘espaço’	Caracteriza espaço ou lugar de algo
	-mepe	‘amontoadado’	Caracteriza elementos amontoados e salientes
	-naku	‘interno’	Caracteriza elementos internos do corpo
	-napu	‘cilíndrico’	Caracteriza elementos cuja forma é cilíndrica
	-pana	‘foliiforme’	Caracteriza elementos que se assemelham a folhas de árvores
	-tipa	‘idade’	Caracteriza a aparência física de seres humanos em termos de idade/estágio da vida
	-kumã	'prototípico'	Caracteriza elementos que são mais ou menos prototípicos de um grupo
	-naĩ	‘roupa’	Caracteriza elementos emprestados que podem ser usados no corpo como objetos pessoais
	-peku	‘grande’	Caracteriza elementos grandes

Tabela 7 (DE FELIPE, 2020, p.292)

Alguns dos dados coletados (de 21 à 26 dados de AWETÍ, 2014, p.75, de 27 a 30 dados de AWETÍ, 2014, p.77) e para exemplificar o uso desses elementos na construção morfológica:

- (21) *ata-tapá*
pau-CL.CACHO
‘raiz de árvore’

- (22) *banana-tapá*
banana-CL.CACHO
‘cacho de banana’

- (23) *halu-tapa*
fechado-CL.CACHO
‘beiju assado de um lado só’

- (24) *ãhã-tapá*
ser.genérico-CL.CACHO
‘algo/alguém volumoso’

- (25) *nu-kati-tapa*
1-perna-CL.CACHO
‘minha batata da perna’

- (26) *kujũ-tapa-i*
tipo de cesto-CL.CACHO-ABS
‘saco escrotal’

- (27) *ãhã-kaná*
algo-CL.CÔNCAVO
‘coisa côncava’

- (28) *ata-kana*
árvore-CL.CÔNCAVO
‘canoa de tábuas’

- (29) *amüna-kana*
frio-CL.CÔNCAVO
‘roupa de frio’

- (30) *ata-pana-kana*
árvore-folha-CL.CÔNCAVO
‘caixa de papelão’

Só com essas descrições podemos notar alguns detalhes, aproximações que culturalmente estariam lexicalmente, gramaticalmente e semanticamente separadas de forma abrupta encontram intersecções por conta da descoberta de um léxico que reorganiza nosso modo de re-agrupar elementos. Um cacho de banana, a batata da perna e um saco escrotal poderiam passar despercebidamente sem nenhuma semelhança, se não fosse o classificador *-tapa* em Mehinaku. Assim como uma canoa e uma raiz de árvore pela “lógica comum” não se entrelaçam em significados, porém são indissociáveis pelo nome ‘*ata*’. (do 40 até 44 são descrições de DE FELIPE, 2020, p.294, 295; e de 45 a 52 são de AWETÍ, 2014, p.79-85)

- (40) *i=ti*
3=CLF.SEMENTE
‘pênis dele’
- (41) *nu=kana-ti*
1SG=boca-CLF.SEMENTE
‘minha boca’
- (42) *tulu-ti*
orelha-CLF.SEMENTE-N.POSS.
‘brinco’
- (43) *hi-ti*
seio-CLF.SEMENTE
‘mamilo ou seio bem pequeno’
- (44) *ata-ti*
árvore-CLF.SEMENTE
‘casca de árvore ou pauzinho, pedaço de pau pequeno’
- (45) *nu-kalu-ti*
1-lágrima-CL.SEMENTE
‘minha lágrima’
- (46) *nu-piza-ti-za*
1-pulga-CL.SEMENTE-MDN
‘minha pulga’
- (47) *mepe-ti*
peixinho-CL.SEMENTE
‘peixinho’
- (48) *kupa-ti*
peixe-CL.SEMENTE
‘peixe’

- (49) *kupiza-ti*
gavião-CL.SEMENTE
'pássaro/passarinho'
- (50) *enu-tu-ti*
em.cima-quebrado-CL.SEMENTE
'granizo'
- (51) *epu-ti*
mutuca-CL.SEMENTE
'mutuca'
- (52) *ni-jeşe-ti*
1-nádega-CL.SEMENTE
'minha nádega'

O classificador {-ti}, ao que tudo indica, deriva do nome *ti*, traduzido como semente, que dá origem a palavra para nomear o pênis (*ti*) para a língua Mehinaku (DE FELIPE, 2020, p.293). Tal classificador é um dos mais proeminentes e ricos de toda a língua (DE FELIPE, 2020, p.294), ainda precisando de um estudo semântico mais aprofundado para todo o espectro de significados que ele pode abarcar. Tal classificação não somente parece indicar o formato (41, 42, 50, 52), mas também questões de tamanho (43, 44, 46, 47, 51) e função (40).

Awetí (2014), ao mostrar seus dados em nove classificações nominais abre uma subdivisão neles entre forma (-*tapa*, -*taku*, -*ka*, -*pi*, -*ti*, -*kana*, -*pana*) e consistência (-*ja*, -*pe*). O que pode ser uma cisão que funcione em nossa noção de constituição material, isso é, a linha que delineamos entre a substância e sua continência. De Felipe (2020) ao expandir a classe dos classificadores também alastra suas categorizações para além do formato ou conteúdo do seu referente, e descreve classificadores que atuam na ordem semântica da função do nome classificado. Nas páginas 300 a 302, abriu a trilha para tal questionamento quando descreve os dados:

- (53) *ai-piku*
pimenta-CLF.ESPACIAL
'local onde se planta pimentas'
- (54) *maiki-piku*
milho-CLF.ESPACIAL
'milharal'
- (55) *kanauja-piku*

- cana-CLF.ESPACIAL
'canavial'
- (56) *munu-piku*
cupim-CLF.ESPACIAL
'cupinzeiro'
- (57) *i=tunulu=naku*
3=ouvido=CLF.INTERNO
'ouvido dele/a'
- (58) *pi=tsiu=naku-ti*
2SG=cabeça=CLF.INTERNO-CLF.SEMENTE
'teu cérebro'
- (59) *pai=naku=pai* *natu*
Casa=dentro=IPFV 1SG
'eu estou em casa'
- (60) *pi=kitsapa-penu*
2SG=pé-CLF.POR.CIMA
'teu dorso do pé'
- (61) *i=hekira-penu*
3=testa-CLF.POR.CIMA
'parte de cima da testa dele (peixe)'
- (62) *sepi i=penu=itsa=pai* *jamuku-hi*
rede 3=CLF.POR.CIMA=LOC=IPFV criança-GEN
'o menino está em cima do banco'

Ao falar sobre a classificação dos entes, por meio de seus nomes, não se ajunta e interliga por meio de noções unicamente mórficas das coisas. Uma possível interpretação é que a morfologia do ente prototípico, interpretada linguisticamente, geraria a morfologia lexical; porém, como não há como existir um arquétipo sem um nome que o dê sentido e significado, talvez a morfologia gramatical preceda, e interprete, a morfologia do signo. Indo além, nos dados exemplificados acima a classe adverbial e o nominal acham uma intersecção ao em um nome ser classificado também noções espaciais locativas numa mesma categoria que se classifica consistência e forma.

Outra categoria surpreendente que revela, assim como a noção de semente (*{-ti}* e *ti*) não foi vista unicamente como um ente, mas um padrão geral da natureza, a folha (*pana*) foi outro motivo encontrado para interpretação da realidade (em DE FELIPE, 2020, p.302,303):

- (63) *ata-pana*
 árvore-CLF.FOLIFORME
 ‘folha de árvore, de papel ou dinheiro’
- (64) *n=ata-pana-kana*
 1SG=árvore-CLF.FOLIFORME-CLF.CÔNCAVO
 ‘minha caixa de papelão’
- (65) *ala-pi,* *ala-pi,*
 aguapé-CLF.GRANDE/REDONDO aguapé-CLF.grande/redondo
i=pana! *eté!* *awitsi-ri* *hawi*
 3=CLF.FOLIFORME INTERJ ser.bonita-VBLZ mesmo(?)
pá *u=tuka* *i=kana-tapa=itse=ku*
 INTERJ! 3=pegar 3=CLF.CÔNCAVO=CLF.VOLUMOSO=LOC=DECL
 ‘Aguapé, aguapé, as folhas do aguapé! Nossa! É bonito mesmo! (disse ele). Ele
 pegou no talo (do aguapé)’ (Alapü)

Das mais notáveis funções dos classificadores nominais disponibilizados no acervo gramatical da língua Mehinaku {-kumã} e {-kuma} se mostram os mais proeminentes para entender a construção da realidade de forma etnográfica. Segundo De Felipe (2020) por meio dessa partícula se entende a hierarquização de quanto um nome se aproxima de seu arquétipo ideal. Aquela forma base que permite se compreender se tal ente pertence a tal categoria ou não, o protótipo de árvore que permite entender que um pinheiro, um abacateiro, um salgueiro e um ipê sejam lidos, sem dúvida, como árvores. O sufixo {-kumã} demonstra os nomes, e entes, que residem na mais alta casta da categoria de modeladores para os demais nomes, o parâmetro de entrada na categoria, sendo traduzido por alguns *imiehünaku* como “o maior x”, servindo também as narrativas mitológicas de criação os animais com características humanas que nela participam, ainda podendo indicar aspectos de grandeza física de alguns dos termos anexados ao morfema (DE FELIPE, 2020, p. 304). Alguns exemplos:

- (66) *pahi-kumã*
 macaco-CLF.PROTOTÍPICO
 ‘macaco mitológico ou gorila, chimpanzé, macacos muito grandes’
- (67) *ui-tfũmã*
 cobra-CLF.PROTOTÍPICO
 ‘cobra mitológica ou muito grande’
- (68) *ipiu-kumã*
 tartaruga-CLF.PROTOTÍPICO

‘tartaruga mitológica ou muito grande’

Já {-kuma} seria o hipônimo do hiperônimo {-kumã}, aquilo que não representa o arquétipo, porém pertence ao grupo definido por este. Tal elemento tem sido utilizado especialmente para definir elementos fora da cultura e realidade Mehinaku, inseridos pelo mundo não-indígena que cada vez mais converge na aldeia, especialmente na criação de neologismos (DE FELIPE, 2020).

- (69) *arau-kuma*
 espécie.de.ave-CLF.MENOS.PROTOTÍPICO
 ‘galinha/frango’

- (70) *awajulu-kuma*
 raposa-CLF.MENOS.PROTOTÍPICO
 ‘cachorro’

- (71) *mukuti-kuma*
 rato-CLF.MENOS.PROTOTÍPICO
 ‘coelho’

- (72) *ajama-kuma*
 veado-CLF.MENOS.PROTOTÍPICO
 ‘boi/vaca’

- (73) *kapulu-kuma=taku*
 bugio-CLF.MENOS.PROTOTÍPICO=CLF.PLANO
 ‘nota de 20 reais (que contém um mico-leão-dourado estampado)’

Tal categoria é uma leitura da realidade alheia pela realidade Mehinaku. Um processo de tradução. É a permissão e restrição linguística que o acervo lexical dispõe para se ver e interpretar o mundo alienígena em ativa. Em tudo isso as variáveis todas de classificação do cosmos são baseadas em aspectos visuais e espaciais, e suas relações de proximidade e aproximação de tais preceitos. O antropólogo Thomas Gregor (1982) tem muito a acrescentar às descrições linguísticas de De Felipe (2020), e vice-versa. Em sua obra se lê:

O significado do espaço, assim como a forma e localização das coisas, interessa especialmente os Mehináku. Obviamente, esse interesse se evidencia em sua própria língua, na qual os substantivos refletem a forma dos objetos, e alguns verbos devem ser modificados para indicar a distância entre aquele que fala e o evento. Os substantivos, por exemplo, são muitas vezes etiquetados como indicadores de forma. Coisas côncavas - como cestas, e mesmo a aldeia como um todo - levam um morfema (yaku) que as classifica como diferentes das coisas maciças. Objetos lineares - cipós, gravatas, fios de algodão, bancos e cordas - levam um morfema (pi) que denota linearidade. Em qualquer língua há maneiras de expressar essas distinções espaciais, mas entre os Mehináku elas não são optativas. São

exigidas pela gramática. Simplesmente não existe maneira de falar de cipós (impi) sem classificá-los relativamente a outras coisas lineares que levam o mesmo indicador de forma (pi). (GREGOR, 1982, p.34)

Mesmo com um precário inventário fonético em sua descrição, Gregor (1982) ainda enriquece as discussões a respeito do tema. Levando tal distinção da descrição do mundo material para a atuação sobre o mundo material escreve:

Entre os Mehináku, o significado do espaço e da forma aparece não somente na língua, mas também nas atividades e comportamentos de todos os dias. Vejamos o assunto de arte e motivo. Os Mehináku contam com um limitado repertório de motivos (yana), que reproduzem em uma extensa variedade de campos: o corpo humano, cestas, bancos e postes das casas. Um dos motivos mais populares, derivado da forma do peixe kulapei (pacu), é usado para decorar as bases das vasilhas de cerâmica, as máscaras dos espíritos e até as pernas das mulheres. Motivos como o kulapei yana são cuidadosamente aplicados e sujeitos a críticas se mal feitos. Não se trata de meros embelezamentos ou ornamentações; eles se tomam parte intrínseca do objeto que é decorado. Os desenhos, aplicados ao cabelo de um homem, a seu torso, costas ou pernas, por exemplo, identificam a posição social desse homem e expressam suas disposições pessoais. Em certo sentido, o motivo faz dele uma pessoa social. (GREGOR, 1982, p.35)

A argumentação que Gregor (1982) constrói a importância da percepção e representação dos padrões visuais no cosmos Mehinaku mescla informações linguísticas e de atos sociais, essa parceria de buscar ler a linguagem pela cultura e a cultura pela linguagem podem caracterizar um esforço etnossintático, que, mesmo em falta de aprimoramento linguístico, abre possibilidades para decolonizar a visão. Se a linguagem foi forjada em algum momento atinando os olhares a perceberem padrões por um tipo de noção espacial de tal ente, também a linguagem poderia despertar a sensibilidade de apreciar, e até consagrar, o uso de padrões como um ato social de grande relevância, como parece reforçar o antropólogo.

No terceiro capítulo da obra de Gregor (1982), “Espaço, cenário, planos” (p.33-58) se discutem as noções etno-cartográficas dos *imiehünaku* o pesquisador indica estar abrindo caminhos para o entendimento do senso geográfico e espacial. Em quesito de ensino, para se compreender atos e coisas, o antropólogo reitera que era instado a ver para assim entender, era no ato da observação que a conoscenza residia, seja na aprendizagem da confecção de flechas ou na leitura do mundo ao redor.

