



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP  
REPOSITÓRIO DA PRODUÇÃO CIENTÍFICA E INTELLECTUAL DA UNICAMP

**Versão do arquivo anexado / Version of attached file:**

Versão do Editor / Published Version

**Mais informações no site da editora / Further information on publisher's website:**

<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/16820>

**DOI: 10.30612/nty.v11i17.16820**

**Direitos autorais / Publisher's copyright statement:**

©2023 by Universidade Federal da Grande Dourados/Programa de Pós-Graduação em Antropologia. All rights reserved.

DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

Cidade Universitária Zeferino Vaz Barão Geraldo

CEP 13083-970 – Campinas SP

Fone: (19) 3521-6493

<http://www.repositorio.unicamp.br>

## O cosmos das línguas indígenas perante a barbárie do antropoceno

Gabriel Gruber (Unicamp<sup>1</sup> - gabriel.dgruber@gmail.com)

Emanuely Miranda (Unicamp - emanuelymiranda.em@gmail.com)

**Resumo:** A emergência climática e os genocídios multiespécies nos levam a compreender este tempo como uma barbárie cósmica, decorrente de consecutivas colonizações. A cena científica experimenta nomeá-lo como Antropoceno. Este artigo se mobiliza a pensar a ligação entre linguagem e a percepção cósmica. Assim, por meio de reflexões do poder de supressão da monológica colonial sobre as onto-epistemologias das línguas indígenas americanas e a potência da soltura dos grilhões antropocênicos, propor um giro decolonial nas ciências e experiências de vida em busca de um futuro ancestral que possibilite alternativas alheias aos caminhos do Antropoceno e garanta uma confluência de cosmos.

**Palavras-chave:** Línguas indígenas, Decolonialidade, Antropoceno

**Abstract:** The climatic emergency and the multispecies genocides lead us to understand this time as a cosmic barbarism, resulting from consecutive colonizations. The scientific scene tries to name it the Anthropocene. This article is mobilized to think about the link between language and cosmic perception, in order to, through reflections on the suppression power of the colonial monologic on the onto-epistemologies of American indigenous languages, and the power of the release of Anthropocene shackles, propose a decolonial turn in the sciences and life experiences in search of an ancestral future that enables alternatives alien to the paths of the Anthropocene, and guarantees a confluence of cosmos.

**Keywords:** Indigenous language, Decoloniality, Anthropocene

### 1. Introdução

Compreender o tempo que vivemos é fundamental para que saibamos povoá-lo com responsabilidade a fim de, atendendo ao chamado da filósofa e bióloga Donna Haraway (2019), lidar com os problemas que ele nos coloca: crise climática, genocídios multiespécies, instrumentalizações de corpos e barbáries ininterruptas.

Em tempos de urgências, é tentador tratar o problema imaginando a construção de um futuro seguro, impedindo que ocorra algo iminente no futuro, colocando em ordem o presente e passado com o propósito de criar futuros para as gerações vindouras. Seguir com o problema

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual de Campinas



não requer esse tipo de relação com os tempos chamados futuros. De fato, seguir com o problema requer aprender a estar verdadeiramente presente, não como um eixo que desaparece entre passados edênicos e futuros apocalípticos ou de salvação, mas como bichos mortais entrelaçados em miríades de configurações inacabadas de lugares, tempos, materiais, significados Haraway (2019:18).

Assumir a urgência deste tempo e clamar pela presença e por entrelaçamentos cósmicos passa pela tarefa de nomear esta era, apontar seus funcionamentos e experimentar possibilidades que nos façam viver em meio aos problemas colocados e apesar deles. Tudo isso, o que está dado e o que vem a ser, é modelado pela linguagem. Sendo assim, importa perguntar: dizemos com o cosmos ou sobre o cosmos? As línguas indígenas mobilizam conexões cósmicas para além das colonizações que fundaram e desencadearam as barbáries em curso.

Na seção 2. nosso objetivo foi criar um panorama explicativo geral do que é o Antropoceno (seção 2.1) e sua condição indissolúvel de Colonialismo e Barbárie (seção 2.2.), assim localizando de onde partimos ao discutir suas consequências.

Já na seção 3. foi proposto de início conceituar o que significa Cosmos em nosso campo semântico teórico (seção 3.1), entendendo a busca antropocênica de monocultura cósmica como uma afronta aos alicerces da Vida. Seguimos esta seção estabelecendo a íntima relação entre as linguagens e os Cosmos (seção 3.2). A ligação entre a biosfera e a logosfera cria caminhos indissociáveis para suas manutenções ou extinções mútuas. No fim dessa subseção, trazemos o conceito de etnossintaxe e breves ponderações e pesquisas nas línguas indígenas americanas hopi, shawnee, pirahã, karitiana e karajá de forma direta, além de outras de forma indireta. Dessa forma, exemplificamos como suas relações ontológicas e epistêmicas podem ser suprimidas para cumprir os requisitos formais da “lógica” colonial (seção 3.3).

Seguindo para seção 4. aprofundamos as consequências das solturas das amarras antropocêntricas sobre as vivências indígenas em suas línguas e Cosmos (seção 4.1). E finalizamos com a seção 5, explicitando essa relação de liberdade de multiplicidade de Cosmos que mesmo sem buscar homogeneização, ou sintonia, se complementariam no conceito de “alianças afetivas” a fim de desdobrar uma alternativa sistêmica para um futuro decolonial.

Tendo a revisão bibliográfica como metodologia e a decolonialidade como ontoepistemologia, este artigo investiga a importância das palavras diante dos cosmos e sente a experiência de poesia que os povos originários protagonizam, alinhado àquilo que o filósofo indígena Ailton Krenak (2022) chama de futuro ancestral.



## 2. O Antropoceno como barbárie

### 2.1 O conceito de Antropoceno

Como nomear aquilo que sentimos sobre nossas peles? O ano de 2022 constou como o quinto mais quente no registro histórico da Nasa. As temperaturas globais do planeta extrapolaram a média estabelecida por cientistas em 0,89° e as previsões para os anos vindouros sequer beiram a redenção. O Painel Intergovernamental sobre o Clima (IPCC), desenvolvido pela Organização das Nações Unidas (ONU), alertou para o fato de que a Terra está esquentando mais rápido do que o previsto e avisou sobre os estreitos intervalos entre eventos climáticos de envergadura extrema que estão por vir.

Muito mais do que números abstratos, essas estatísticas são fenômenos sentidos por todo o cosmos: pelas geleiras e pelas florestas, pelas dermes e pelas terras. Estamos diante de uma crise climática sem precedentes e importa nomeá-la para que saibamos com o quê estamos lidando. O Antropoceno surgiu como nome na cena científica resultando dos esforços de cientistas que se desdobraram em debates a fim de nomear esta era.

Foi o biólogo Eugene F. Stoermer quem o sugeriu como nome pela primeira vez, ainda na década de 80. No entanto, sua formalização aconteceu apenas em 2000, numa publicação do *International Geosphere-Biosphere Programme*, em conjunto com o químico Paul Crutzen.

Nos três últimos séculos, os efeitos dos humanos no ambiente global se intensificaram. Por causa dessas emissões antropogênicas de dióxido de carbono, o clima global poderá distanciar-se significativamente do comportamento natural por muitos milênios. Parece apropriado aplicar o termo “Antropoceno” à época geológica presente, dominada por humanos, que complementa o Holoceno – o período quente dos últimos dez a doze milênios. Poder-se-ia considerar que o Antropoceno começou na parte final do século XVIII, quando análises do ar preso em gelo polar evidenciaram o início das crescentes concentrações globais de dióxido de carbono e metano. Essa data também coincide com o projeto do motor a vapor de James Watt, de 1784 (Crutzen, 2002: 23).

Para um grupo de cientistas inseridos nesse debate, o Antropoceno teria sim surgido a partir da Revolução Industrial e seu começo teria sido demarcado pela criação da máquina a vapor, quando a interferência do homem sobre a natureza atingiu proporções ainda mais destrutivas. No entanto, para outros, seu surgimento não tem a ver com um fato histórico em específico e sim com transformações ambientais e socioeconômicas que decorrem do modo



como o homem se coloca perante todo o cosmos: como centro e topo. Trata-se de uma classificação tanto geológica quanto política.

O gesto de nomear esta era atende ao chamado de Haraway (2016) para tal feito. Pensando com ela, compreendemos essa tarefa como complexa e cósmica, visto que estamos num emaranhado de espécies que se afetam mutuamente e, portanto, a ação humana reverbera sobre outros seres em escalas catastróficas e multidimensionais. Para a autora, dedicada aos estudos multiespécies, os tentáculos deste tempo se esticam para além de mudanças climáticas e acionam mais outros modos de destruir.

Trata-se também da enorme carga de produtos químicos tóxicos, de mineração, de esgotamento de lagos e rios, sob e acima do solo, de simplificação de ecossistemas, de grandes genocídios de pessoas e outros seres etc., em padrões sistemicamente ligados que podem gerar repetidos e devastadores colapsos do sistema (Haraway, 2016: 139).

O historiador Dipesh Chakrabarty (2009) compreende o Antropoceno como uma era distinta das outras por conta da existência do homem como força geológica durante seu curso. “Os humanos agem como principal determinante do ambiente do planeta” Chakrabarty (2009: 11). Suas ações antropocêntricas fomentaram as destruições elencadas por Haraway e desencadearam consequências multiespécies que assolam todo o cosmos. No entanto, a forma e a intensidade como tais destruições se manifestam através do tempo e por espaços ocorre de modo estruturalmente desigual.

O fato das ações humanas terem origens e consequências tanto ambientais quanto socioeconômicas faz com que o Antropoceno tenha uma definição transbordante. Não no sentido de desaguar para irrigar e sim de desaguar para afogar. “Mais que uma era geológica, é um sistema de governo” Fausto (2014: 3).

De acordo com as palavras de Fausto (2014), este tempo funda um regime de exceção, cujo funcionamento transforma espécies em desaparecidos políticos. Suas existências são ameaçadas e sucumbidas por conta da precarização dos ecossistemas que habitam. Fausto nomeia o que ocorre como um massacre de sub-humanos e não-humanos.

## 2.2 Colonialismo e Barbárie



A jornalista Eliane Brum (2019) se atenta às dimensões políticas da crise climática e percebe sua manifestação injusta, desigual e catastrófica (atingindo em primeira mão os mais vulnerabilizados, como os que dependem diretamente da floresta como habitação e manutenção da vida). Em sua escrita jornalística, afirma que os povos indígenas são os primeiros a morrer e recorre a um nome para definir o que está em curso nestes tempos: barbárie. “Obscenidade explícita” Brum (2019: 68)

Cedo ou tarde, todos nós vamos custear as despesas que o Antropoceno gera através de sua lógica que perverte o conceito de desenvolvimento e de sua prática que o movimenta na sociedade. No entanto, alguns de nós pagarão essa conta mais rapidamente e mais intensamente que outros.

Florestas são derrubadas para dar espaço à agropecuária, territórios indígenas são tomados pelo garimpo, terras ribeirinhas são inundadas para a construção de represas. Cada uma dessas ações antropocêntricas, alegadas pelo sistema de governo que constitui o Antropoceno como meios que justificam um fim, desencadeia genocídios cósmicos de muitos seres que pagam a conta do desenvolvimento, involuntariamente, com suas próprias existências. “A vida do outro parece sempre um preço possível a pagar exatamente porque é a vida do outro” Brum (2019: 69).

A filósofa Isabelle Stengers (2015) também mobiliza pensamentos em torno da barbárie como nome e a compreende como essa história produtora de exploração, guerras e desigualdades sociais que crescem incessantemente. Há uma operação destrutiva em funcionamento que se tornou possibilitada e articulada pelas dinâmicas das relações de poder. Diante desse cenário estratificado, ela questiona: “Será que não podemos ouvir na surdina: (...) “que morram os outros, que desapareça o conjunto de regras que visa evitar o aprofundamento da desigualdade”? Stengers (2015: 125)

Diante dos pensamentos de Brum (2019) e Stengers (2015), fica a pergunta: quem é esse outro que pode morrer e pagar a dispendiosa fatura da barbárie em curso e porvir? O colonialismo responde.

Historicamente, quando olhamos para as ações antropocêntricas que fundaram e que mantêm esta era, detectamos algo: a centralização orbita ao redor do homem, branco, europeu.



Logo, o outro seria aquele que não cabe em sua classificação centralizada em si mesmo e que, portanto, se torna uma vida possível a ser posta em cheque.

Essa lógica fundou as práticas de colonização que levaram os europeus a invadirem terras e corpos em tempos passados e continua a atualizar novas formas de opressão que atingem todo o cosmos ainda hoje, sem que nenhum ser escape.

Enquanto o sacrifício seletivo no *ethos* urbano, colonial e neoliberal delimita a vivência humana como o ápice da hierarquia, as cosmologias indígenas assumem uma percepção mais sensível a convivência e reverência da vida, seja em plantas, rios, insetos, animais, seres humanos distintos de si. Seus cosmos assumem a riqueza da Vida em sua complementaridade e diversidade, e não o acúmulo e a competição pela sobrevivência (cf. Albert & Kopenawa (2019: 354) Krenak (2020: 14).

Dedicada à crítica ao colonialismo que nos deformou e ainda nos deforma como um projeto de nação, Brum (2019) narra uma cena comovente que presenciou: um homem precisaria deixar a terra que morava juntamente com sua família para que uma represa fosse construída e, num momento de despedida, abraçou uma castanheira até que lágrimas começaram a verter em seus olhos tal qual um rio incontido. “Tentava me explicar por que ele não podia ser - sem ser ali. Ou a impossibilidade de habitar um mundo sem aquela árvore específica, aquela árvore que era também pessoa” Brum (2019: 66). Pois então, nenhum ser escapa.

Krenak (2020) diz sobre a pessoalização de rios e montanhas cultivada pelos povos indígenas enquanto denuncia a utilitarização dos mesmos pelos colonizadores. “Ao longo da história, os humanos, aliás, esse clube exclusivo da humanidade (...), foram devastando tudo ao seu redor” Krenak (2020: 9). Mais uma vez, nenhum ser escapa.

O colonialismo divide a humanidade entre os humanos e os outros (sub-humanos e não-humanos), fazendo com que os custos do desenvolvimento fomentado pelos colonizadores recaiam sobre aqueles e aquelas que não são seus espelhos.

O filósofo e líder político da negritude Césaire (2020) escreveu o livro Discurso sobre o Colonialismo e equalizou a colonização com a coisificação, apontando-as como equiparadas. Os seres colonizados, que não cabem na centralização e bordam as margens, são coisificados para que sejam explorados. “Estou falando de milhões de homens que foram inteligentemente



inculcados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo” Césaire (2020: 25)

Césaire (2020) diz sobre as civilizações indígenas exterminadas, ruínas no rastro do colonialismo, imposições culturais, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas, mortes.