Meus professores tentavam, muitas vezes, por meio de mapas ou figuras, *patalapiri*, fazer-me compreender o que estavam falando. Um *patalapiri* é a representação de algo que é real, e a própria representação contém uma realidade em si mesma. A figura de um espírito pode ser perigosa porque, como todas as figuras, inclui pelo menos alguns dos traços que definem o que é real, substancial, tais como forma ou espaço. O mapa, ou plano, é, portanto, uma maneira cômoda de ter acesso às categorias segundo as quais os Mehináku dividem o espaço no mundo que os rodeia. (GREGOR, 1982, p.38)

A percepção social que em uma representação da realidade uma realidade surge, é um conceito que aparenta, portanto, estar bem articulado dentro da própria gramática Mehinaku também. Partir desse pressuposto, onde essa fina distinção entre realidade e sua descrição estão em coexistência, é um dever linguístico para se reportar a língua com o eixo norteador que a língua, e o mundo cultural, se constroem.

Outro desdobramento importante é as contribuições de Viveiros de Castro (1977) (cf. MALHANO, 1993) que, por meio de um estudo exaustivo dos Yawalapitis, aponta que uma característica do Alto Xingu é sua experiência estética e ética da compreensão do real por meio da divisão arquétipo/atualização. Isso é, o processo inteiro da classificação/modificação que o sufixo apresenta é um resultado de um processo não de especificação, mas de aproximação e atualização do radical, sendo que onde tal processo é o mais explícito de todos é {-kumã/-kuma}.

Há ocasiões em que a alteridade da natureza se opõe ao exemplar adequado ao tipo ideal. Essa oposição ocorre da mesma maneira que algo monstruoso se opõe à realidade, a algo verdadeiro. Outras ocasiões oferecem a oportunidade dessa mesma alteridade da natureza se realizar como modelo mítico, que é, por oposição ao exemplar mais parecido com o tipo ideal, o tipo existente. A compreensão exige que consideremos as devidas posições e oposições indicadas no sistema geral de classificação. (MALHANO, 1993, p.231)

Tal consciência também se expande para o entendimento do corpo. A língua abre as portas da realidade, suas inflexibilidades e maleabilidades, mas não se deve perder de vista que ao falar de língua se fala de corpo. A dicotomia entre alma e corpo é uma das mais imperceptíveis condições da humanidade colonizada. A cisão que entende o ser como tendo um corpo e não sendo um corpo é devastadora para o giro decolonial e precisa ser revista em todas ciências. Não há língua sem o corpo, e corpo sem a língua. Portanto afirmar que o modo de pensamento estético linguístico teria efeitos sobre a estética corporal alto-xinguana, não deve ser algo surpreendente. Para Malhano (1993), o corpo alto-xinguano é uma construção estética que oscila entre funções biológicas e sociais, e sua realização completa e funcional se dá nesse espaço intermédio.

O corpo humano introjeta a estética que o produz, e a reproduz “na flor-da-pele”, em variado desenho geométrico. Uma peculiaridade do Alto-Xingu. Abre-se, então, fora de toda a realidade, o campo da concepção estética. Aí, o alto-xinguano amplia e reproduz como tal, as diferentes características anatômicas e comportamentais do organismo humano. (MALHANO, 1993, p.23)

Mais a frente, na seção 3.2.6., ao lidarmos com o léxico corporal da língua Mehinaku, retomaremos o que isso pode significar e suas implicações.

Modificações corporais, seja por meio da perfuração-de-orelha, a ornamentação, as pinturas corporais, todas formas de classificação que indicam diferentes relações e status sociais. Como Eduardo Galvão (1960) apontava, a socialização de certas partes do corpo demonstram o grau da socialização geral, ou como Seeger (1981) escreve sobre a necessidade de alcançar certas modificações exatas para ser classificado como plenamente humano, um pré-requisito. Algo que cumpre os parâmetros estabelecidos sobre a ideologia de leitura da realidade enquanto arquetípica e sua atualização.

3.2.5. A amplitude do termo e morfema *tipa/tipe* e seus possíveis desdobramentos linguísticos e culturais

Seguindo os caminhos de Wierzbicka (1997) e tomando por pressuposto a existência de *keywords* que desvendam pressupostos subentendidos implicitamente na semântica de uma gramática e sua respectiva cultura, se propõe uma análise preliminar de alguns dos aspectos do campo semântico e morfológicos que *tipe* pode ter segundo as literaturas analisadas.

Gregor (1982) descreve o aspecto cultural das relações de parentesco e suas expressões linguísticas. Segundo o antropólogo *epenewaja* designaria parentes verdadeiros na própria geração, *epenehatãi* quando se é “um pouquinho” parente também na própria geração, e *peneri* para denominar os parentes fictícios, por fim *neuneihete* seria aqueles que não tem laço algum, “apenas gente” (p.250).

Porém há um ponto importante de intersecção que precisa ser tratado. Mantendo em mente que a palavra *ti*, que significa tanto semente quanto pênis, também serve de classificador, não se surpreende quando Gregor (1982) descreve:

Como as relações sexuais estabelecem uma conexão entre os parentes? Segundo o povo da aldeia, um feto é construído no curso de repetidos atos de sexo. O sêmen de um homem (*yaki*) contém uma "semente" (*ite*; a mesma palavra é usada para os genitais). Durante o intercuro, o homem "planta" esta semente no corpo da mulher. A criança que nasce pode ser mencionada como "a semente" do homem (*panala*). Gerar uma criança, entretanto, não ocorre em um único ato de relações sexuais como poderíamos esperar, dada a imagem do plantio de uma semente. Ao contrário, a procriação requer repetidos atos de relações sexuais durante os quais o pai e qualquer outro homem que possa estar tendo intercuro com a mulher "fazem" a criança juntos. Este processo ocorre só muito gradualmente, sendo que a cabeça do bebê é formada primeiro, depois seus braços, tronco e pernas - a ordem, assinalam meus informantes, pela qual um bebê recém-nascido normalmente aparece durante o parto. (GREGOR, 1982, p.249)

Mesmo notando distâncias notáveis no grafismo da palavra *ti* para *ite*, a compreensão de como os dois sentidos fazem parte do mesmo escopo é reforçada. *Ite* pode se

referir a “semente dele”, sendo *ti* com uma posse de terceira pessoa, em vez de só “semente”. Porém também é descrito:

O principal método Mehináku para explicar por que duas pessoas estão relacionadas é o fato biológico da procriação. As pessoas estão relacionadas com seus pais porque foram "feitas" (*utumapai*) por eles. Elas são relacionadas com seus siblings porque são "do mesmo umbigo", isto é, feitas pelo mesmo pai e pela mesma mãe. Primos e parentes mais distantes são parentela, porque tiveram pais ou avós que eram siblings. Dois indivíduos distantemente relacionados, que não podem traçar precisamente as conexões genealógicas que os unem, poderão dizer "nossos avós eram um grupo" (*tipa*). A palavra *tipa* refere-se a um grupo ou conjunto de coisas que tem uma aparência ou origem semelhante, tal como penas do mesmo pássaro. A base para a similaridade dos avós na frase citada é a de que eles estavam relacionados de perto ou "feitos" pelos mesmos pais no ato de relações sexuais. (GREGOR, 1982, p.249)

Aqui começa uma nova trilha. A palavra *tipa* referida pelo antropólogo realmente está presente com essa mesma grafia nos léxicos descritos por alguns linguistas, já mencionados, especialistas em Mehinaku e outras línguas próximas geneticamente dela.

De Felipe (2020), descreve *tipa* como ‘pedra’ (p.155, 274). Já Corbera Mori (2012) descreve *tipa* em Wauja também como ‘pedra’ (p.223). E De Carvalho (2016), numa tipologia entre Mehinaku e Yawalapiti, reafirma o dado já dito por De Felipe, e descreve *tipa* como ‘pedra’ na língua Yawalapiti. De forma interessante, caso seja assumido que a grafia, assim como *ti*, diverge, se pode intuir que Gregor (1982) está se referindo ao sufixo de coletividade e pluralização {-tipe}, que marca morfologicamente o plural, porém tal morfema, em sua descrição, é restrito a seres não humanos. De Felipe (2020) estabelece uma tabela com a diversidade morfológica dessa função gramatical.

		Traços	Grupo a que se referem
Plural	= <i>nau</i>	[+humano] [+animado]	Seres humanos
	- <i>tipe</i>	[-humano] [+/-animado]	Animais em geral e alguns objetos muito próximos de seres animados
Coletivo	- <i>pihi</i>	[-humano] [+animado]	Animais em geral
	= <i>taku</i>	[-humano] [-animado]	Plantas

(DE FELIPE, 2020, p. 279)

Tabela 8 (DE FELIPE, 2020, p. 279)

Todavia seguindo tal linha chegamos a uma divergência nas fontes antropológicas e linguísticas, pois Gregor (1982) descreve *tipa* sendo aplicada a humanos na frase ““nossos avós eram um grupo’ (*tipa*)” (p. 249). Ainda segundo o pesquisador, o significado dessa palavra ainda se estenderia “a um grupo ou conjunto de coisas que tem uma aparência ou

origem semelhante, tal como penas do mesmo pássaro” (p. 249). Em tal discordância retomemos a pesquisa de Braggio (2011) com o Akwén onde, em busca de uma expansão do método etnossintático, ao notar pelo uso dos inalienáveis que a classificação comum das descrições, [+/- humano, e +/- animado] não contemplariam os princípios etnográficos do que se notou da lógica e língua Xerente. Perante as histórias da criação dos *imiehünaku* referidas na introdução da tese de doutorado de De Felipe (2020), e a história compartilhada entre os alto-xinguanos relatada por Malhano (1993), a compreensão sobre o traço +/- humano é completamente discutível ao notar que parece haver alguma forma de categoria intermediária onde os vegetais, plantas, animais partilharam de traços de quase pleno antropomorfismo. O que torna possível, ou pelo menos considerável o uso traço +/- vida sugerido por Braggio em próximas descrições, e abre precedentes para [-tipe] ser usado, ainda mais em um contexto de ancestralidade, a os “avós”.

Mas ainda assim, a pergunta continua, qual o campo semântico que *tipa* pode abarcar? Para tal questionamento, ainda se pode abrir mais o leque, primeiramente, do campo lexical que *tipa* pode ter segundo as descrições até aqui analisadas:

(74) *wa 'tipi*
 colar de tucum
 ‘colar de tucum’ (DE FELIPE, 2020, p.111)

(75) *tipu 'lui*
 calcanhar
 ‘calcanhar’ (DE FELIPE, 2020, p.119)

(76) *tīpihi 'kana*
 buraco
 ‘buraco’ (DE FELIPE, 2020, p.120)

(77) *nu-tipe 'peze*
 1SG-argila
 ‘minha argila’ (DE FELIPE, 2020, p.122)

(78) *tipa=taku*
 pedra=CLF.PLANO
 ‘pedregoso’ (DE FELIPE, 2020, p.155)

(79) *tipe-pe*
 pedra-CLF.MASSA

comunidade a defina em seu uso e concepção. Nisso é sugerido que o termo *tipa* possa ser um elo entre uma categoria que entenda a nossa categoria “pedra” como um ente ancestral, ou símbolo de ancestralidade, e a concepção de ancestralidade ligada a noção de pluralidade unificada.

3.2.6 Relações do léxico corporal inalienável e segmentos ecológicos da moradia

O léxico corporal na língua mehinaku está em uma categoria dos inalienáveis. Corbera Mori (2017) descreveu as articulações dessas palavras, e suas particularidades que nem sempre coincidem com termos nas línguas espanhola e brasileira. A inalienabilidade na língua funciona como um termo que necessita, em sua estrutura básica, indicar obrigatoriamente um clítico pronominal de pessoa/número afixada. O que contrasta com termos alienáveis que além do clítico precisam de um outro sufixo que indique posse como um [+POSSE]. O que se caracteriza como [CLPRONM-[X]]_N.

Certos exemplos disso são:

nu-'kiri	‘mi nariz’
nu-he'kira	‘mi frente’
nu-'tiu	‘mi cabeça’
nu-wi'şiku	‘mi mano’
nu-'puhu	‘mi cabelo (cabello de mujer)’
pi-tsu'lu	‘tu oreja’
pi-'pijũ	‘tu cuello, pescuezo’
pi-'jana	‘tu brazo’
pi-'ŷetu	‘tu rodilla’
pi-'tsewe	‘tu diente’
i-je'şeti	‘su nalga’
ji-'kiri	‘nariz de Uds.’
ji-'ŷiŷu	‘barriga de Uds.’

(CORBERA MORI, 2017, p.60)

Tais palavras diferem nas alienáveis exatamente por não serem gramaticais sem o clítico. Como se nota em *pa'nana* (banana), *i'ŷuwi* (caracol), *'itsa* (canoa), *'pahi* (macaco), que tem liberdade morfológica e ao serem possuídas se tornam *nu-pana'na* (minha banana), *p-iŷu'wi* (seu caracol), *n-i'tsã* (minha canoa), *nu-pa'hi-şa* (meu macaco) (CORBERA MORI, 2017, p.58).

Quando os lexemas corporais precisam ser expressos de forma genérica, e sendo agramatical sua existência sem nenhum clítico pronominal, uma forma obrigatoriamente sufixada indicando um traço “ABSOLUTO” {-i} é usada. Tal estratégia, ao partir de bases simples, se assemelha a língua tiriyo (do tronco karibe). (CORBERA MORI, 2017, p.59). O que configuraria a fórmula [X]N-i ‘ABS.

ti'w-i	‘cabeza’
utita-'i	‘ojo’
hekira-'i	‘frente’
ju'hia-i	‘pestañas’
te'we-i	‘diente’
hala'pa-i	‘mandíbula’
tulũ-'ĩ	‘oreja’
henepu-'i	‘hombro’
wana-'i	‘brazo’
wiʂiku-'i	‘mano’
ʃʃetu-'i	‘rodilla’
tipulu-'i	‘calcañar/talón’
ma'p-i	‘vellos del cuerpo’

(CORBERA MORI, 2017, p.60)

Dentro disso De Felipe (2020) já denota três possíveis formas de se assinalar que um nome está com o traço “ABSOLUTO”, com estratégias segmentais e suprasegmentais, o que é uma característica incomum para as línguas Arawak (p.253). A primeira estratégia é essa já demonstrada, onde pela adição do morfema {-i} a alteração do acento da última sílaba da raiz do nome como em: *ni=wiʂiku* (minha mão) ao se tornar *wiʂiku-'i* (mão). A segunda estratégia é na ocorrência da mudança da qualidade da última vogal da raiz, sempre quando terminada com a vogal [i], se tornará [ĩ]. E por fim, quando a raiz for terminada em [i], com a adição do morfema {-i}, só um “i” se manterá (DE FELIPE, 2020, p.252, 253). (Para conferir mais dados aprofundados sobre alienação cf. DE FELIPE, 2020, a sessão 7.2.1).