Mas eu falo de economias naturais, economias harmoniosas e viáveis, economias na medida do homem indígena que foram desorganizadas, culturas alimentares destruídas, subnutrição instalada, desenvolvimento agrícola orientado para o benefício único das metrópoles, roubo de produtos, roubo de matérias-primas (Césaire, 2020: 25).

A colonização desencadeada pela Europa e responsabilizada por tudo que Césaire (2020) elencou ainda está alhures de acabar. Ela foi apenas atualizada pelo Antropoceno, mas continua fazendo e sendo barbárie.

Quando pensa na barbárie como nome que tipifica esta era e suas práticas, Stengers nos convoca para resistir a ela. No entanto, nos resta perguntar: como? Não se trata de um salvacionismo inútil ou utópico que busca fechar os olhos para aquilo que o colonialismo e Antropoceno já nos causaram e legaram às próximas gerações. Trata-se de buscar a conjugação de um outro verbo. “Criar o que alimenta a confiança onde a impotência assustadora ameaça” Stengers (2015: 203). O cosmos está sob ataque e precisamos ativar potências para habitá-lo.

### **3. Cosmografias indígenas**

#### **3.1 O conceito de cosmos**

Tudo que é e tudo que há. Assim podemos compreender o que vem a caber nas letras do cosmos. Sua origem grega evoca significados de ordem, organização e harmonia. Lafuente (2022), dedicado a compreender seu conceito-filosófico, afirma que sua definição indica o uso da razão científica diante da percepção sobre a realidade.

A hipótese de que a realidade é uma Ordem ou Cosmos é uma inferência que surge pela descoberta de leis, aparentemente eternas e imutáveis, que governam todos os processos e movimentos dos seres e objetos que formam o mundo que nos rodeia, leis que servem também para fundamentar a produção de um conhecimento geral ou universal, as teorias que sustentam as diversas ciências. A representação da realidade como uma Ordem é um dos fundamentos do modo científico de conhecer o mundo,



inaugurado por aqueles que são considerados os primeiros cientistas do mundo ocidental, os pré-socráticos (Lafuente, 2022: 677)

No entanto, há uma compreensão latina sobre o cosmos que nos interessa mais, pois se descompromete com o rigor da razão científica e suas consequentes generalizações, universalizações e fixações. Segundo Lafuente, seu significado também habita no mesmo campo semântico onde compreendemos o que vem a ser o universo.

O filósofo e antropólogo Bruno Latour (2018) também critica os caminhos para onde a razão nos leva no que tange à compreensão do cosmos e acolhe uma outra possibilidade de trajeto para seu significado. “Se o cosmos designa tudo que é, ele deve então ser expandido, conforme seu sentido literal, ao conjunto das entidades não humanas que participam nas ações humanas” Latour (2018: 432).

O cosmos seria, portanto, uma composição feita por seres e forças que se manifestam, se atravessam e se afetam mutuamente pelo fio do tempo no espaço. Os diferentes o habitam em fricção.

Ao adentrarmos a cosmologia indígena, percebemos que a compreensão dos povos originários sobre o cosmos abrange também ancestralidades, sensações, sentimentos, sagrados, outros seres e tudo que existe na natureza.

Numa tese de doutorado que dá a ver as relações de gênero e o sagrado numa população originária do Tocantins, Andrade (1992) afirma que até mesmo o cheiro compõe a cosmologia indígena. O código olfativo seria um marcador taxonômico de elementos da natureza. “Por entre o cosmos Asuriní, circulam três substâncias-forças básicas: os aromas, os alimentos e os KAROWARA”<sup>2</sup> Andrade (1992: 214)

O convívio entre diferentes forças e seres origina uma composição cósmica que vem a ser o todo feito de tantos. Essa lógica também está presente na filosofia de Krenak (2020). “Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” Krenak (2020: 14). A fatalidade que nos levou ao Antropoceno foi a prepotência de vermos a nós mesmos pela ótica da centralização, alheios ao fato de que somos juntos com.

---

<sup>2</sup> Karowara: Entendidos por Andrade (1992) como substâncias-forças que são fontes de poder para os pajés e originam doenças.



Em páginas adiante da mesma publicação, Krenak (2020) enaltece a cosmologia dos Yanomami como uma capacidade imaginativa e existencial única na natureza. O cosmos desse povo originário que habita as beiradas de Brasil e Venezuela está registrado num manifesto etnográfico que circula o mundo com o título de “A Queda do Céu” (2019), um livro escrito por Davi Kopenawa e Bruce Albert.

Interessa perceber que, na cosmologia Yanomami, há uma força constituinte que movimenta o cosmos: as palavras. Elas também compõem o todo e desempenham uma potência particular, em si mesmas e ao redor, dentro e fora do aqui e agora.

Kopenawa (2019) diz sobre as palavras dadas por seus ancestrais que permanecem em seus pensamentos, protegem as florestas, atravessam gerações e jamais desaparecem. Elas o ascendem e o descendem, o precedem e o continuam no mundo. “Não poderão ser destruídas pela água ou pelo fogo. Não envelhecerão como as que ficam coladas em peles de imagens tiradas de árvores mortas. Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão fortes e novas como agora” Albert & Kopenawa (2019: 66)

Por outro lado, Kopenawa (2019) responsabiliza as palavras dos brancos por embotarem a mente, causarem vícios e desencadearem destruições. Elas têm o poder de fazer ou desfazer mundos, honrar o Cosmos ou o Antropoceno.

Os começos e fins sempre começam pela palavra. Ou, de acordo com Brum (2019), pela tomada da linguagem. Desde a invasão, os colonizadores impuseram o português como monocultura, sufocando as demais línguas que conviviam neste território e o tornavam florestado. Algumas não resistiram. Tomaram-nas.

Este país foi nomeado pela linguagem do colonizador e seu nome não representava apenas um código como também evocava um jeito onto-epistemológico de habitar o mundo: a colonização que coisifica e instrumentaliza a natureza como recurso. Quando pensamos assim, Brasil tem som de morte.

Se a tomada da linguagem funda colonizações, retomá-las é fundamental para desviar do fim do mundo ou, como Krenak sugere, adiá-lo. “São as palavras que nos arrancam da barbárie” Brum (2019: 131. Importa olhar para suas relevâncias cósmicas a fim de ativar potências, a partir delas e com elas, e habitar o cosmos apesar do Antropoceno.



### 3.2 O cosmos e as palavras

Se tomamos a ideia de que o Antropoceno corrói os Cosmos por dentro a partir da tomada das palavras, precisamos nos propor a buscar potências que ultrapassem a superestrutura ecológica, geográfica, política ou sociológica. Com isso, faz-se necessário pensar o lugar que a linguagem ocupa nesse cenário onde relações de poder se atritam. A UNESCO (2003) em um relatório sobre a crise linguística que o planeta enfrenta afirmou:

A biologia da conservação precisa ser paralela à lingüística da conservação. Os pesquisadores estão explorando não apenas os paralelos, mas também os vínculos entre a biodiversidade mundial e a diversidade lingüística/cultural, bem como as causas e conseqüências da perda de diversidade em todos os níveis. Essa conexão é significativa em si mesma, porque sugere que a diversidade da vida é composta pela diversidade da natureza, da cultura e da linguagem. Isso foi chamado de diversidade biocultural por Luisa Maffi; e Michael Krauss introduziu o termo logosfera para descrever a web que liga as línguas do mundo (análoga à biosfera, a web que liga os ecossistemas do mundo; Maffi, Krauss e Yamamoto 2001: 74). (UNESCO, 2003: 6 n.t.<sup>3</sup>).

Os dados apresentados por linguistas que se dedicam a estudar a vitalidade das línguas do planeta se agravam ano após ano. Milhares de pesquisa na área de linguagens pautam o extermínio cultural desencadeado pelo colonialismo. Nicholas Evans (2009) comenta que a morte de uma língua faz parte de seu ciclo vital e sempre esteve presente na história registrada da humanidade, mas também nos alerta para o fato de que não há precedentes para o linguicídio em curso. Das mais de seis mil línguas ainda viventes, mais da metade pode ser extinta antes do final do século e, tirando poucas dúzias de línguas, todas estão já padecendo. “Segundo as melhores estimativas atuais, a cada duas semanas, em algum lugar do mundo, morre o último falante de uma língua em extinção” Evans (2009: .xii n.t.<sup>4</sup>).

A biosfera se trata da totalidade de vidas e suas ligações ecológicas de vitalidade, enquanto a logosfera trataria da totalidade de línguas. É nessa última que se carrega toda informação, categorização e experiência da/com a primeira. Pensar a preservação da vida

---

<sup>3</sup> 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)

<sup>4</sup> On best current estimates, every two weeks, somewhere in the world, the last speaker of a fading language dies

natural em ameaça no cosmos por conta da crise climática sem pensar na preservação da matéria que rege o cosmos, a linguagem, condena ambas as partes.

Portanto, 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, indiscutivelmente a “matéria-prima” fundamental do pensamento e da criatividade humanos. Se seus números forem drasticamente reduzidos, então a matéria-prima para a evolução criativa humana é diminuída, eventualmente tornando as culturas do mundo cada vez mais monolíticas, com o alcance da variedade cultural severamente circunscrita (Harmon, 1996: 95 n.t.<sup>5</sup>).

Ao longo da história, as línguas são as mantenedoras da diversidade humana, resistindo e se impondo como oponentes a toda forma de imperialismo que buscou aplinar a diversidade até criar a formatação das mentes, corpos e sagrados. Elas são as guardiãs da nossa riqueza que se manifesta diversa, assim como os povos indígenas, segundo dados da ONU (2021) diversas vezes repercutidos, são os guardiões das matas e florestas endêmicas. No relatório que aponta que somente os conhecimentos indígenas podem apontar caminhos para desviarmos do Antropoceno, também foi registrado:

A perda de biodiversidade e as mudanças climáticas, em combinação com a gestão insustentável de recursos, estão levando os espaços naturais ao redor do mundo, de florestas e rios a savanas, ao ponto de não retorno”, disse Siham Drissi, Oficial do Programa de Biodiversidade e Gestão de Terras do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA). "Precisamos proteger, preservar e promover o conhecimento tradicional, o uso sustentável tradicional e a experiência das comunidades indígenas se quisermos interromper os danos que estamos causando - e, finalmente, salvar a nós mesmos (ONU, 2021).

A medida da riqueza do mundo natural é sua diversidade, mas a medida da riqueza do mundo antinatural é o acúmulo. O sociólogo decolonialista Mignolo (2008) afirma que a ética neoliberal (a mesma responsável por fomentar nossa aceitação dessa desconexão absoluta de nossa existência em relação ao cosmos) carrega um discurso ideológico de tolerância da diversidade. Essa tolerância não é aceitação, muito menos celebração ou manutenção, mas sim uma mera constatação formal da necessidade de inclusão do divergente frente ao padrão, com ênfase na benevolência de quem “inlui”. Nos territórios marcados pelo processo colonial se

---

<sup>5</sup> 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.



fez necessário achar novas maneiras de extermínio identitário e de desmobilização dos povos colonizados para, então, trajá-los de altruísmo. Diante dessa demanda, a linguagem se torna articulada para atingir o ponto mais visceral e ontológico do ser humano: ela mesma.

A 'ciência' (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem; as línguas não são apenas fenômenos 'culturais' em que as pessoas encontram a sua 'identidade'; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser [colonialidad del ser]. (Mignolo, 2003: 633)

Não há como trilhar uma jornada pela linguagem ou sobre a linguagem sem da linguagem depender até para isso. As línguas não unicamente ecoam cosmos de forma instrumental, mas elas são em si modeladoras dele, expandindo e retraindo aspectos, abrindo vias ou limitando o acesso a outras realidades Whorf (1979: 213). Steiner (1975) aponta que cada língua seria uma rede particular atirada sobre um mesmo mar em diferentes cantos, podendo apreender riquezas, reflexões profundas e formas de vida que de outra modo passariam despercebidas. No entanto, Sapir (1929), ao se deparar com as línguas indígenas da América do Norte e da Mesoamérica, discorda:

Os seres humanos não vivem sozinhos no mundo objetivo, nem sozinhos no mundo da atividade social como normalmente entendido, mas estão muito à mercê da linguagem particular que se tornou o meio de expressão para sua sociedade. É uma grande 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 sobre os hábitos linguísticos do grupo. Duas línguas nunca são suficientemente semelhantes para serem consideradas como representando a mesma realidade social. Os mundos em que vivem diferentes sociedades são mundos distintos, não apenas o mesmo mundo com diferentes rótulos anexados... Vemos e ouvimos e experimentamos em grande parte porque os hábitos linguísticos de nossa comunidade predispoem certas escolhas de interpretação Sapir apud. Whorf (1979: 69, n.t.<sup>6</sup>).

---

<sup>6</sup> 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



E visando que as línguas não são algo que os seres humanos têm e sim algo que somos, importa reforçar: as línguas também não são algo que os cosmos têm. Elas não participam da articulação meramente superestrutural da realidade. Elas são a realidade, a infraestrutura do cosmos.

Por isso, as línguas são um território de disputa constante, onde os colonizadores tentam tomá-las para si mesmos a favor de suas intenções. Segundo Evans (2009) diante de dominadores e impérios, a diversidade linguística sempre foi vista como uma maldição. Alguns economistas, seguindo tal tradição como uma herança, mantêm esse discurso. Portanto, as políticas de extermínio cultural indígena sempre passaram pelo apagamento de sua identidade. E como melhor ser mais efetivo nisso do que definir como primitivas, selvagens e subdesenvolvidas suas línguas? Partindo dessa lógica, os colonizadores oferecem um caminho de "esbranquiçamento" social que os povos colonizados aprendam suas respectivas línguas e elas, por fim, lhes apreendam.

### **3.3 A desconexão e as barragens contra confluência**

Fanon (2008) em sua obra "Peles Negras, Máscaras Brancas", inaugura suas palavras com: "Atribuímos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem. É por essa razão que julgamos necessário este estudo, que pode nos fornecer um dos elementos de compreensão da dimensão *para-o-outro* do homem de cor." Se para Mignolo (2003) a língua é ser, ou seja, auto-identitária em sua própria compreensão e portanto alvo da colonialidade do ser, Fanon expande a fenomenologia da questão: "uma vez que falar é existir absolutamente para o outro" Fanon (2008: 33). A língua se mostra como algo mais que expressão. Ela também é manifestação.