As descrições de Corbera Mori (2017) trazem termos fantásticos e curiosos da língua mehinaku e suas construções polissintéticas para denominar partes do corpo (p.61, 62):

- (83) pi-ʃʃapi-'tiwi
2-mão-cabeça
‘seu dedo da mão’
- (84) nu-kati -'kiri
1-perna-nariz/pico
‘minha canela’
- (85) ni-k-i'ʂa-pi
1-TRIB-sangue-CL.LINEAR
‘meu lábio’
- (86) nu-kapi-tiu-'tari
1-mão-cabeça-CL.ARREDONDADO
‘meu dedo polegar’

- (87) nu-wana-ti'pulu
1-braço-calcanhar
'meu cotovelo'
- (88) pi-tʃati-pĩjũ-'naku
2-perna-pescoço-CL.INTERNO
'sua fossa poplítea'
- (89) i-ki-tsiu
3-pé-cabeça
'seu dedo do pé'
- (90) i -k-iʃa-pi-pie-nu'ma-ti
3-ATRIB-sangue-CL.LINEAR-CL.MASSA-boca(externo)-CL.SEMENTE
'seu bigode'
- (91) p-ĩ'wĩ-tsi
2-respiração-CL.SEMENTE
'seu coração'
- (92) hauka-'na-i
bebê-casa-ABS
'placenta'

Tais descrições, servindo como amostragem, e os motivos de porque alguns dos léxicos corporais de partes muito específicas recebem nomenclaturas que sejam tão polissintéticas pode ser explanada por Maria Heloísa Fénelon Costa em seu artigo “Arte indígena e classificações primitivas” (2014). Comparando diversos termos e temas nas palavras e produções artísticas dos Mehinaku e outros povos indígenas é discutida a ideia do que originaria seu modo de categorização do mundo, trazendo ao debate as perspectivas de Durkheim e Mauss (1969), onde a classificação do mundo das coisas estaria baseada no mundo social das pessoas; e Victor Turner (1967) que parte de uma ideia onde os processos fisiológicos humanos, ou seja, a consciência de seu próprio corpo e sentidos constituiria o parâmetro para as classificações sociais. A especialista em arte Mehinaku, descreve a noção da tensão “macrocosmos - microcosmos”, onde haveria, segundo suas referências mencionadas, analogias constantes entre o ser humano e os diversos objetos do mundo e suas formas de operar. Ao notar as construções morfológicas que em vez de criar termos específicos para partes do corpo reproduz lógicas de um “corpo da parte do corpo”, se poderia constatar um exemplo de tal modo de classificação. Ao dar um pescoço a perna (88), um calcanhar ao braço (87), um nariz a perna (84), e cabeças aos pés e mãos (83, 86, 89), se

reproduzisse uma lógica de explicação “macrocosmos - microcosmos”, onde as partes principais em menores escalas se reproduzissem. Tal aspecto nos remete às discussões do subcapítulo 3.2.4, onde a lógica arquetípica e representações foi colocada como possibilidade de chave de interpretação para realidade linguística e (portanto) ontológica, Mehinaku.

Seguindo as possibilidades de Turner (1967), Fénelon Costa (2014) diz que essas inter-relações entre o ser humano e o mundo que o rodeia, assim como o mundo que ele cocria, são registradas, e se tem um histórico de povos que reproduzem as lógicas de seus corpos até com criações e espaços. Corbera Mori (2017) no mesmo artigo onde registra as descrições do léxico para partes do corpo em Mehinaku, ele comenta sobre outros campos que esses léxicos são usados como para mamíferos (p.65), peixes (p.65, 66), objetos do uso cotidiano com grande intimidade na vida cotidiana dos *imiehünaku*, como a navalha (*ki hi -'tãĩ*), machado (*ja'wai*) e a canoa (*'ĩsa*), e aquele que Fénelon Costa também menciona: a casa (*pãĩ*).

Entre os Mehináku do Alto Xingu a nomenclatura relativa a partes da casa de moradia é idêntica àquela utilizada para partes do corpo humano e animal, o que também foi observado quanto a outros grupos indígenas da mesma área, os Matipú-Nafukuá e os Yawalapiti (observações de M.V. Fernandes Pereira e M.H. Dias Monteiro). (FÉNELON COSTA, 2014, p.81)

Sobre isso Malhano (1993) escreve:

São inúmeras as referências anatômicas a partes da edificação alto-xinguana. Vários investigadores colheram dados em trabalhos de campo que sugerem identificação entre a casa de moradia e um ser biológico. Mostram que certos termos designativos de detalhes arquitetônicos e peças estruturais da construção residencial são os mesmos empregados para identificar partes do corpo humano, animal, ser mitológico, ou ainda peças de adorno pessoal humano. Não apenas entre os alto-xinguanos, mas em vários outros grupos indígenas. (Cf. G. Reichel— Dolmatoff, 1968: 104— 110, para os Tukano, D. M. Melatti & J. O. Melatti, 1975: 1— 10 e 1980: 114— 141, para os Marubo; E. Viveiros de Castro, 1977: 141— 145, para os Yawalapíti; L. Hussak— 1 van — Velthen, 1984: 136, para os Wayana e Apalaĩ; M. H. Fénelon-Costa e Malhano, 1986: 27— 92, que sintetizam todos casos). (MALHANO, 1993, p.27)

A isso, dedicasse toda a dissertação de Malhano (1993). A consciência de íntima ligação entre o alto-xinguano e sua habitação molda seu lugar na vida cotidiana. As descrições no Mehinaku de Corbera Mori (2017) foram (p.66):

- (93) pãĩ-tsewe
 casa-dente
 ‘viga (Lit. diente de la casa)’
- (94) pãĩ tu'lũ-ti
 casa orelha-CL.SEMENTE

- ‘brinco da casa’
- (95) pãĩ talalaka-pi
casa costela-CL.LINEAR
‘paredes (Lit. costelas da casa)’
- (96) pãĩ i-wana
casa 3-braço
‘seu braço (brochal) da casa’
- (97) pãĩ-tʃa'na-ti
casa-boca-CL.SEMENTE
porta (Lit. boca da casa)’
- (98) pãĩ-tʃanati-'tsa-ti
casa-boca.ABS-LOC-CL.SEMENTE
‘umbral de uma porta’
- (99) pãĩ-jāku
‘sala (Lit. interior da casa)’

A íntima terminologia revela também uma íntima relação pela consciência ecológica da moradia, isto é, a compreensão dela como um lugar onde os desempenhos dos papéis sociais e biológicos humanos também são contemplados. Dentro da florestania de cada indivíduo a altíssima atenção a toda sinestesia de alertas sensoriais garante ou compromete a sobrevivência, o aguçado olfato, audição, conhecimentos plantares, compreensão tátil, visão e direção estão sempre “a flor da pele”, porém a noção de habitação garante mais do que o descanso e proteção. Além de um ambiente de comunhão coletiva e união é também um ambiente de transformação. Nisso há o argumento: não só na sua superestrutura e infraestrutura que o léxico abrange ambos: humanos e moradia, mas também em aspectos funcionais.

Segundo Malhano (1993), as associações comuns do léxico nas línguas alto-xinguanas não se restringem a gênero, podendo a casa ter referentes masculinos, mas o que é surpreendente também é o seu papel na gestação social dos indivíduos, isto é, sua socialização. A característica feminina é também perpetrada pela noção de útero.

O jovem que se tornará homem, o adulto que se tornará pajé, a moça que se tornará mulher. Enfim, todo indivíduo marcado para ocupar sua posição social no grupo, o qual espera que desempenhe determinados papéis. Definimos papel à semelhança de Thomas Gregor (1982: 6), qual seja, uma parte da cultura que prescreve regras para conviver, uns com os outros. Trata-se de um conjunto de obrigações e privilégios reconhecidos por todos os membros da comunidade. Não são regras e/ou obrigações que ligam os atores entre si, mas sim o texto e as marcações das “deixas” para as várias entradas em cena e outras tantas saídas da mesma, para que todos os papéis correlates sejam desempenhados à vez e à hora pelos respectivos

atores. Seria uma espécie de contrato firmado em função da vida social dos personagens. (Cf. Erving Goffman, 1959: 238 — 255). Os papéis são absolutamente mais importantes que os atores. Estes o são menos ainda que os personagens. (MALHANO, 1993, p.28)

Ainda segundo outras descrições coletadas por Malhano (1993) há o registro do quarto de reclusão da casa tradicional alto-xinguana ser denominada diretamente como: *pĩtshu* (Lit. barriga em Yalawapiti), *mĩrĩtsi;apĩĩ* (Lit. barriga em Kamayurá), *tehú* (Lit. barriga em Kuikuro). E quando não são termos únicos para os dois referentes há também o registro de “o interior da moradia” como também registrado em Mehinaku (p. 29).

Somado a tal fator a relação semântica-social da inalienação precisa ser destacada. A ontologia dos entes é estabelecida ou manifestada em sua funcionalidade linguística quando se nota o uso da categorização inalienável. Tal palavra indica a não-existência do referido de forma independente a um pertencimento, algo muito definido. Tal qual não se existe um nariz, naturalmente, desvinculado de seu possuidor, não se há um nome para ele que seja, naturalmente, desvinculado de seu possuidor. Tal lógica ainda se relaciona com a integralidade do ser referido. Portanto ao notar o uso de um inalienável para um piolho em Mehinaku, se tem um curto deslumbramento, pois é natural a reflexão que sua existência parasítica dependa de seu hospedeiro; ao notar que a palavra caminho é um inalienável em Mehinaku pode se ter um maior deslumbramento. Semanticamente a palavra “pai” acarreta a existência de um outro ser que lhe concede sentido ao título, o que torna as palavras ligadas a parentesco inalienáveis em Mehinaku. Tal consciência de ligação e interdependência expressa me recorda o relato de Krenak (2022) sobre a existência de uma tradição no povo Kuna, registrada pelo poeta Cebaldo Inawinapi:

Ele conta que o nascimento de uma criança Kuna implica em identificar aquele corpo que chega com uma árvore - assim como os Krenak, eles relacionam o umbigo da criança a uma planta. Ele diz que todos os bosques de Kunayala são formados por pessoas, têm nome, porque cada planta coincide com alguém que nasceu ali. (KRENAK, 2022, p.39)

Krenak (2022) ainda comentando sobre as concepções do corpo e seu cosmos fala sobre a pesquisa de João Paulo Barreto com a tradição do povo Tukano, do alto rio Negro, que ressoava o mito de origem onde o corpo era feito do barro, criava uma prática social de relembrar constantemente não existir fronteiras entre o corpo humano e os organismos que o rodeiam. O que então poderia significar a condição inalienável das partes do corpo? O que poderia significar a reprodução de microcosmos corporais para descrever trechos do corpo? O que poderia significar o léxico corporal ser replicado para a moradia alto-xinguana tradicional?

Nisso afirmamos, o *Imiehünaku* entende, sente, pensa, e vive sua moradia, seu corpo, suas interações sociais e com os entes inalienáveis de maneira distinta do pesquisador que é de uma língua capitalizada pela ciência hegemônica. A proposta do uso da terminologia corporal para a moradia deve extrapolar a mera compreensão prosopopéica, assim como diversos povos vêm se manifestando para entendimentos além de figuras de linguagem. Considerar a possibilidade de fusão da linguagem de entes animados para entes inanimados como recurso poético ou metonímico tem levado a compreensão meramente folclorizada ou primitivizada das realidades indígenas. Relembrando o que já foi discutido no capítulo 1.6. e 1.7., Álvaro Gonzaga diz (2022):

O conceito de razão decolonial procura incorporar uma forma de pensar articulada no legado colonial e procura entender a Modernidade em termos da construção deste legado. A mente decolonial é uma consciência que desloca a noção da mente construída na Modernidade, reintroduzindo qualidades secundárias (emoções, paixões) e a partir desta gesta tenta reinterpretar a Modernidade e a pós-Modernidade em termos de decolonialidade. (GONZAGA, 2022, p.126)

Há uma gama não cartografada de descobertas possíveis que não podem ser alcançadas por conta da limitação e escassez de vida e recursos de análise da realidade que a ciência formal e colonial, que ainda bebe em fontes modernistas, tem nos dado. Gonzaga (2022) ainda completa:

Pode ser denominada de violência epistemológica a remoção da viabilidade de alguns indivíduos de colocarem em disputa a História sobre o tecido social partindo de sua própria cultura. Nesta direção a missão do intelectual é, essencialmente, reescrever a História. O anseio das pesquisas subalternas é narrar o que foi ofuscado e escondido pela historiografia oficial. Deve-se então perguntar-se: quais as consequências do poder da ausência da História? (GONZAGA, 2022, p. 127)

Todos esses fatores unidos revelam como a língua mehinaku tem sido contida em sua genética, fenotípica e genotípica, as vias de acesso a experiência de ser humano e ser cosmos. Tal deficiência não pode nunca ser atribuída a seus pesquisadores e na imensa contribuição que já nos entregaram, mas o déficit pertence às potências da ciência que se fecha para o mundo não quantitativo de seus próprios parâmetros rasos. Há na semântica de sua gramática, ainda rudimentarmente desvendada, conhecimentos sobre as ontologias possíveis dos entes, como suas interdependências, integralidades, agrupamentos, naturezas; e seus princípios epistemológicos, como o eixo arquétipo-atualização. E cada uma dessas estruturas linguísticas sobre o alicerce do mito de origem. Todavia, cada nova minguada vertente que jorra pelas frestas dessa monolítica barreira que é Colonialismo não nos dá a dimensão do milenar rio atrás da represa. A gaiola que a monocultura da branquitude

universalizada nos oferece não cabe as possibilidades que todas as línguas indígenas americanas podem mostrar. Um dos primeiros passos é possibilitar a construção de uma realidade onde até mesmo uma pedra, uma casa, uma semente transcende sua função, aparência, natureza e conceito que nossa língua e realidade possibilitam. A chance de haver uma realidade, um cosmos, e uma verdade além da nossa, onde se há coragem de partir do pressuposto etnográfico que a organização, interligação e interpretação de todo dado antropológico precisa ser a partir da cultura estudada, precisa ter essa mesma disposição para questionar a si própria. Esse é o estágio mais apurado que a etnossintaxe precisa chegar, questionar a própria linguística e a quem ela verdadeiramente serve, e o quão branca e colonizadora suas bases são.

A antropóloga Lux Vidal escreveu um trabalho muito importante sobre habitações indígenas, no qual relacionava materiais e conceitos que organizam a ideia de habitat equilibrado com o entorno, com a terra, o Sol, a Lua, as estrelas, um habitat que está integrado ao cosmos, diferente desse implante que as cidades viraram no mundo. Aí eu me pergunto: como fazer a floresta existir em nós, em nossas casas, em nossos quintais? (KRENAK, 2022, p.65)

A pergunta que me fica ao me deparar com cada novo aspecto das línguas indígenas tem sido: como posso florestar minha ciência?

O próximo capítulo será baseado numa questão de encruzilhada para diversas das propostas alternativas aqui apresentadas. Seja a Etnossintaxe, segundo Enfield (2002), ou as críticas feitas sobre o princípio da relatividade linguística (SCHULTZ, 1990), o mais essencial dos pontos é: como estabelecer diálogo entre os diferentes. Não é sobre reclamar uma igualdade, aplainar a paisagem, mas encontrar o mais saudável modo de criar laços e trocas que enriqueçam as vidas. E levando às últimas consequências de tudo estudado, dialogar realidades até criar pluriversos.

4. A ARTE DO ENCONTRO: tipologias, alternativas e dilemas

Lembro que, quando tudo começou, era escuro. E hoje, depois de todos esses anos de labirinto, todos esses anos que avanço pela neblina, empunhando a caneta adiante do meu peito, percebo que o escuro era uma ausência. Uma ausência de palavras. Essa escuridão é minha pré-história. Eu antes da história, eu antes das palavras.
Eu caos. (BRUM, 2014)

4.1. O papel do diálogo intra-linguístico para os novos caminhos da linguística decolonial.

Mariátegui (2019), filósofo peruano que trouxe questões indígenas para a teoria socialista no período entre guerras, escreveu:

O ceticismo satisfazia-se em atestar a irrealidade das grandes ilusões humanas. O relativismo não se conforma com o mesmo resultado negativo e infecundo. Começa ensinando que a realidade é uma ilusão, mas termina reconhecendo que, por sua vez, a ilusão é uma realidade. Nega que existam verdades absolutas, mas se dá conta de que os homens têm que acreditar nas suas verdades relativas como se fossem absolutas. Os homens precisam de certeza. Que importa se a certeza dos homens de hoje não é a certeza dos homens de amanhã? Sem um mito, os homens não podem viver fecundamente. Por conseguinte, a filosofia relativista nos propõe obedecer a lei do mito. (MARIÁTEGUI, 2019, p.63)

Em outros ensaios o mesmo intelectual, assim como no primeiro capítulo foi dito, questionava a racionalidade do que se é nomeado ser Razão. Ele diz que o ser humano tem o seu movimento histórico unicamente pela crença em mitos, uma fé e esperança sobre-humana para guiar seus corações em transformações. Assim, "a força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade", assim o ser humano "resiste a seguir uma verdade enquanto não acreditar nela como absoluta e suprema. Em vão se lhe recomenda a excelência da fé, do mito, da ação. Deve-se propor-lhe uma fé, um mito, uma ação" (MARIÁTEGUI, 2019, p. 58, 59). Por isso a burguesia quase faleceu de enfado durante uma grande parte de sua história, gerando até um senso niilista, por ausência de propósito, mito, ou fé; porém o mais assustador é a instrumentalização mútua do capitalismo e de um mito necrófilo para gerar poder e controle.

Galeano (1976) em sua obra "*As veias abertas da América Latina*" comenta rapidamente sobre Roberto Campos, autor da política do Fundo Monetário Internacional do Brasil, que conjecturou sua fé na lei selvagem da inexistência de injustiça ao depor:

‘Obviamente, o mundo é desigual. Há quem nasça inteligente e há quem nasça tolo. Há quem nasça atleta e há quem nasça aleijado. O mundo se compõe de pequenas e grandes empresas. Uns morrem cedo, na plenitude da vida; outros se arrastam, criminosamente, numa longa existência inútil. Há uma desigualdade básica fundamental na natureza humana, na condição das coisas. Disto não escapa o mecanismo do crédito. Postular que as empresas nacionais devam ter o mesmo acesso que as empresas estrangeiras têm ao crédito

estrangeiro é simplesmente desconhecer as realidades básicas da economia (...)’ (CAMPOS, 1968, *apud* GALEANO, 1976, p.237, 238)

A naturalização do caos que gera capital é a base de todo manifesto capitalista. A criação do mito da democracia racial, do mito da igualdade de oportunidades, do mito da neutralidade científica que se erige num solo histórico desnivelado e alienador, do mito do universalismo linguístico que se reduz a consagração de elitismos, se iguala ao mito de uma divindade cristã arquetificada em uma mistura dos mundos coloniais europeus e estadunidenses e seus interesses violentos, misóginos, racistas, e paradoxalmente patrióticos, numa nação composta em sua maioria por mulheres pretas.

Não basta, como no ceticismo, derrubarmos os pilares da realidade sem oferecer um novo alicerce também no qual se apoiar. Não basta unicamente desconstruir o monólogo inter-linguístico trajado de diálogo, onde a colonização onto-epistêmica se naturalizou. Partindo do princípio da relatividade linguística, vemos pelo trajeto da etnossintaxe uma forma de conceber como as relativas realidades podem ser, e devem ser tomadas como absolutas. A tentativa de reconstrução descritiva não se baseia em questionar as bases de uma realidade pelos padrões e “possibilidades” de outra, e aí mora o novo entrave metodológico.

Para Enfield (2002), a tipologia pode ser um problema real para as questões do propósito da Etnossintaxe. Ela escreve:

Embora o princípio da relatividade linguística seja obviamente relevante para nossas preocupações atuais, o estudo da etnossintaxe não precisa se preocupar especificamente em comparar línguas e ver como as diferenças podem se relacionar com diferenças culturais correspondentes. “Cultural” não implica “cultura específica” – isto é, desde que você acredite em alguns universais culturais. Mas é claro que isso não significa que a etnossintaxe não deva ser um empreendimento comparativo. Os estudos em etnossintaxe podem e devem ser comparativos, como recentemente enfatizou Lucy (1992a, 1996). (Veja as contribuições para este volume de Wierzbicka, Newman e Langacker.) A comparação explícita entre línguas e culturas particulares é obviamente um método mais eficaz, especialmente quando elas diferem em formas menores, mas específicas, lançando as diferenças linguísticas e/ou culturais mais sutis. em relevo mais nítido. (...) No entanto, pode não ser necessariamente o objetivo principal de um estudo específico em etnossintaxe abordar a diversidade linguística em si. Se uma argumentação sólida baseada em extensos dados linguísticos e etnográficos pode ser usada para estabelecer uma conexão entre fatos culturais e gramaticais, isso não é intrinsecamente enfraquecido pela falta de contraste comparativo com outra língua e cultura (pace Lucy 1992a). Nada implica que uma dada preocupação cultural mostre alguma manifestação na gramática. Por um lado, certos desenvolvimentos gramaticais nas línguas podem ser licenciados ou restringidos por diferentes perfis tipológicos existentes (cf. Aikhenvald e Dixon 1998: 254; Enfield 2001: 284-7). (ENFIELD, 2002, p. 19, n.t.⁶⁸)

⁶⁸ While the principle of linguistic relativity is of course relevant to our present concerns, the study of ethnosyntax need not be specifically concerned with comparing languages and seeing how the differences may relate to corresponding cultural differences. ‘Cultural’ does not entail ‘culture-specific’—that is, as long as you believe in some cultural universals. But this of course does not mean that ethnosyntax should not be a comparative enterprise. Studies in ethnosyntax can and should be comparative, as Lucy (1992a, 1996) has recently emphasized. (See

É importante notar que aqui há duas premissas sobre a relatividade de Whorf. A primeira é que ela tem uma natureza que realmente é dialógica. Schultz (1990) em sua exaustiva análise da construção teórica de Whorf sobre a relatividade ao longo dos anos e artigos deduz que a crítica mais pungente que ela recebeu foi de queimar pontes entre as línguas, como se nela um eterno paradoxo de intraduzibilidade fosse introduzido, o que é rebatido pelo próprio linguista diversas vezes ao não somente traduzir, mas auxiliar na travessia desta ponte.

Schultz (1990) nota que:

Ele [Whorf] mostraria a eles, por meio de exemplos de línguas muito diferentes do inglês ou de qualquer outra língua europeia padrão, que sua complacência linguística se baseava na ignorância: esse era o conteúdo manifesto de seu texto. Mas ele iria além disso: estruturaria seu texto de tal forma que seus leitores ficariam impotentes para não serem levados a dialogar com os pontos de vista representados por seus exóticos exemplos linguísticos. Ele iria forçá-los por pura arte a desenvolver uma espécie de consciência multilíngue própria. (SCHULTZ, 1990, p. 54, travessão adicionado, n.t.⁶⁹)

Para a antropóloga, o princípio da relatividade não indicava o desaparecimento das pontes, mas sim as enaltece pois somente na margem de um mundo se era possível notar um outro. Os antigos contatos entre línguas que formavam o coração da linguística que Whorf se dedicou a desalienar não passavam de coerções de poder por meio de narrativas científicas colonialistas sobre as línguas exploradas. E essa palavra é relevante para toda essa próxima etapa: exploradas.

Assim como os recursos naturais e força de trabalho foram exploradas das terras invadidas, e as hiper-economias estatais, industriais, comerciais e empresariais se baseiam na exploração das economias das colônias; a relação entre línguas também não iria para qualquer outro caminho além deste, a exploração. Era pela estratificação de dados que não visava

contributions to this volume by Wierzbicka, Newman, and Langacker.) Explicit comparison between particular languages and cultures is obviously a most effective method, especially where they differ in minor, but specific ways, throwing the more subtle linguistic and/or cultural differences into sharper relief. (...)

However, it may not necessarily be the primary aim of a particular study in ethnosyntax to address linguistic diversity per se. If solid argumentation based on extensive linguistic and ethnographic data can be used to establish a connection between cultural and grammatical facts, this is not intrinsically weakened by the lack of comparative contrast with another language and culture (pace Lucy 1992a). Nothing entails that a given cultural preoccupation will show some manifestation in grammar. For one thing, certain grammatical developments in languages may be licensed or constrained by different existing typological profiles (cf. Aikhenvald and Dixon 1998: 254; Enfield 2001: 284–7).

⁶⁹ He [Whorf] would show them, by means of example from languages vastly different from English or any other Standard Average European language, that their linguistic complacency was founded on ignorance: this was the overt content of his text. But he would go further than this: he would structure his text in such a way that his readers would be helpless to avoid being drawn into dialogue with the points of view represented by his exotic linguistic examples. He would fore them by sheer artistry to develop a kind of multilingual consciousness of their own.

nenhum tipo de contribuição, retorno, ou respeito com as línguas que o contato se baseava, e se baseia em grande medida.

Em muitos casos pode não ser pela valorização, manutenção e expansão da riqueza linguística do Mehinaku que se faça pesquisas sobre a língua, e sim pela linguística. Essa tentação constante precisa ser nomeada, estudada e monitorada, especialmente na ciência da linguística em sua forma mais teórica que tende desumanizar dados e valores, sem uma crítica racial-histórica.

Whorf (1979) escreveu:

Quando as línguas semíticas, chinesas, tibetanas ou africanas são contrastadas com as nossas, a divergência na análise do mundo torna-se mais aparente; e, quando trazemos as línguas nativas das Américas, onde as comunidades de fala por muitos milênios seguiram seus caminhos independentemente umas das outras e do Velho Mundo, fica patente o fato de que as línguas dissecam a natureza de muitas maneiras diferentes. A relatividade de todos os sistemas conceituais, inclusive o nosso, e sua dependência da linguagem são reveladas. Que os indígenas americanos que falam apenas suas línguas nativas nunca são chamados a agir como observadores científicos não é de modo algum pertinente. Excluir a evidência que suas línguas oferecem sobre o que a mente humana pode fazer é como esperar que os botânicos estudem nada além de plantas alimentícias e rosas de estufa e depois nos digam como é o mundo das plantas! (WHORF, 1979, p.214,215 n.t.⁷⁰).

Duas preocupações agora se sobrepõem. Whorf (1979) nota que pela extensão da divergência se pode achar modos de traçar melhor as linhas que cada uma usa na construção de seu cosmos, e vendo tal solução final buscar o entendimento do sistema que a gera. Porém é nessa comparação que Enfield (2002) teme existir a limitação do entendimento da língua por meio da possibilidade ou impossibilidade de atributos que a constituam e sirvam de comparação. Enquanto o relativista disserta que é no contato com as maiores distâncias possíveis que se nasce a consciência do alheio, a etnossintaxe teme qual seria o parâmetro de comparação e medição.

Primeiramente, a questão para possível solução se baseia em uma questão de ordem dos processos. O globalismo colocou em contato lugares inimagináveis antes de seu advento, o que favorece o turvar de diversas linhas divisoras entre as línguas estudadas, por isso se propõe buscar necessariamente pelas com menor contato entre si, e especialmente com as hegemônicas para se encontrar as características mais raras. Assim como no mundo natural.

⁷⁰ When Semitic, Chinese, Tibetan, or African languages are contrasted with our own, the divergence in analysis of the world becomes more apparent; and, when we bring in the native languages of the Americas, where speech communities for many millenniums have gone their ways independently of each other and of the Old World, the fact that languages dissect nature in many different ways becomes patent. The relativity of all conceptual systems, ours included, and their dependence upon language stand revealed. That American Indians speaking only their native tongues are never called upon to act as scientific observers is in no wise to the point. To exclude the evidence which their languages offer as to what the human mind can do is like expecting botanists to study nothing but food plants and hothouse roses and then tell us what the plant world is like!