A antropóloga Schultz (1990), ao analisar o período histórico e contexto acadêmico europeu em que Benjamin Whorf produz seus principais e mais polêmicos trabalhos linguísticos sobre as línguas shawnee e hopi, mobilizou um levante consciente e irônico contra o elitismo da farsa intelectual dos estudiosos da época. Destacou em cada trabalho o quão limitante as línguas, que tanto se prezavam como superiores, podem ser, destacando a pobreza intrínseca de onde elas não alcançavam. Ao mesmo tempo, ao longo de décadas demonstrou como as línguas



originárias, que se desenvolveram longe da família indoeuropeia, são de uma riqueza inestimável por expandir aspectos além do imaginável às nossas realidades.

Whorf escreveu: “O que mais surpreende é descobrir que várias grandes generalizações do mundo ocidental, como tempo, velocidade e matéria, não são essenciais para a construção de uma imagem consistente do universo.” Whorf (1979: 216 n.t<sup>7</sup>). O linguista e antropólogo continua a afirmar que o tempo não existe em hopi e o seu conceito metafísico não tem equiparações. Há sem dúvida a sequencialidade dos eventos, mas não a simultaneidade de qualquer um que não seja presenciado. Um breve exemplo é a palavra *Wari* que, segundo as descrições de Whorf, não possuiria flexão morfológica alguma por questões “temporais”. Numa tradução para nossa língua, nela caberiam: “ele correu” ou “ele está correndo”. Nenhuma marcação morfológica, sintática, nem semântica lhe é implícita. *Wari* seria usada tanto com o interlocutor presenciando ou não o fato, pois o que é assegurado no termo consiste no ato de reportar o evento. Caso fosse um fato advindo da memória, seria dito *Era wari*, indicando a procedência da reportagem, mas não o tempo.

O que fica nítido é a indiferença da língua hopi perante a marcação temporal, pois sua prioridade está na expressão da experiência do evento. O conceito temporal europeu é intrínseco e inalienável do conceito espacial europeu. Essa lógica coisifica o tempo. As expressões “na manhã”, “na tarde”, “às 10 horas” são adverbialmente iguais a “no apartamento”, “no trabalho”, “à academia”. No entanto, a língua hopi não possui articulações que permitam notar “o tempo” longe de uma manifestação, o que a tornaria agramatical. Seria absolutamente ilógico dizer “esta manhã”, porém seria aceitável falar “está manhã”.

Outro exemplo, da língua indígena shawnee, descrita por Whorf (1979: 235), é a frase: *ni-kwashkwi-tepe-n-a*, que seria análoga à: “I push his head back” (eu empurrei a cabeça dele de volta), e a frase *ni-kwashk-ho-to*, análoga à: “I drop it in the water and it floats” (eu derrubei na água e isso flutua).

Note como morfológicamente há uma proximidade da maior parte da sentença para eles, mesmo que semanticamente, para nós, seja quase inconciliável se apresentadas primeiramente as traduções em nossa língua. Isso ocorre porque o termo *kwashki* (*kwashk*) indicaria a condição

---

<sup>7</sup> What surprises most is to find that various grand generalizations of the Western world, such as time, velocity, and matter, are not essential to the construction of a consistent picture of the universe



de força de embate entre ação e reação, como a pressão e o recuo a essa pressão concentrada de forma natural. *Kwashki* não significa a pressão aplicada, nem a força de resistência igualmente devolvida, porém a condição geral. Em um termo shawtee, o segredo da terceira lei de Newton estava descrito em toda naturalidade de eventos.

A linguista brasileira Ana Quadro Gomes (2015) listou somente três línguas brasileiras que têm causado um abalo sísmico nas certezas linguísticas da academia, tão etnocentrista em sua história e estrutura: o Pirahã, língua que em muito questiona as noções matemáticas ocidentais e apresenta a possível quebra da universalidade da recursividade sintática, isto é “a propriedade de encaixamento de uma estrutura em outra, pela aplicação cíclica de uma mesma regra”. Ou mesmo a língua Karitiana, uma língua que alcançou o difícil patamar de exposição e repercussão internacional por suas propriedades paradigmáticas. O sistema nominal da última língua viva da família Arikén (do tronco Tupi), Karitiana, não possui “elementos funcionais pronunciados no sintagma nominal, sejam determinantes, classificadores ou morfologia de número; todo sintagma nominal é nu e pode receber interpretação específica, genérica, singular ou plural (Müller, Storto e Coutinho-Silva 2006a, 2006b)” Gomes (2015: 157). O exemplo citado de: *taso nasokõ`it eremby* pode ser traduzido por: “O homem amarrou uma rede”, “Os homens amarraram as redes”, “Homens amarraram redes”, “Um homem amarrou a rede”, “Alguns homens amarraram algumas redes” Gomes (2015: 157). E ainda há o Karajá que, segundo as pesquisas de Maia (2000), possui uma forma de dêixis espacial e empática através de uma alternância fonológica nos morfemas verbais, deixando definido por um marcador se há um movimento centrípeto ou centrífugo na ação descrita. Só até essa parte, por um sistema de dêixis altamente gramaticalizado, já seria algo além do comum, porém isso é usado para marcar também a posição do falante “quanto a certa entidade discursiva, a um personagem de sua narrativa, marcando assim seu interesse ou envolvimento emocional com o evento narrado.” Gomes (2015: 155).

A pesquisa de Gomes (2015) se propõe a expor unicamente o quanto essas línguas indígenas, ricas em aspectos gramaticais pouco explorados, tem abalado as certezas da academia linguística. No entanto, vale ressaltar: pelas vias da etnolinguística, tais dados recebem uma profundidade ética e humanística. Ao levar em conta que toda jornada à linguagem é uma trilha ao âmago do ser humano, faz-se necessário nunca perder de vista as



implicações de quão inerentemente ontoepistemológicas são essas informações. E pensando em métodos de análise etnolinguística, que tomem a consciência do princípio da relatividade linguística como um paradigma ético e moral, pesquisadoras brasileiras estão abrindo vias novas para pesquisas na “semântica da gramática” ou “etnossintaxe”. Trata-se de um método nomeado por Wierzbicka (1979) estudado e ampliado por Enfield (2003), mas sido aplicado de novas maneiras por De Paula (2014) em sua tese “A língua dos Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da Etnossintaxe”, e Braggio (2011) em “Os xerente akwén, os animais e as plantas: uma revisita aos inalienáveis com a semântica da gramática”. Em consciência constante de ser um método em construção, o princípio básico da semântica da gramática tem sido buscar um patamar etnográfico na linguística impedindo uma dissociação dos dados antropológicos e linguísticos. Mas mesmo louvando o tamanho esforço e forças empregadas a tal método, acrescentamos a necessidade complexa e constante de haver um consciente giro e autocrítica decolonial a cada passo.

Whorf (1979: 263 n.t.<sup>8</sup>.) afirmará: “Uma mudança na linguagem pode transformar nossa apreciação do Cosmos”. E aqui vemos a potência completa de captividade ou libertação. Quando Fanon (2008: 33) relata: “Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. Já se vê aonde queremos chegar: existe na posse da linguagem uma extraordinária potência, (...)”. Em um fascículo de “Mundo Shuar” (1976), produzido pelo *Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones SUCUA (Morona Santiago) - Ecuador*, e que lidava com uma etnografia da língua e conhecimentos shuar sobre o corpo humano, enfermidades e plantas medicinais, lemos:

Los occidentales nos preguntamos con frecuencia el por qué 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 “midan” 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 (Shuar, 1976: 7).