E para harmonizar as duas partes é proposto: Não tratar o princípio da relatividade como um método, mas como uma premissa. Buscar uma construção etnossintática da língua escolhida onde a tipologia em qualquer um de seus parâmetros deva ser proibida ao máximo. E só com um resultado sistematizado em linhas gerais pode ser levada a comparação tipológica.

O globalismo, a tipologia e o diálogo não são elementos essenciais para a construção da economia contemporânea, da linguística e da humanidade, respectivamente. E não podem ser tratados de outra forma em qualquer sugestão alternativa e sistêmica dessas áreas. Talvez seja, em realidade, o contato a maior fonte de riquezas biófilas que existam, pois ali é se acha junto com o novo, a inspiração, a ideia, o aprendizado, e talvez o mais necessário a fé e o inefável. Mais do que a certeza, é a dúvida e a crença que movem o que mais se preza na ciência e arte. Caminhos que precisam perder suas diferenças para reencontrar significados longe da Europa que tanto os dicotomiza. Mas se esses encontros são uma das fontes de sentido e vida para a fertilização e frutificação humana, como podem ser também pontos de destruição tão notáveis?

Césaire escreve:

Acerado isso, admito que é bom colocar diferentes civilizações em contato; que casarem-se mundo diferentes é excelente; que uma civilização, qualquer que seja seu gênio íntimo, murcha ao dobrar-se sobre si mesma; que a troca aqui é oxigênio, e que a grande sorte da Europa é haver sido uma encruzilhada e que, por ter sido o lugar geométrico de todas as ideias, o receptáculo de todas as filosofias, o lugar de acolhida de todos os sentimentos, tornou-se o melhor redistribuidor de energia.

Mas então apresento a seguinte questão: a colonização realmente pôs em contato? (CÉSAIRE, 2020, p.11)

Por conta do vício em capitalizar todas as obras da existência, o colonialismo não proporcionou contatos, e sim massacres, instrumentalizações, e desníveis. Galeano (1976) comenta como todo um continente, este do qual escrevemos essa dissertação, só mantém sua existência para ser um escravizado. A maior maldição de sua terra foi sua riqueza, diz o escritor, nesta “dois lados na divisão internacional do trabalho: um em que alguns países especializam-se em ganhar, e outro em que se especializaram em perder” (GALEANO, 1976, p.13). Galeano (1976) ainda completa: “Nossa comarca do mundo, que hoje chamamos de América Latina, foi precoce: especializou-se em perder desde os remotos tempos em que os europeus do Renascimento se abalançaram pelo mar e fincaram os dentes em sua garganta.” (p.13). O maior de todos os absurdos nesse processo, ainda mais devastador que todas as torturas, explorações, estupros, genocídios, escravizações, será a naturalização desses eventos

ou nossa alienação. A ponto de crermos que o que houve entre os Impérios e suas colônias pode remontar, mesmo que minimamente, com contato e não uma invasão abusiva.

A meta, o sonho, será buscar o verdadeiro e rico encontro de cosmos.

4.2. O cultivo de uma nova consciência linguística tipológica para o reflorestamento de línguas.

4.2.1. Revitalizar uma ecolinguística

Partindo do pressuposto de que Mariátegui (2019) esteja correto, se faz necessário recriar condições para viver fecundamente, isso é instaurar um mito. Entenda-se mito como um modo específico de reorganização e interpretação do cosmos, uma macro-narrativa de leitura das experiências, algo argumentado nessa dissertação estar residindo, naturalmente, nas línguas em seu estado mais primevo. Ainda mais quando decolonizadas de efeitos externos a elas que as formatem a uma norma hegemônica e vigente.

Krenak (2019) chama esse processo de repensar nosso modo de viver no planeta de “adiar o fim do mundo”.

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte, não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades - as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes, não botar ela no mercado. (KRENAK, 2019, p.32)

Césaire (2020) já havia afirmado que a colonização em vez de pôr em contato humanidades, gerou distâncias quase intransponíveis sobre elas, pois ela partia de um pressuposto de englobar mundos em uma lógica capitalista industrial onde realidades não instrumentalizadas em formas de lucro precisavam ser exterminadas. Mas Krenak (2019) ainda adiciona ao escrever:

Já que se pretende olhar aqui o Antropoceno como o evento que pôs em contato mundos capturados para esse núcleo preexistente de civilizados - no ciclo das navegações, quando se deram as saídas daqui para Ásia, a África e a América -, é importante lembrar que grande parte daqueles mundos desapareceu sem que fosse pensada uma ação de eliminar aqueles povos. O simples contágio do encontro entre humanos daqui e de lá fez com que essa parte da população desaparecesse por um fenômeno que depois se chamou epidemia, uma mortandade de milhares e milhares de seres. (KRENAK, 2019, p.70, 71)

Sem desresponsabilizar os colonizadores pela sua empreitada, é necessário lembrar que o mero contato de ecologias diferentes, complexidades biológicas advindas de biosferas diferentes, geradas por territórios e processos histórico-culturais diferentes, tornaram

seres humanos em “uma guerra bacteriológica em movimento”, aquilo que seria sem saber “um fim de mundo” (KRENAK, 2019, p.71).

Nenhum contato pode ser reduzido a um mero contato. Tanto quanto a complexidade ecológica que o ser humano é enquanto casa de uma diversidade invisível de realidades, esses micro-cosmos que nos habitam se revelam pelos seus resultados. “Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm tanta origem comum, mas que se descolaram a ponto de termos hoje, num extremo, gente que precisa viver de um rio e, no outro, gente que consome rios como um recurso?” (KRENAK, 2019, p.51). Guardemos essa questão para mais adiante no texto.

O linguista brasileiro Hildo Honório do Couto (2007) tem desenvolvido e ampliado o conceito de Einar Haugen (1972) de ecolinguística que busca estudar os laços indissolúveis, mas ainda assim muito negligenciados, entre a comunidade humana específica, seu território e sua língua. Do Couto (2007) reitera que o ecossistema de uma língua é sua comunidade de fala, e deriva de uma visão abrangente do mundo que leva em conta que os seres de um ecossistema não podem ser estudados de forma desconectada. “A unidade básica e fundamental dos estudos ecológicos é o ecossistema. Ele inclui os seres vivos e o meio ambiente em que vivem bem como as interações entre eles” (DO COUTO, 2007, p.2). O ser humano, e sua produção cultural precisa ser analisado tanto quanto o meio ambiente onde o ser humano tem como base e cenário para construir toda sua manifestação, pois até mesmo sua cultura, organização, preocupações, desejos, produção material e imaterial, são possibilitados pelos elementos bióticos e abióticos que interagem de forma integrada e sistemática de maneira auto-funcionante neste ecossistema. Do Couto (2007) escreve:

Eu estou convicto de que a ecologia serve de pano de fundo para a teoria lingüística muito mais do que oferecendo termos a serem usados metaforicamente, como parece sugerirem alguns autores. Na verdade, a visão holística, dinâmica e interacionista nela contida faz com que o linguista não pense que a língua é só o pequeno sistema abstrato que ele estuda. Pelo contrário, ela é multifacetada e não estanque, ou seja, está relacionada com diversos componentes bióticos e abióticos do ecossistema, como se vê na EFL. (DO COUTO, 2007, p.3)

Um dos maiores terrores do atual século é a consciência de que a humanidade nunca teve tanta responsabilidade e possibilidade de extinguir a própria espécie. Tais crimes contra a Vida e a ordem natural do funcionamento da Natureza são viabilizados, e diversos deles até obrigatoriamente ordenados pelo sistema econômico vigente. Caso realmente creiamos que a língua é a matéria base da realidade por sua natureza ontoepistemológica se faz necessário entender que assim como a perversão dela estabelece as condições para a

naturalização desse sistema, como a restauração de uma ciência que a veja além dos empreendimentos capitalistas, colonialistas, racistas, e utilitaristas pode ser uma possibilidade de criar novas opções de sair desse sistema. Para o capitalismo nada é sagrado além do lucro, aliás todos os sagrados devem e precisam ser exterminados, coagidos ou instrumentalizados para sua obra, assim a maior das armas desse sistema que se retroalimenta tomando proporções universais é não o consumo de tudo que há e todos, mas o consumo da nossa imaginação. A humanidade precisa de mitos para se fecundar, e no desespero de uma necropolítica que advém por mitos, só uma biopolítica nascida de novos mitos pode a substituir.

O mito do capital estabelece uma narrativa que começa com algo chamado antropocentrismo, o humano ocidental aburguesado se dizendo como medida de todas as coisas, e se divorciando da natureza a fim de torná-la um recurso (KRENAK, 2019, p.69). É o antropocentrismo que criou o Antropocena, assim como foi a base para diversas das ciências humanas, e segundo Krenak (2019) a nossa incapacidade de repensar a humanidade fora dessa fixidez de consumo e consumidor, mercado e mercadoria, natureza e humanidade (p.58). Honório percebe essa tendência na concepção de linguística e coloca a ecolinguística como alternativa a esse modelo.

O que tudo o que foi dito quer dizer é que efetivamente o conhecimento reflete o meio ambiente, só que é preciso matizar essa asserção. Na verdade, a linguagem e o pensamento são um reflexo subjetivo da realidade objetiva, o que quer dizer que, ao fim e ao cabo, são reflexo da realidade, do meio ambiente. Não um reflexo mecânico, como o do espelho, mas matizado pela prática social, como já dizia Sapir.

(...)

O que separa claramente a teoria do reflexo do ideário da ecolinguística é o antropocentrismo da filosofia em que se insere. A ecolinguística, por ser embasada na ecologia biológica, prefere o biocentrismo. (DO COUTO, 2007, p.7)

Portanto, um estudo que seja baseado no sistema linguístico que desconsidere, ou julgue irrelevante os dados do sistema antropológico e até mesmo biológico onde a língua surge é um dado a ser desconsiderado. A análise de uma língua não está mais baseada nas regras de um tabuleiro que independem das peças usadas, e sim de seu funcionamento. Isso não tira a importância de conhecimentos sintáticos, que vejam como a interação dos sintagmas constrói uma realidade; nem da morfologia, que estuda a construção das peças do sistema; ou da fonologia, que vê a materialidade sonora dessas peças, porém deve colocar como protagonista de toda a linguística a semântica. A função central da linguagem é o poder de gerar significados e sentidos.

Antes de destrinchar esse preceito, algumas ressalvas precisam ser feitas sobre o conceito de ecolinguística até agora detalhado pelo linguista. Há certa contradição quando se assume a perspectiva do biocentrismo mas se afirma que “o ecossistema é definido pelo pesquisador” (DO COUTO, 2007, p.2). O ecossistema deve ser definido pelos participantes do ecossistema, a normaêmica deve ser lei. Mesmo com admiráveis princípios mencionados, como: “(i) reconhecimento e defesa da diversidade (princípio maior)”, “(iii) perceber a totalidade e a unidade em vez da fragmentação”, “(v) consciência dos perigos do monoculturalismo”, “(viii) consciência dos fatores que favorecem a vitalidade das ecologias.” (DO COUTO, 2007, p.9). Porém a universalização de línguas por meio de conceitos oriundos de línguas hegemônicas e indo-europeias traz descrédito ao cumprimento dos preceitos antes listados, portanto quando é reiterado que conceitos antropocêntricos, utilitaristas, androcêntricos e racistas são naturais das línguas humanas (DO COUTO, 2007, p.18,19), porém todos os exemplos para argumentação se utilizam de línguas indo-europeias nutridas pelo próprio capitalismo que pressupõe esses conceitos. Não é levado em conta para essas afirmações línguas advindas dos povos originários que vivem os conceitos do biocentrismo. Ou como Krenak (2019) os define:

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes - a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. (KRENAK, 2019, p.21, 22)

O que gera a ideia de que a língua desses povos, especialmente aquelas menos pervertidas pelas hegemônicas, tragam conceitos estranhos aos efeitos do antropoceno, e até rejeitados e menosprezados, pois caso levados a cabo e dado o um valor igual, seriam uma ameaça às bases de tudo que se recebe valor.

4.2.2. A gramática como prisma da semântica, e os dilemas de sua tipologia

O filósofo pessimista Schopenhauer (2002) escreveu certa vez:

Assim como o homem carrega o peso do próprio corpo sem o sentir, mas sente o de qualquer outro corpo que quer mover, também não nota os próprios defeitos e vícios, mas só os dos outros. Entretanto, cada um tem no seu próximo um espelho, no qual vê claramente os próprios vícios, defeitos, maus hábitos e repugnâncias de todo o tipo. Porém, na maioria das vezes, faz como o cão, que ladra diante do espelho por não saber que se vê a si mesmo, crendo ver outro cão. (SCHOPENHAUER, 2002, p.47)

Goddard e Wierzbicka (2014) em sua obra *“Words and meaning: lexical semantics across domains, languages and cultures”* parecem reincidir tal conceito ao descrever o processo de expansão do conhecimento de sua própria gramática ao se deparar com uma alheia. Logo no início do seu livro é argumentado que a relação humana é altamente intermediada por palavras, seja pela comunicação, expressão, pensamento e conceituação de todas experiências. “Em grande medida, as palavras moldam a vida das pessoas. Indiscutivelmente, eles também contribuem significativamente para moldar os assuntos mundiais”.(GODDARD; WIERZBICKA, 2014, p.2 n.t⁷¹).

Às vezes não se está ciente de que o pensamento mesmo ser mediado por palavras, não somente sua exteriorização, mas de forma interna também (GODDARD; WIERZBICKA, 2014, p.3). Esse fenômeno já retratado por Whorf (1979), e descrito nesta dissertação, é o que gera o efeito de plano de fundo que a linguagem recebe, mas o que precisa ser denotado é que ao escrever “linguagem” entenda-se principalmente “palavras”. Na necessidade de romper as margens de seu universo lexical materno se encontra uma intensa falta de simetria e correlatividade dos termos, os linguistas afirmam que “No one is more aware of the importance of words than those who cross language boundaries — immigrants, bilinguals, and ‘sojourners’ or travellers forced to live for extended periods through the medium of a new language”, assim “In any new language, you discover missing words, as revealing as the ones that exist” (GODDARD; WIERZBICKA, 2014, p. 4). Comentando sobre a relação de um viajante estadunidense que foi imergido na língua hindi se descreve o alto impacto na vida e cosmovisão do falante pelas palavras que “faltam”, e as que só lá existem, e tudo isso como um grande revelador das realidades que nem tinham repertório teórico o bastante para se auto-definir tão bem quanto pelo contraste. Nesse contexto é escrito:

Os autores deste livro acreditam que é hora de trazer as palavras de volta e reconhecê-las como parte do negócio central da linguística. Explorar os significados das palavras de forma sistemática não deve ser relegado às margens, mas reconhecido como parte vital do que é a linguística,³ e ao mesmo tempo como um caminho necessário para “humanizar” plenamente a linguística e reivindicar seu lugar nas humanidades, como vislumbrou séculos atrás por Vico. (GODDARD; WIERZBICKA, 2014, p.7, 8, n.t.⁷²)

Em grande extensão foi notado que quanto mais se sistematiza e se busca exatidão na ciência da língua mais fácil é perder de vista que ela é indissociavelmente humana, e que

⁷¹ To a significant extent, words shape people’s lives. Arguably, they also contribute significantly to shaping world affairs.