---

<sup>8</sup> “A change in language can transform our appreciation of the Cosmos”



Krenak (2020) dirá algo muito próximo ao relatar que a humanidade foi se descolando de uma forma extremamente rigorosa do organismo que é a Terra. Além de perdermos nosso senso de ligação inter-humana e intra-humana, perdemos nossa consciência como parte de um cosmos. Isso ocorre quando vemos a natureza como algo e nós como outro, ou seja, a Terra e a humanidade dicotomicamente separados. “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.” Krenak (2020: 44). Por onde retomar? Como redirecionar nossa rota tão perdida? Se a barbárie começa pela tomada das palavras, conforme mencionamos anteriormente, diríamos que por elas que devíamos repensar.

Na já mencionada obra “A Queda do Céu”, o xamã e ativista yanomami Davi Kopenawa (2019), junto com o antropólogo Bruce Albert, trazem constantemente o paradigma da linguagem:

Nossos maiores amavam suas próprias palavras. Eram muito felizes assim. Suas mentes não estavam fixadas noutra 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. Vários de nós foram até elas, para tratar de doenças ou defender nossa floresta. Brancos visitam sempre nossas casas. Suas palavras entram em nossa mente e a tornam sombria. Esses forasteiros não param de nos preocupar, mesmo quando estão longe de nós (Albert; Kopenawa 2019: 226).

Enquanto se constrói uma cosmologia e biografia Kopenawa passa por aforismos até denúncias sangrentas que permeiam a realidade yanomami dentro de seu tempo de vida. No relatório de 2014 da Comissão Nacional da Verdade sobre os crimes hediondos do governo militar, entre o assassinato e tortura de milhares de indígenas, foi declarado o uso de armas biológicas entre os yanomamis, como aviões que atiravam brinquedos infectados pelo vírus da gripe, varíola e sarampo, que foram entregues por seringalistas, mineradores, madeiros e garimpeiros, com a ciência e conivência do governo federal. No presente momento que o artigo está sendo escrito, uma crise humanitária desmedida entre os yanomamis, por conta do desacato e desumanidade dos quatro anos de Jair Bolsonaro, está em curso. Tal barbárie é diagnosticada diversas vezes por Kopenawa (2019) como derivada das palavras do povo do homem branco,



embotadas e poluídas por sua ganância e fome insaciável por mercadorias (que para o líder indígena define ontologicamente os homens brancos).

Os brancos talvez pensem que parariamos de defender nossa floresta caso nos dessem montanhas de suas mercadorias. Estão enganados. Desejar suas coisas tanto quanto eles só serviria para emaranhar nosso pensamento. Perderíamos nossas próprias palavras e isso nos levaria à morte. Foi o que sempre ocorreu, desde que nossos antigos cobiçaram as suas ferramentas pela primeira vez, há muito tempo. Essa é a verdade. Recusamo-nos a deixar que destruam nossa floresta porque foi *Omama* que nos fez vir à existência. Queremos apenas continuar vivendo nela do nosso jeito, como fizeram nossos ancestrais antes de nós. Não queremos que ela morra, coberta de feridas e dejetos dos brancos. Ficamos com raiva quando eles queimam árvores, rasgam a terra e sujam os rios. Ficamos com raiva quando nossas mulheres, filhos e idosos morrem sem parar de fumaça de epidemia. Não somos inimigos dos brancos. Mas não queremos que venham trabalhar em nossa floresta porque não têm como nos compensar o valor do que aqui destroem (Albert; Kopenawa, 2019: 354).

Ao descrever a missão que os mais velhos o encarregaram de cumprir, Kopenawa (2019) recorda de como o mandaram lá para defender a floresta que eles são, tendo coragem, e poder em suas palavras. Especialmente por saber imitar as palavras fantasmas do povo da mercadoria, mas o que lhes entregaria seria: as “nossas palavras”, e discursaria em *hereamuu*, (que é a forma mais sagrada e poderosa de discursar que os mais velhos preservam os valores e a cultura que os torna yanomamis), o discurso que faz seus *xapiris* (espíritos) dançarem Albert & Kopenawa (2019: 384. Para o xamã, perder suas próprias palavras é o mesmo que morrer.

#### 4. Reflorestar o(s) cosmos

Tudo pode começar em nossa abertura ao cosmos. Fanon (2008) escreveu: “Minha última prece: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questione!” (p.191). O filósofo e psiquiatra decolonialista afirma que a situação do colonialismo, que deu origem à era antropocêntrica, gerou uma zona do não-ser “uma região extraordinariamente estéril e árida” Fanon (2008: 26), habitada pelo negro, e por conseguinte os outros maculados pela colonialidade. O imperialismo do homem branco os fixa num lugar de não ser humano o bastante e os caracteriza assim. A partir disso, os torna desejantes de ser. Uma fome, criada, de um alimento inexistente. “O negro quer ser branco” Fanon (2008: 27).

Para Fanon (2008: 34) o negro antilhano “será tanto mais branco, isto é, se aproximará do homem verdadeiro, na medida em que adota a língua francesa”. A língua do colonizador o traria passabilidades, mas o filósofo faz questão de reafirmar que nem em sua completa



capacidade na língua francesa, haveria alguma suposta redenção social da condição de seu corpo. Krenak (2020: 23) diz que nessa nossa jornada de completa dissociação da terra num projeto abstrato de civilização é loucura: “Ela [essa ideia] suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo”. Kopenawa & Albert (2019 : 289 - 290) diz:

Mesmo embrulhado dentro de uma bela camisa, dentro de mim eu continuava sendo um habitante da floresta! Por isso costumo repetir aos rapazes de nossa casa: “Talvez vocês estejam pensando em virar brancos um dia? Mas isso é pura mentira! Não fiquem achando que basta se esconder nas roupas deles e exibir algumas de suas mercadorias para se tornar um deles! Acreditar nisso só vai confundir seus pensamentos. Vocês vão acabar preferindo a cachaça às palavras da floresta. Suas mentes vão se obscurecer e, no final, vocês vão morrer por isso!”. É verdade. As palavras de *Omama* e as dos *xapiri* são muito antigas. Só elas podem nos fazer felizes. Imitar as de *Teosi* e dos brancos não nos vale de nada. Elas só podem nos atormentar.

O corpo é denúncia, mesmo que a língua seja máscara. O sonho imputado de se tornar branco é sempre desfeito pela realidade da pele que se habita. Krenak (2020: 27) diz que: “É importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros”. Viver como uma metáfora é privilégio de quem não precisa sentir o peso de seu próprio corpo. Saindo das filosofias greco-romanas, que foram anunciadas como universais, é importante nos questionar com seriedade: nós temos um corpo ou somos um corpo? “Diferentemente da noção dominante no pensamento ocidental que supõe a separação entre corpo e alma Quijano (2005), o corpo permite uma perspectiva situada no mundo.” Bernardino-Costa (2016: 506). É na eterna dissonância entre corpo domesticado e fala colonizada que se nota o contraste das cores. Nessa fenomenologia, de pensar o manifestar-se e a língua, Fanon (2008) encontra um rico tópico para dissertar. “O corpo é visto pelo outro, vê o outro e permite-nos imaginar como o outro nos vê. Esta terceira dimensão é fundamental para o desenvolvimento dos nossos papéis sociais e do nosso posicionamento em cada situação.” Bernardino-Costa (2016: 507). Não é à toa que Fanon (2008) clamará para ter um corpo aberto, um que sinta, que perceba quem é e como é interpretado pelo mundo.

#### 4.1 Etnografia dos cosmos



Falando sobre o corpo e a fala originária, Célia Xakriabá (2018: 32 - 33) se articula enquanto um “*corpo falante* que herda essa ressonância/melodia no entoar da palavra”, e esta seria uma das características distintivas, segundo ela, de seu povo. Algo que ela chama de “*semântica da oralidade*”, um aspecto presente na elocução de fala essencialmente nos mais antigos de seu povo e que simboliza a sabedoria e ciência sobre a vida, mas completamente submisso a uma atenta e cuidadosa escuta. Tal escuta é defendida como: “escuta intensa, no sentido não só de respeito aos mais velhos mas de produzir aprendizado na escuta” Xakriabá (2018: 33).

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 (Xakriabá, 2018: 34)

Quando Krenak (2020) afirma que precisamos despertar o senso de fricção em nossa circulação pelo mundo, entendemos que isso implica num religamento ao cosmos. Implica em se tornar corpo e não ideia de corpo. Ser, não possuir um. Freire (1995: 51), questionando seu papel educacional enquanto refletia sobre a situação política e econômica da virada do último século, escreve: “não posso reduzir minha prática docente ao ensino de puras técnicas ou de puros conteúdos, deixando intocado o exercício da compreensão crítica da realidade”. Uma compreensão que se assume como tendo um lugar na sociedade, um território endêmico, uma raça, um gênero, uma herança colonial, um corpo colorido, num cosmos que se faz parte. Nele, toda tentativa de escrever, falar, pensar, agir, num lugar abstrato e neutro é uma das mentiras mais perigosas já criadas.

“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. (...) Conheço com meu corpo todo, sentimentos, paixão. Razão também.” Freire (1995: 28). O patrono da educação brasileira denomina a diferença de *suporte* e *mundo*. O primeiro é aquilo onde nos apoiamos e sustentamos, o segundo é onde existimos plenamente. O primeiro é contexto, o segundo é participação. “O *suporte* vai virando *mundo* e a *vida existência* à medida em que cresce a solidariedade entre mente e mãos”, o que será denominado como “*corpo*



*consciente*” aquele que transborda o captar e apreender o mundo, mas o transforma em sua participação, portanto, “estar no *mundo* implica necessariamente estar *com* o mundo e *com* os outros” Freire (1995: 32).

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. (...) 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.

Um saber empático só alcança sua potência em um *corpo consciente* e só assim sendo *no/com* o cosmos abre-se o corpo a ser *corpo falante*. Freire (1995: 53 - 54) reforça:

Minha compreensão da fome não é *dicionária*. Ao reconhecer a significação da palavra fome devo conhecer a ou as razões de ser do fenômeno fome. Se não posso ficar indiferente à dor de quem tem fome, não posso, por outro lado, dizer-lhe ou mesmo sugerir-lhe que sua fome se deve à vontade de Deus. Isto é mentira.

Há um fator ainda mais essencial para repensar a ciência da língua como caminho para religar o ente ao cosmos ao se tornar *corpo falante*: cartografar a etnografia dos cosmos. E o que precede nosso etnografar é estabelecer seu *locus*. Pensar a partir de onde está, fincar raízes, achar as teias sagradas que conectam e seguram a natureza para cada etnia, da qual somos só uma das estrelas numa miríade de constelações. Não trazer as caixas pré-feitas, e para nós perfeitadas, com a intenção de fazer a realidade do outro caber ainda que seja necessário sucateá-la, amassá-la, desmontá-la, desbotá-la, matá-la e, talvez pior, menti-la. Haspelmath (2007) em seu artigo: “Prestablished categories don’t exist: consequences for language typology and description”, clama aos linguistas tal consciência ao descrever as línguas ainda não analisadas. Estabelecer na língua descrita o *locus*, e não precedê-las com o que elas devem cumprir como classes gramaticais: substantivos, verbos, adjetivos, sujeitos, predicados e etc, a não ser por mera analogia. Whorf (1979: 87 n.t.<sup>9</sup>), em contato com a tradução dos hieróglifos maias e as falas shawnee e hopi, declara: “A tendência muito normatizada de usar termos derivados da

---

<sup>9</sup> The very natural tendency to use terms derived from traditional grammar, like verb, noun, adjective, passive voice, in describing languages outside of Indo-European is fraught with grave possibilities of misunderstanding



gramática tradicional, como verbo, substantivo, adjetivo, voz passiva, na descrição de idiomas fora do indo-europeu está repleta de graves possibilidades de mal-entendidos.”

Freire (1995: 41) escreve: “Quanto mais enraizado na minha localidade, tanto mais possibilidade tenho de me espriar, de me mundializar. Ninguém se torna local a partir do universal. O caminho é inverso”. O que sintoniza com Xakriabá:

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 (Xakriabá, 2018: 33-34).

É preciso nossos passos com nosso passar. Enraizar em profundidade nossa vivência, pesquisa, ciência e resistência para esparramar nossos galhos espreguiçando longe e só assim verdadeiramente frutificar. Cada árvore abrigando e sendo um cosmos, e ao espichar no horizonte o saber: reflorestamos.

## 5. Experiência de poesia

Davi Kopenawa (2019) alerta sobre a fragilidade que os pilares que erguem o céu estão, depois de tanta exploração. Isso tem feito o cosmos colapsar. O princípio basilar do Antropoceno é tentar roubar todos os cosmos sob uma mesma tutela, aparando, calejando e torturando. Todo cosmos que se recusa a ler a natureza como mercadoria e decide ver a montanha como algo inanimado acaba entendendo a vida que transborda ao nosso redor como recurso. “Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos”. Krenak (2020: 28) diz Krenak.

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 [*Antropoceno*] quer consumir. Se há uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades (Krenak, 2020: 32, *comentário adicionado nosso*)



Xakriabá (2018: 19) insistentemente convoca que: “reconhecer a participação indígena no fazer epistemológico é contribuir para o processo de descolonização de mentes e corpos”. E, neste fazer epistemológico, desacorrentar suas línguas das formas tradicionais de descrevê-las e interpretá-las que não leve em conta o formato de canto de pássaros que elas possuem é imprescindível! Isso além de permiti-las absorver seu contexto sem a objetividade indoeuropeia que lhes é forçosamente implicada, deixar seus laços afetivos e cosmológicos estarem inalienavelmente gramaticalizados. E acima disso tudo: permitir o absurdo delas ultrapassarem todas concepções já pensadas sobre o que elas podem e devem ser, sabendo de sua total diversidade até entre si. Devolver a palavra.

Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estarmos vivos (Krenak, 2020: 33).

Krenak (2020, 2021, 2022) decide articular os termos poesia e gramática em suas últimas três obras publicadas de uma maneira inusitada. Para ele, o modo como cada povo e seus representantes se colocam diante da realidade é uma poética, que traduz uma gramática única. Os rios, as gramas e os pássaros, em sua última obra, são analisados como entes que possuem uma gramática específica, pois cada um deles tem uma fala ou um cântico, que o Antropoceno nos fez perder a capacidade de receber. Mas esse canto não é único a todos que os ouvem. Para cada nação originária, há uma voz diferente nos tantos cosmos.