⁷² The authors of this book believe that it is time to bring words back in and to recognize them as part of the core business of linguistics. Exploring the meanings of words in a systematic way must not be relegated to the margins, but acknowledged as a vital part of what linguistics is all about,³ and at the same time as a necessary path to fully “humanizing” linguistics and reclaiming its place in the humanities, as envisaged centuries ago by Vico

sua função central não é matemática e sim trazer significado. A sistematização é um processo riquíssimo, complexo, orgânico, autocrata e autogerenciável. Porém, esse processo ao ser desumanizado e despolitizado incorre no perigo de se perder em propósito. Buscando a ecolinguística como norteadora, olhar dados de um fragmento da linguagem sem olhar ela como todo a predispõe a uma interpretação errônea, o mesmo pode ser dito além da visão holística de uma visão de cerne. O cerne da linguagem é o significado, portanto o cerne da linguística deve ser a semântica.

A semântica também é frequentemente vista como um componente da linguística, em vez de uma perspectiva sobre a linguagem e a linguística. No entanto, o significado é o que a linguagem trata. Se a pragmática é uma perspectiva importante na linguagem e na linguística, a semântica é ainda mais, e para a maioria dos usuários da linguagem – falantes e ouvintes, escritores e leitores – as palavras são vivas e “verdes”, enquanto formas, símbolos e fórmulas abstratas podem parecer frio e distante.

Há uma ligação muito estreita entre a vida de uma sociedade e o léxico da língua falada por ela. Isso se aplica em igual medida aos aspectos externos e internos da vida. (GODDARD; WIERZBICKA, 2014, p.8, n.t.⁷³)

O ser humano constrói o seu cosmos por palavras, assim pode dar expansão a esse mesmo cosmos por meio da exposição a novas palavras. Porém a questão continua, como fazer tipologia nesta perspectiva de linguística? Tal resposta, ou qualquer proposta teórica e metodológica é uma deficiência no livro de Goddard e Wierzbicka. Mesmo ainda sem respostas finais, há sugestões de caminhos e ponderações necessárias na literatura.

Para se estabelecer uma tipologia é necessário estabelecer uma medida para ser aplicada. Pode-se usar a emissão e articulação do som material como uma medida para comparações, uma unidade mínima de som é gerada para isso. Pode-se usar a construção e alteração das formas da palavra por meio de afixos e outras técnicas, para isso há a unidade mínima de morfe. Porém como se estabelece uma unidade mínima de medida do significado?

Nicholas Evans (2010) afirma que: “Por outro lado, a maioria dos livros didáticos sobre semântica falha em alocar capítulos para questões especificamente tipológicas, mesmo quando eles (por exemplo, Frawley 1992) se baseiam em uma ampla gama de idiomas para ilustrar distinções semânticas interessantes” (p.505 n.t.⁷⁴). Tal ciência, de medir as distâncias e proximidades entre os significados das palavras em diferentes culturas ainda está sendo

⁷³ Semantics, too, is often seen as a component of linguistics rather than a perspective on language and linguistics. Yet meaning is what language is all about. If pragmatics is an important perspective on language and linguistics, semantics is even more so, and for most users of language — speakers and hearers, writers and readers—words are alive and “green”, whereas forms, symbols, and abstract formulae may seem cold and distant. There is a very close link between the life of a society and the lexicon of the language spoken by it. This applies in equal measure to the outer and inner aspects of life.

⁷⁴ “Conversely, most textbooks on semantics fail to allocate chapters to specifically typological questions, even when they (e.g. Frawley 1992) drawn on a wide range of languages to illustrate interesting semantic distinctions

desenvolvida. Porém para seu pleno desenvolvimento é preciso achar parâmetros bem maturados em todas as discussões já propostas aqui. Mesmo possuindo cerca de 7000 línguas operantes em todo planeta, um grupo privilegiado de, no máximo, duas dezenas têm sido sempre tomadas como pilares da linguagem humana. É realmente uma impossibilidade utilizar todas essas línguas, ou mesmo sua maioria, porém é nas línguas ameríndias, aborígenes, africanas e polinésias, exatamente as nascidas em solos pré-invasões dos continentes parasitados pela Europa que encontramos os maiores índices de “desvio” das normas chamadas de “universais”.

Krenak (2019) questiona esse nosso conceito universalizador e homogeneizador da humanidade que exclui 70% dela. Há impregnado no pensamento ocidental uma forma de verticalização das humanidades, podendo assim surgir “sub-humanidades”. Ou como Emicida (2021) define em uma de suas canções, humanos “longe da humanidade plena”. O princípio da horizontalização das humanidades é um processo que a antropologia tem incorrido há alguns anos, mas que para firmar suas bases precisa assentar teorias e métodos em outras ciências que tenham interface também. Como a linguística, e especialmente agora, a semântica.

O conjunto de signos encontrados nas 6.000 línguas do mundo representa os resultados de um grande número de experimentos naturais na evolução das categorias de nomenclatura para apreender o mundo. Spitzer (1947) aponta que “de todos os ramos linguísticos, é na semântica que as mudanças devidas ao desenvolvimento da cultura podem ser melhor vistas em ação, pois o “significado” é o melhor barômetro do clima cultural”, e em muito maior extensão do que outros aspectos da linguagem, o sistema semântico é moldado pelas diversas culturas de seus falantes. (EVANS, 2010, p.505, n.t.⁷⁵).

Na necessidade de desconstrução de pressupostos coloniais, que em sua maior parte nem são conhecidos como coloniais, a semântica de todas as ciências linguísticas é a com a maior capacidade de revelar o que é meramente cultural. Há dois riscos ao se deparar com esse espelho, ou ser o espelho de Schopenhauer que vemos com agressividade nossa própria imagem, ou o espelho d’água de Narciso onde se idolatra aquilo que se percebe de igual, e demoniza o que nota de diferente. Aliás, até mesmo para antropologia, o melhor medidor de culturas é defendido ser não sua cultura material, mas seu sistema de cosmovisão que é incrustado na língua, e especialmente no sistema de significação e significados.

⁷⁵ The set of signs found in the world’s 6,000 languages represents the outcomes of a vast number of natural experiments in evolving naming categories for apprehending the world. Spitzer (1947) points out that ‘of all linguistic branches, it is in semantics that the changes due to culture development can best be seen at work, for “meaning” is the best barometer of cultural climate’, and to far greater extent than other aspects of language, semantic system are moulded by the diverse cultures of their speakers

Evans (2010) levanta que o significado é a forma de medida entre culturas, mas reforça a dificuldade de saber qual a forma de medida dos significados. O linguista escreve: “A unidade mais fundamental para a tipologia semântica é o signo”, mas é na divisão entre significado e significante que se torna mais complexo, “na maioria das vezes, a tipologia semântica está preocupada com significados de sistemas estáveis, em vez de significados de enunciados específicos do contexto, de modo que as contribuições pragmáticas são amplamente desconsideradas.” (EVANS, 2010, p.506, n.t.⁷⁶). O linguista traz a perspectiva de que o signo precisa ser tripartido, portanto, significante, significado ainda se juntam a uma combinatória implícita de como esse signo interage com outros. Um exemplo que Evans (2010) menciona é *kiss* substantivo e *kiss* verbo que tem sua diferenciação além do explícito do signo. Além disso, toda palavra e significado carrega uma ontologia própria e deriva de uma ontologia cosmológica que podem ter paralelos em diversas culturas, mas que não se correspondem igualmente pois são essencialmente diferentes. A tipologia semântica é precisamente sobre essas linhas turvas, e saber definir os espaços não vistos entre a psicologia, a construção histórica, as ciências sociais e a linguística (EVANS, 2010).

Cada sistema gramatical pode usar um subsistema para gerar o significado de um signo, seja sintático, lexical, prosódico ou morfológico, e uma das questões chave da tipologia semântica é saber “quais subsistemas expressam que tipo de significado? Uma discussão precoce presciente é Sapir (1922: 100-106).” (EVANS, 2010, p.507, n.t.⁷⁷). Para isso trazemos a contribuição de Goddard e Wierzbicka (2014) que podem resolver essa questão colocando o léxico como ponto paradigmático para a semântica, mas que os outros sistemas que ainda a integram e completam.

Outra questão-chave na tipologia semântica diz respeito ao valor relativo das caracterizações éticas e êmicas na formulação do significado. Uma caracterização ética estabelece todas as possibilidades logicamente distinguíveis, independentemente de as línguas individuais agrupá-las ou não, enquanto uma caracterização êmica procura caracterizar o que é comum a todos os membros de uma categoria dentro da perspectiva de uma determinada língua. (...)

Mas a desvantagem de se concentrar no ético é que ele ignora as óbvias elegâncias de caracterização que aparecem quando se apresentam formulações êmicas.

Apesar dessas vantagens para as abordagens êmicas, as comparações baseadas na ética continuam sendo mais rastreáveis e amplamente utilizadas na tipologia semântica, principalmente pela maneira como desagregam os conjuntos de designata do mundo real

⁷⁶The most fundamental unit for semantic typology is the sign. (...) for the most part, semantic typology is concerned with stable system-meanings, rather than context-specific utterance-meaning, so that pragmatic contributions are largely disregarded

⁷⁷which subsystems express which sort of meaning? A prescient early discussion is Sapir (1922: 100-106).

que os sistemas de signos de diferentes línguas montam em diferentes agrupamentos êmicos. (EVANS, 2010, p.509, n.t.⁷⁸).

Nesta instância nossa questão se mantém, quem tem o poder de definir o que é o “mundo real”? Qual cultura teria essa vantagem de estar além dos lugares de fala para achar uma objetividade e neutralidade tanta a ponto de ver o mundo além das interpretações? Nisso trazemos toda essa dissertação para afirmar que o modelo êmico é o que deve ser trabalhado para uma verdadeira tipologia. Mesmo sem possuir as respostas, temos já a direção a qual seguir, um método, um alvo, e onde conseguir dados.

4.3. Um apelo final.

Um dos maiores empecilhos para todo esse caminho de ver o capitalismo como nocivo à condição humana, é o poder da burguesia. Essa classe que detém os meios de produção, os financiamentos da ciência, os poderes políticos estatais e a filosofia contemporânea, cria uma manutenção do poder quase imbatível. Césaire (2020) escreveu:

A burguesia, como classe, está condenada, queira ou não, a assumir toda a barbárie da história, as torturas da Idade Média como a Inquisição, a razão de Estado como belicismo, o racismo como o escravagismo; enfim, tudo contra o qual ela protestou em termos inesquecíveis, quando, classe no ataque, encarnava o progresso humano. Os moralistas não podem evitar. Existe uma lei da desumanização progressiva em virtude da qual, doravante, na agenda da burguesia, só há, só pode haver, violência, corrupção e barbárie. (CÉSAIRE, 2020, p. 64)

Em prol de defender seus privilégios e angariar com desonestidade novas vantagens tudo é permitido, a manipulação de qualquer saber, a utilização de qualquer violência, não há limites éticos que não se curvem perante o poder de uma classe que se divinizou humana o bastante para ser desumana. Em seu processo histórico tal classe “está condenada a ser cada dia mais hostil, mais abertamente feroz, mais desprovida de vergonha, mais sumariamente bárbara”; e uma perspectiva decolonialista dos saberes e das ciências precisa estar ciente que nunca haverá lealdade de nenhuma forma com tal classe. Qual é o resultado natural da burguesia desde seu surgimento?

⁷⁸ A further key issue in semantic typology concerns the relative value of etic and emic characterizations in formulating meaning. An etic characterization sets out all logically distinguishable possibilities regardless of whether or not individual languages group them together, while an emic one seeks to characterize what is common to all members of a category from within the perspective of a particular language. (...)

But the disadvantage of concentrating on the etic is that it overlooks obvious elegances of characterization that appear once one gives emic formulations.

Despite these advantages to emic approaches, etically based comparisons remain more trackable and widely used in semantic typology, primarily because the way they disaggregate the sets of real-world designata that the sign systems of different languages assemble into different emic groupings.

Minou civilizações, destruiu pátrias, arruinou nacionalidades, erradicou “a raiz da diversidade”. Não há mais diques. Não há mais avenidas. Chegou a hora do bárbaro. Do bárbaro moderno. A hora americana. Violência, excesso, desperdício, mercantilismo, blefe, o comportamento de manada, estupidez, vulgaridade, desordem. (CÉSAIRE, 2020, p.75)

Não há realidade sem a linguagem. E não há possibilidade de uma crítica a uma construção de realidade que tem ameaçado a própria existência humana sem fazer uma crítica severa à ciência da linguagem que tem tido pouca criticidade sobre sua suntuosa construção em um terreno pantanoso do colonialismo. Krenak (2022) diz: “Os humanos estão aceitando a humilhante condição de consumir a Terra. Os orixás, assim como os ancestrais indígenas e de outras tradições, instituíram mundos onde a gente pudesse experimentar a vida, cantar e dançar, mas parece que a vontade do capital é empobrecer a existência” (p.39).

Um grande atentado tem sido feito contra o maior poço de riquezas da diversidade humana, milhares de línguas têm sido extintas, e numa velocidade espantosa. Evans (2009) cita na introdução de um prólogo para seu livro sobre línguas em perigo de extinção Amadou Hampaté Bâ que disse na UNESCO em 1960: “an old person dying is a library burning” (p.xv). Porém cada língua que desaparece junto com seu último falante é uma irrepetível parte da experiência humana que nunca mais voltará, uma biblioteca de Alexandria com cópias únicas de livros que podem conter modos de “adiar o fim do mundo”, como Krenak (2019) diria, que só lá estavam. Modos de repensar o mundo, de transver a realidade, de reflorestar os áridos desertos do espírito humano.

As consequências da burguesia não são teóricas, são demasiadamente mortíferas, e corpos têm sido abatidos de forma banal em alta escala em nosso país. Mesmo fazendo parte de um continente que respira luta, e que apresentou uma das maiores ameaças ao imperialismo por meio de revoluções, uma nova onda tem assolado a nação brasileira trabalhadora, indígena, preta, feminina e não-hétera. Especialmente focando na situação indígena, o atual governo do presidente Jair Bolsonaro tem sido genocida, terrorista, ditatorial e manipulador, como demonstra o relatório de 2021 da Associação dos Povos Indígenas Brasileiros (APIB), junto com *Indigenous Peoples Rights International* (IPRI).

O atual presidente da República tem apresentado declarações explícitas, há anos, em sua vida pública, contra a sobrevivência dos povos indígenas. Por exemplo, em 21 de janeiro de 2016, Bolsonaro declarou no Congresso Nacional: “Em 2019 vamos desmarcar (sic) [a terra indígena] Raposa Serra do Sol. Vamos dar fuzil, com porte de armas para todos os fazendeiros”¹¹⁰; em 8 de fevereiro de 2018, no município de Dourados, no Mato Grosso do Sul, afirmou: “Se eu assumir [a Presidência do Brasil] não tem mais um centímetro quadrado mais para terra indígena, talquei? (...) O índio já tem terra demais”. Depois de eleito, seguiu com os ataques. Em 13 de fevereiro de 2020, a Revista Exame noticiou a seguinte declaração de Bolsonaro: “Reservas indígenas inviabilizam a Amazônia” e em seu discurso oficial de abertura da 75ª Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas

(ONU) em, 22 de setembro de 2020, culpou os indígenas pelos incêndios na Amazônia. (APIB; IPRI, 2021, p.130)

Se tornou assustadoramente natural notícias semanais de invasões com assassinatos hediondos à crianças, adolescentes, adultos e idosos indígenas em todo o país. Durante o tempo de escrita dessa dissertação, de 2021 e 2022 um colapso humano tem sido contemplado. Se em 2020 um relatório do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) já apontava cerca de 145 povos violentados, registrados, com explorações ilegais que não tiveram punição alguma. Essa paralisação das demarcações anunciadas em campanha ainda de Bolsonaro foi uma matriz imexível de seu governo, onde das 1299 terras demarcadas 64% (832) estão com irregularidades neste processo sem nenhum auxílio estatal para a delimitação. Apenas em 2020 foram 182 indígenas assassinados. Tal registro de exploração, morte, precarização, violência e até estupro não foi um mero acidente, mas uma realidade intencional dos poderes do país. A história que até hoje olha com triunfalismo ou apatia para um genocídio, nunca preparará uma nação para se organizar e mobilizar contra qualquer outro genocídio que não fira seus privilégios. A invasão iniciou com os territórios, se sacramentou com a invasão dos corpos, por meio de estupros e escravidões, e se manteve por meio da invasão das culturas e sagrados, nunca houve uma única pausa em cinco séculos. E uma ciência que não achou motivos de vantagem em denunciar e lutar contra essa realidade, continua ano após ano, também explorando as culturas materiais e imateriais indígenas.

O nosso modo de habitar, o nosso modo de viver, de cuidar da terra que pode salvar o planeta, é visto como uma ameaça. Como que um povo que está aí, oferecendo apoio, disponibilidade para cuidar da vida de todo mundo, pode ser visto como uma ameaça? É muito controverso! Esses discursos de ódio que são feitos, inclusive nos canais oficiais do governo, têm servido para negar a nós indígenas o direito à terra, o direito à saúde, o direito à educação, o direito a um desenvolvimento e meio ambiente sustentável. E pior, mais do que isso, negar nosso modo de viver, de estar no mundo, de estar aqui na terra, e cuidando da mãe terra. Isso que chamam de ciência, de Universidade e conhecimento nós indígenas também temos, mas para nos deslegitimar, uns chamam de lenda. É fácil aceitar nossas danças, festas, nossos colares, pulseiras, nossos cocares. Isso todo mundo aceita, acha bonito. Só que o nosso modo de relação com a terra é também cultura. Todo o nosso modo de ser faz parte da nossa cultura. Porque não aceitam, não compreendem; e porque não compreendem, dizem que nossas terras são improdutivas. Os poderes econômicos e políticos vêm a terra indígena como objeto, como algo pra ser apropriado e explorado, mas para nós a terra é alguém. (APIB; IPRI, 2021, p.15)

A ciência precisa definir qual seu princípio maior. Pois ela é um instrumento poderoso que pode ser usado para o cuidado da vida ou seu total extermínio. Os interesses capitalistas representam inequivocamente a extinção da humanidade, a perversão da ordem natural dos cosmos, e o extermínio de toda diversidade ao mesmo tempo que produz uma propaganda alienadora que promete sua proliferação. A linguística não é uma mera ciência,

mas a ciência que permite a interface máxima com filosofia, lógica, psicologia, antropologia, história, geografia e incontáveis outras que se utilizam da língua para existir. Ela é a ciência que lida, mesmo que inconscientemente, a epistemologia e ontologia de tudo que há, houve e pode haver. Sem uma revolução interna e estrutural nela, pouco se pode esperar de uma base sólida para qualquer outra ciência que dela beba.

A situação do país enquanto essa dissertação foi e é produzida é de urgência. Em meio uma crise climática, crise econômica, crise sanitária, crise política, crise civilizatória, a principal delas que afeta diretamente todas é a crise humanitária. Temos que voltar a discutir: quem é verdadeiramente humano, e quais as condições para tal posto, e o que se precisa fazer para assegurar essa sua humanidade. Para essa intervenção, ou parte de seu processo, essa dissertação foi realizada. Para questionar os discursos implícitos na constituição da teoria linguística por uma perspectiva das línguas indígenas.

Precisamos lembrar que há menos de quarenta anos os indígenas não podiam sair das suas aldeias, da sua casa, sem pedir autorização do órgão indigenista oficial do Estado Brasileiro, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Ser indígena era, por lei, proibido de ir e vir, castigados por falarmos suas línguas maternas, obrigados a trabalhos forçados. Aquele que teimasse e falasse sua própria língua, quando não morto, tinha sua língua cortada. Como vocês sabem, os militares desse país, sempre se esforçaram bastante para aniquilar não só os corpos indígenas, mas as almas e ainda destruir todos os nossos ecossistemas, aniquilando culturas, insistindo em impor vestimentas, ensinando as mulheres a costurar e os homens a plantar. “Os índios precisam ser úteis para a nação”, diziam. (...) Aos poucos, voltam os militares para os postos de governo e, com eles, seus discursos e práticas da ditadura e do colonialismo. (APIB; IPRI, 2021, p.13)

Em 2023 a situação de crise humanitária Yanomami denunciada pelo portal jornalístico SUMAUMA deu a chance para o novíssimo Ministério dos Povos Indígenas, a nova FUNAI, e o novo governo estabelecer um compromisso além do midiático, além do televisivo, além da reversão da catástrofe atual. Há uma miríade de mundos definhando, de céus desabando, de nações indígenas reclamando sua chance de existir sem homogeneidade.

Krenak (2022) escreve um texto de esperança em seu livro “Futuro Ancestral” que tem sido um lume farol a guiar ao fim das densas trevas que temos atravessado:

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

Os conhecimentos tradicionais e originários de cada lugar têm um poder restaurador ainda ativo, ainda vivo, ainda selvagem, e toda fonte dessa sabedoria está nas suas línguas, e a matéria prima desses saberes são línguas. Ao permitir um território voltar a seus povos foi relatado:

[O povo Maxakali] “Pois agora decidiram ocupar um antigo território de suas narrativas, e esse povo é capaz de reconstituir toda a fauna e a flora desse lugar onde quase não existem mais bichos e plantas. Em meio ao deserto de pasto em que a região foi transformada durante o século XX, conseguem ver a floresta e invocar o nome de todos os insetos, os répteis, os pássaros, os animais peçonhentos, as plantas e os fungos que existiam ali e apontar o lugar de cada um na paisagem. Qualquer estudioso ficaria admirado com esse inventário e com a maneira que eles são capazes de restituir a essa terra a presença de seres que já foram extintos: os Maxakali estão ali representando todo esse gradiente de vida. (KRENAK, 2022, p.35)

Mas de todos os testemunhos de Krenak (2022), sua reflexão sobre a sua participação na Aliança dos Povos da Floresta com Chico Mendes por vinte anos é uma das mais emocionantes. Sonhando com um movimento que não buscasse a homogeneização de seus participantes sem perder o afeto intenso que os ligava propõe o conceito de Alianças Afetivas:

Esse movimento [alianças afetivas] não reclama por igualdade, ao contrário, reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga a uma pausa antes de entrar: tem que tirar as sandálias, não se pode entrar calçado. (...)... fui experimentar a dança das alianças afetivas, que envolve a mim e uma constelação de pessoas e seres na qual eu desapareço: não precisa mais ser uma entidade política, posso ser só uma pessoa dentro de um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos. Só assim é possível conjugar o *mundizar*, esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar *pluriversos*. Esses termos, usados por Alberto Acosta e outros pensadores andinos, evocam a possibilidade de os mundos se afetarem, de experimentar o encontro com a montanha não como uma abstração, mas como uma dinâmica de afetos em que ela não só é sujeito, como também pode ter iniciativa de abordar quem quer que seja. Esse outro nós possível desconcerta a centralidade do humano, afinal todas as existências não podem ser a partir do enunciado do antropocentrismo que tudo marca, denomina, categoriza e dispõe - (...). (KRENAK, 2022, p.81)

Se faz necessário uma revolução, não unicamente uma reforma dessa estrutura fadada desde sua base a causar etnocídios. E não há como essa mudança ocorrer sem a participação de uma nova revolução linguística face às imensuráveis línguas e cosmos indígenas. Revolução essa, baseada em florestar os espaços e universos.

5. CONCLUSÃO

Quem teria o direito de definir o que é essencialmente humano? A linguística, enquanto a ciência da linguagem, muitas vezes em sua história buscou desvincular seus dados das percepções de seus analistas, estes, submersos em culturas de elitismo, racismo e colonialismo, se projetaram como universais desvinculando seus resultados de um lugar de fala específico. Tais problemas refletem a desconexão da linguística com dois aspectos fundamentais da língua: seu papel na ontologia e na epistemologia.

A língua não é uma entidade estática a ser dissecada, cartografada como um território sem dono, ou “descoberta” na lógica de invasão colonial. A língua é viva, e tal afirmação pode ser vista como mera metáfora ou realidade. De toda forma os métodos que lidam com a língua não podem passar por alto sua complexa relação com a vida daqueles que a perpetuam, e sua anterioridade epistemológica e ontológica a toda concepção de realidade. Sendo a língua e sua natureza somente acessada através da própria língua é preciso entender que seu papel na filosofia é de uma natureza única. Sua inteligibilidade depende dela mesma. Porém sua instrumentalização, não. Nisso se depende os interesses de quem tem maior poder social.

Arraigando a história da linguística e do estudo da linguagem a um contexto histórico e social real se nota que ela foi tratada como peça fundamental no processo de colonização. Por meio de conceitos como “colonialidade do ser” e “colonialidade do saber” se faz possível notar como ela foi usada para controle e classificação ontológica e epistemológica da sociedade invadida. A língua é colocada como ponto central de debates sobre a situação racial na psique dos negros antilhanos por Frantz Fanon; na perpetuação da violência racial e colonial contra até mesmo a lógica discutido por Aimé Césaire; ponto fundamental também para Walter Mignolo e Maldonado-Torres na discussão filosófica da América Latina e a perpetuação das prisões coloniais que sujeitam os seres vivos já que as línguas não tem a ver com algo que temos, mas somos. Portanto, as obliterações históricas de línguas significam algo muito mais sério que tem sido pensado para a história da humanidade.

Para tanto, houveram vozes disruptivas na construção da ciência linguística que buscavam criar uma crítica contundente à posição inquestionável e arbitrária que a academia se posicionará. Vindo de uma herança de pesquisadores e cientistas críticos, Benjamin Whorf, propondo um nivelamento e alinhamento dos dados antropológicos e linguísticos se dedica a

instigar os limites do pensamento ocidental que sua língua os dispunha ao mesmo tempo que analisava as possibilidades não exploradas das línguas indígenas tomadas como primitivas, mas, segundo ele, mais potencializadas em transver a realidade conhecida pelo mundo acadêmico. Porém, ao longo do tempo o trabalho de sua vida foi distorcido com propósitos alheios ao dele quando o produziu, o que o tornou um tema de discussão nas últimas décadas. O princípio da relatividade não se propõe a ser um método, ou a discutir a intraduzibilidade das realidades, aliás faz o seu oposto estabelecendo diálogos justos entre mundos com históricos de relações injustas. O princípio da relatividade se propõe a ser um princípio, isso é um ponto de partida, epistemológico. Saber que há uma ultra-valorização das línguas indoeuropeias e uma desvalorização tremenda das línguas indígenas, ainda analisadas sobre parâmetros alheios a ela causando um reducionismo a termos e conceitos indoeuropeus.

Para tanto, a área da Etnolinguística busca criar espaços onde os dados antropológicos e linguísticos possam ser entrelaçados e convergentes, trazendo conceitos da etnografia para a descrição e análise das línguas. Porém, ainda carecendo de um método, tem sido proposto por alguns teóricos a ideia de Semântica da Gramática, que repensaria os significados das regras internas que cada língua possui como pontos chaves para o entendimento do funcionamento e do ethos social daquele povo. Chamada também de Etnossintaxe, Anna Wierzbicka, Ken Hale e N. Enfield, tem alimentado os dados teóricos e práticos desse método em construção, que quando aplicado à línguas indígenas brasileiras, como nos trabalhos de De Paula e Braggio, ofereceram análises ricas e potentes na contemplação holística da realidade linguística e social.

Por fim, foi proposto a tentativa de um breve levantamento na língua mehinaku, da família Arawak, no Alto Xingu, de propostas de pesquisas etnossintáticas, e elas foram direcionadas a: (1) Classificações nominais de forma e consistência: onde, por dados coletados em trabalhos antropológicos e linguísticos, se chega a conclusões de um princípio estético e ético de arquétipo/atualização, especialmente por meio do classificador/modificador {-kumã/-kuma}. (2) A amplitude do termo e morfema *tipa/tipe* e seus possíveis desdobramentos linguísticos e culturais: aqui a amplitude das significações do conceito de pedra, abrangendo ancestralidade, idade avançada, coletividade/pluralidade. (3) Relações do léxico corporal inalienável e segmentos ecológicos da moradia: discutindo os princípios de inalienação dos léxicos, a reprodução de termos de partes do corpo para descrever partes mais específicas do corpo, e a relação entre o corpo e a moradia alto-xinguana que recebe um léxico igual em sua anatomia ecológica.

E como finalização da dissertação, se viu necessário, discutir a importância máxima de reforçar a necessidade do desenvolvimento de uma consciência decolonial sobre a história da linguística, seus resultados e dados, e de forma ativa se impor contra tal empreendimento criando novas possibilidades de diálogo que levem em conta os abismos das relações interculturais causados pela violência e abuso colonial. É discutido a introdução da interdisciplinaridade de métodos e teorias linguísticas insurgentes para nutrição da etnossintaxe como: ecolinguística e tipologia semântica para o cultivo não só de uma nova fórmula, mas uma nova consciência ética e propositiva da ciência.

6. BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, B.; KOPENAWA, D. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AUROUX, S. **Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Parábola Editorial, 2009
- APIB, IPRI. **Uma anatomia das práticas de silenciamento indígena**. No. 07 Calvary Street, Easter Hills Subdivision. 2021
- AWETÍ, M. M. **Uma descrição preliminar das classes de palavras da língua Mehináku, com foco especial na classe dos nomes**. Dissertação da UnB, pelo Instituto de Letras. 2014.
- BAGNO, M. **Preconceito lingüístico**. 56 ed. Edições Loyola, 2016.
- BARROS, M. **Livro das Ignoranças**. Rio de Janeiro: Record, 1997
- BARROS, M. **Memórias Inventadas**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2010.
- BAMBACH, Charles R. **Heidegger's roots: Nietzsche, national socialism, and the Greeks**. Cornell University Press, 2003.
- BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA**. Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BOAS, Franz. **Introduction [to Handbook of American Indian Languages]**. US Government Printing Office, 1911.
- BOFF, L. **Teologia do cativo e da libertação**. 7 ed. São Paulo: Vozes, 2014.
- BRAGGIO, S. L. B. Os xerente akwen, os animais e as plantas: uma revisita aos inalienáveis com a semântica da gramática. **Signótica**, v. 23, n. 2, p. 439-458, 2011.
- CÉSAIRE, A. **Discursos sobre o colonialismo**. São Paulo: Editora Veneta, 2020.
- CHOMSKY, N. **Syntactic structures**. Mouton: The Hague, 1957.
- CHOMSKY, N. **Aspects of the Theory of Syntax**. MIT press, 1965.
- CHOMSKY, N; FOUCAULT, M.. Natureza humana: justiça vs. poder: o debate entre Chomsky e Foucault. **São Paulo: Editora Martins Fontes**, 2015.
- CONE, J. **Teologia Negra**. São Paulo: Editora Recriar, 2020
- CORBERA MORI, A. H. A posse nominal em línguas Arawak do sul e Arawak central: uma abordagem descritiva. **Estudos linguísticos**. Campinas-SP, vol. 34, 2005, pp. 263-268.
- CORBERA MORI, A. H. Aspectos da estrutura nominal em Mehináku (Arawák). **Estudos Linguísticos** (São Paulo), v. 1, 2007, pp. 249-257.

CORBERA MORI, A. H. Aspectos da morfofonologia e morfologia nominal da língua Mehináku (Arawak). In: FRANCHETTO, Bruna. **Alto Xingu: uma sociedade multilíngue**. Rio de Janeiro: Museu do Índio- Funai, 2011, pp. 193-216.

CORBERA MORI, A. H. Waurá e Mehináku: um breve estudo comparativo. **Estudos Linguísticos**, São Paulo, 41 (1), pp. 196-205, 2012.

CORBERA MORI, A. H. Términos de partes del cuerpo humano en Mehinaku (Arawak). **Lingüística**, v. 33, n. 2, p. 55-68, 2017.

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

COSTA, M. A.; CUNHA, A. F.; MARTELOTTA, M. E. Linguística, em Mário Eduardo Martelotta (org.), **Manual de Linguística**. São Paulo: Contexto, p.15 a 30, 2016.

D'EAUBONNE, F. **Le féminisme ou la mort**. França: Horay, 1974

DANIELSEN, S.et al. **The spread of the Arawakan languages: A view from structural phylogenetics**. Hornborg, A.; Hill, J.D. (ed.), *Ethnicity in ancient Amazonia: Reconstructing past identities from archeology, linguistics, and ethnohistory*, pp. 173-196, 2011.

DE FELIPE, Paulo Henrique Pereira Silva et al. **Fonologia e morfossintaxe da língua Mehináku (Arawak)**. 2021. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Estudos da Linguagem.

DE PAULA, E. D. **A Língua dos Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da Etnossintaxe**. Editora Curt Nimuendajú, 2014.

DEUTSCHER, G. **Through the Language Glass: Why the World Look Different in Other Languages**. 1 ed. New York: Picador, 2010

DERRIDA, J. **Torres de Babel**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006

DIXON, R. M. W.; AIKHENVALD, A. Y. (Ed.). **The amazonian languages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DO COUTO, H. H. Ecolinguística. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, v. 10, n. 1, p. 125-152, 2009.

DUARTE, A. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. **Natureza humana**, v. 7, n. 1, p. 129-158, 2005.

DURKHEIM, E.; MAUSS, M. *De quelques formes primitives de classification; contribution à l'étude des représentations collectives*. Paris, Minuit, 1903.

DUPUIS, C. "Falar é existir: o caso das línguas ameaçadas no Brasil e Equador". In: **Revista Amazônia Latitude Review**. V. 1, p. 70-75. 2020.

EFKEN, K. H.; DA SILVA, M. J. A essência da linguagem em Heidegger. **Revista Ágora Filosófica**, v. 1, n. 2, p. 235-258, 2015.

EISLER, R. **El cáliz y la espada**. Madri: Cuatro Vientos, 1989

ENFIELD, N. **Ethnosyntax: Explorations in Grammar and Culture**. Oxford: Oxford University Press, 2002

ERIKSEN, Love; DANIELSEN, Swintha. The Arawakan matrix. **The native languages of South America: origins, development, typology**, p. 152-176, 2014.

ESCALERA, A. Relativismo Lingüístico, relativismo ontológico. **Nóesis**, v. 21, n. 42, p. 61-85. 2012

EVANS, N. **Dying words: Endangered languages and what they have to tell us**. John Wiley & Sons, 2009.

EVANS, N. Semantic typology. In Jae Jung Song (ed.), **The Oxford handbook of linguistic typology**. Oxford University Press, 2010.

EVERETT, D. Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã: Another look at the design features of human language. **Current anthropology**, v. 46, n. 4, p. 621-646, 2005.

EVERETT, D. **Don't sleep, there are snakes: Life and language in the Amazonian jungle**. Profile books, 2008.

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

FÉNELON COSTA, M. H. **Arte Indígena e classificações primitivas**. FUNAI, 2014. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto17/FO-CX-17-934-89.PDF>

FLORES, L. D.; JAENISCH, D. B. Sentir as palavras, criar trincheiras: mulheres em defesa da Red de la Vida. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 19, n. 1, p. 17-22, 2018.

FREIRE, P. **À sombra desta mangueira**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987

GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Editora Paz & Terra, 1976.

GALVÃO, E.; SIMÕES, M.F. Notícia sobre os índios Txikão -Alto Xingu. **Boletim do MPEG: Série Antropologia**, Belém: MPEG, n.s., n.24, 23 p., 1965.

GODDARD, C.; WIERZBICKA, A. **Words and meanings: Lexical semantics across domains, languages, and cultures**. OUP Oxford, 2014.

GOMES, Ana Quadros. Línguas Indígenas Brasileiras: o novo campo de provas dos universais linguísticos. **LIAMES: Línguas Indígenas Americanas**, v. 15, n. 1, p. 149-165, 2015.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. **Decolonialismo Indígena**. São Paulo: Matrioska Editora, 2022

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

GREGOR, T. **Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu**. Brasileira, 1982.

GUIMARÃES, C. R. A morada do ser: uma reflexão acerca da essência da linguagem a partir do pensamento de Heidegger. *Aufklärung. Revista de Filosofia*, v. 4, n. 2, p. 23-30, 2017.

GUMPERZ, J. J.; LEVINSON, S. C. **Introduction: Linguistic relativity re-examined**. In J. J. Gumperz, & S. C. Levinson (Eds.), *Rethinking linguistic relativity* (pp. 1-20). Cambridge: Cambridge University Press. 1996

HALE, K. L. 'Kinship reflections in syntax: some Australian languages'. *Word*, 22: 318–24. 1966.

HALE, K. L. 'Notes on world view and semantic categories: some Warlpiri examples'. In Pieter Muysken and Henk van Riemsdijk (eds.), *Features and Projections*. Dordrecht: Foris, 233–54. 1986

HAMPATÉ BÂ, H. **A tradição viva, em História Geral da África I**. Metodologia e pré-história da África. Organizado por Joseph Ki-Zerbo. São Paulo, Ed. Ática/UNESCO, 1980.

HANDLER, R. On Dialog and Destructive Analysis – Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity. **Journal of Anthropological Research**. 1985.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio, **Império**, trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2004.

HARMON, David. Losing species, losing languages: connections between biological and linguistic diversity. **Southwest journal of Linguistics**, v. 15, n. 1&2, p. 89-108, 1996.

HASPELMATH, M. Pre-established categories don't exist: Consequences for language description and typology. **Linguistic Typology**, vol. 11, no. 1, 2007.

HAUGEN, Einar. Dialect, language, nation. **Sociolinguistics**, p. 97-111, 1972.

HEIDEGGER, M. **A Caminho da Linguagem**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003

HERRERO, Y. "Miradas Ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible", em **Revista de Economía Crítica**, n.16, 2013, pp.278-307.

HILL, J. H.; MANNHEIM, B. Language and worldview. **Annual review of anthropology**, p. 381-406, 1992.

HYMES, D. Models of the interpretation of language and social life. In: **Directions in**

sociolinguistics - the ethnography of communication, editado por J.J. Gumperz e D. Hymes. New York: Brasil Blackwell Inc. 1986

HYMES, D. The ethnography of speaking. In: **Language, culture and society: a book of readings**, editado por B. G. Blount. Cambridge: Winthrop Publishers Inc. 1974

KENEDY, E. **Curso básico de linguística gerativa**. São Paulo: Contexto, 2013.

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

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

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

LEE, Penny. **The Whorf theory complex**. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 1996.

LOPES, R. A. **A questão da técnica moderna em Heidegger, a partir do habitar e ser na Amazônia**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.

LYONS, J. **Língua(gem) e Linguística**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A, 1987

MARIÁTEGUI, J. C. **Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos**. Editora UFRJ, 2005.

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

MALHANO, Hamilton Botelho. **Poética alto xinguana: a metáfora do abrigo-uma etnografia da casa**. Dissertação no Programa de Pós-graduação em Artes Visuais, UFRJ. 1993.

MIGNOLO, W. “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), **Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revistado**. Porto: Edições Afrontamento. 2003.

NERUDA, P. **Odas Elementales**. Ñuñoa: Pehuén Editores, 2016

ONU Brasil. **Conhecimento indígena pode ajudar no enfrentamento da crise ambiental**. <https://www.unep.org/pt-br/noticias-e-reportagens/reportagem/como-o-conhecimento-indigena-pode-ajudar-prevenir-crises#:~:text=Os%20povos%20ind%C3%ADgenas%20geralmente%20est%C3%A3o,observou%20o%20relat%C3%B3rio%20do%20IPBES>. 9 de Agosto de 2021

- ORLANDI, E. P. **O que é linguística**. 8 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995
- OZ, A., OZ-SALZBERGER, F. **Os judeus e as palavras**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- PONSO, L. C. Letramento acadêmico indígena e quilombola: uma política linguística afirmativa voltada à interculturalidade crítica. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v. 57, p. 1512-1533, 2018.
- SAINT-EXUPÉRY, A. **Pequeno Príncipe**. São Paulo: Harper Collins. 2015
- SAPIR, E. “Language”. In: **Language, culture and society: a book of readings**, editado por B. G. Blount. Cambridge, Massachusetts: Winthrop Publishers Inc. 1974.
- SAPIR, E. **The Status of Linguistics as a Science: Culture, Language and Personalit** (Ed. MANDELBAUM D. G.). California: University of California Press, 1958
- SCHÖKEL, L. A. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1977.
- SCHOPENHAUER, A. **Aforismos para a sabedoria na vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SCHULTZ, Emily. **Dialogue at the Margins: Whorf, Bakhtin and Linguistic Relativity**. 5 ed. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1990.
- SHIVA, V. “Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo”, em **Cuadernos Inacabados**. Madri: Horas y Horas, 1995.
- SHUAR, Mundo. **Mundo Shuar, Seria “A”**. Centro de Documentación e Investigación Cultural Shuar, 1976
- TEILLIER, F.; LLANQUINAO, G.; SALAMANCA, G. De qué hablamos cuando hablamos de etnolingüística: bases teórico-metodológicas para un trabajo con el Mapunzugun. **RLA. Revista de lingüística teórica y aplicada**, v. 54, n. 2. 2016.
- TURNER, V. *The forest of symbols*: Ithaca. New York: Cornell University Press, 1967.
- UNESCO. 2003. **Language vitality and endangerment**. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000183699>. (Acessado em 23 de Dezembro de 2022)
- VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- VESCELIUS, G.; GRANBERRY, J. **Languages of the Pre-Columbian Antilles**. The University of Alabama Press, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: Os Yawaiapiti**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós— Graduação em Antropologia Social da UFRJ, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1977.

VON DEN STEINEN, Karl. **Entre os aborígenes do Brasil Central**. Departamento de cultura, 1940.

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

WEEDWOOD, Barbara. **História Concisa da Linguística**. 1 ed. São Paulo: Editora Parábola, 2002

WIERZBICKA, A. Ethno-syntax and the philosophy of grammar. **Studies in Language. International Journal sponsored by the Foundation “Foundations of Language”**, v. 3, n. 3, p. 313-383, 1979.

WIERZBICKA, A. **Understanding cultures through their key words: English, Russian, Polish, German, and Japanese**. Oxford University Press on Demand, 1997.

ZEMKOVÁ, M. Emergence of living language: ontogeny–phylogeny framework and other parallels of linguistics and biology. **Linguistic Frontiers**, v. 1, n. 1, p. 74-79, 2018.