Para Krenak (2022), os diversos cosmos de cada povo e língua estão a margens uns dos outros, em suas diversas convergências e divergências, conciliações e dissensões. É introduzido o conceito talhado pelo “brilhante pensador marginal neste universo colonial”, o quilombola Nêgo Bispo de “*confluências*”. De acordo com Krenak (2022), tal conceito, que leva em conta a imensa diversidade de cosmologias dos povos originários de todos continentes invadidos, se opõe firmemente a “essa exorbitante euforia da monocultura, que reúne os birutas que celebram a necropolítica sobre a vida plural dos povos deste planeta”. Aqui fazemos questão de citar o



governo terrorista e genocida de Jair Bolsonaro. “Ao contrário do que estão fazendo, *confluências* evoca um contexto de diversos que podem se afetar.” Krenak (2022: 40 - 41)

Sem negar os eventos políticos nem querer escapar do sentido histórico das coisas, ele diz que não precisamos ficar subordinados a essa mesma lógica e procura animar uma perspectiva em que as confluências não dão conta de tudo, mas abrem possibilidades para outros mundos (Krenak, 2022: 42).

Outra perspectiva relevante que o termo *confluências* abarca é que a dinamicidade desses cosmos e suas noções cosmológicas. Enquanto o Antropoceno lida com um plano estático de realidade, como um tabuleiro de xadrez ou mesmo um supermercado cheio de mercadorias, tal conceito desperta a consciência para o eterno movimento que cada realidade está sujeita. Assim como as línguas não são estáticas, os universos por elas habilitados e habitados nunca são.

Césaire (2020) reforça em sua obra *Discurso sobre a Colonialidade* que “é bom colocar diferentes civilizações em contato; que casarem-se mundos diferentes é excelente”, mas a pergunta cruel é: “a colonização realmente pôs em contato?”.

Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais. Agora a gente vai ter que desmentir isso e evocar os mundos das cartografias, nas quais o rio pode escapar ao dano, à vida, à bala perdida, e a liberdade não seja só uma condição de aceitação do sujeito, mas uma experiência tão radical que nos leve além da ideia da finitude (Krenak, 2022: 42 - 43)

Até aqui trabalhamos como a trilha mais íntima e infraestrutural aos saberes pela linguagem e adicionamos que a trilha mais íntima e infraestrutural à linguagem é pela via da poesia. Mesmo tendo concepções variadas pelas diversas culturas e teóricos, assumimos o conceito daqui em diante da poesia próxima às descrições de Manoel de Barros: “A poesia está guardada nas palavras — é tudo que eu sei.” Barros (2001). O mesmo poeta em outro verso diz que a poesia é “a voz de fazer nascimentos”, aquela que traz “delírio” ao verbo, pois explora novos modos de experiência com ele, como um dizer de uma criança registrado nesse mesmo poema: “Eu escuto a cor dos passarinhos.” Barros (2011).

Manoel de Barros (2011), tendo consciência de seu lugar de fala e na fala, descreve sua jornada dentro da língua brasileira contemporânea como em busca do “sotaque das origens”.



Tendo profundo encanto com a natureza, buscando uma reconexão que deslimite suas bordas, e admiração poética pela fala de indígenas e caboclos, escreve:

Sou livre para o silêncio das formas e das cores.  
Só quem está em estado de palavra pode enxergar as coisas sem feito.  
A poesia não existe para comunicar, mas para comungar.  
A palavra é o nascedouro que acaba compondo a gente.  
A palavra amor anda vazia. Não tem gente dentro dela  
Melhor ser as coisas do que entendê-las. Barros (2011)

Ao pensar a poesia como o espaço para comunhão entre língua e cosmos que desaguamos nosso pedido de uma experiência de poesia em movimento de retomada da palavra. Dentro das *confluências* ainda outro caminho onde podemos redimensionar nosso trato sobre o conhecimento da linguagem é nas epistemologias indígenas que nos ensinam como experienciar a nossa própria língua em novos modos. Tal movimento faz parte de um giro decolonial que nos ajuda a colocar nossa cabeça para fora da tormenta do Antropoceno a fim de encher nossos pulmões de afresco.

### **5.1 Plantar a esperança e o dever de regar**

Krenak (2022: 7), em sua última obra de título Futuro Ancestral, abre seu texto com a descrição de uma cena: viu algumas crianças de sua aldeia em uma canoa num esforço de dominar a arte de remar. Após contemplar, registra a frase que elas lhe disseram contentes: “Nossos pais dizem que nós já estamos chegando perto de como era antigamente”.

Os marcadores temporais de “dizem”, “quase chegando”, “antigamente” fazem ser contemplados as noções de presente, futuro e passado. Ao propor a pensar um giro decolonial intentamos a um futuro que, mesmo que não tenha o poder de apagar todas as consequências destrutivas do colonialismo e a colonialidade, remonta a se agarrar firmemente nas raízes ancestrais do que um dia foi antes dessa invasão para delas se aproximar. O perigo do Antropoceno devorar nossa memória que ele não é e nunca foi eterno nos ronda e precisa ser enfrentado constantemente no fazer ciência.

Por isso, Krenak (2022) diz que além das *confluências*, precisamos articular a consciência de “alianças afetivas”. Os povos explorados pelo colonialismo no Antropoceno precisam de uma mobilização coletiva, um profundo laço que os dê forças para se impor contra



as catástrofes e celebrar suas existências. Porém, nesta miríade de universos à deriva que encontram confluência, povoar um partido ou único espaço institucional que comporte todos esses mundos, sem cobrá-los de que abram mão de suas diferenças essenciais, é um delírio, pois os tornaria reféns de uma maquinação muito próxima do colonialismo. Como então não ser desmobilizado? Confiar no poder de uma ética 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: 83).

Freire (1995), por fim, escreve que constantemente a “esperança é, então, necessidade ou exigência ontológica dos seres humanos”. E aqui ampliamos para algo além de uma mera cidadania, por uma “florestania”<sup>10</sup>. A esperança é o âmago daquilo que tem vida. Mas, esperança essa, não a inconsequente, ou imatura. Esperança consciente de que a libertação que se espera não ser uma certeza, ela é “*possibilidade*; não sina, nem destino, nem fardo”, pois: “A esperança na libertação não significa já a libertação. É preciso lutar por ela, dentro de condições historicamente favoráveis. Se estas não existem, temos de pelejar esperançosamente para criá-las, viabilizando, assim, a libertação.” Freire (1995: 50).

E aqui cabe a frase atribuída a Trótsky: “ela virá, a revolução, e conquistará a todos o direito não somente ao pão, mas, também, à poesia”. Eis a retomada da palavra com o cosmos e no cosmos.

---

<sup>10</sup> Termo cunhado por Krenak, Chico Mendes e outros membros da Aliança dos Povos da Floresta. Em: KRENAK, Ailton. Futuro Ancestral. Companhia das Letras, 2022. p.65, 75, 81.



## Bibliografia

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. 2015. *A Queda do Céu*. São Paulo: Companhia das Letras.

ANDRADE, Lucia Mendonça Morato de. 1992. *O Corpo e o Cosmos: relações de gênero e o sobrenatural entre os Asuriní do Tocantins*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo São Paulo.

BARROS, Manoel. 2001. *Tratado sobre as grandezas do ínfimo*. São Paulo: Alfaguara.

BARROS, Manoel. *Poesia completa*. 2011. Lisboa: Relógio d'água.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. 2016. A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 16, p. 504-521.

BRAGGIO, S. L. B. 2011. 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.

BRUM, Eliane. 2019. *Brasil: Construtor de Ruínas*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial.

CÉSAIRE, Aimé. 2020. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta.

CHAKRABARTY, D. *O Clima da História: Quatro Teses*. Publicada em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n91.html> (acessado em 19 de Novembro de 2022)

CRUTZEN, Paul J. 2002. Geology of Mankind. *Nature*, v. 415, n. 6867.

DE PAULA, E. D. 2014. *A Língua dos Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da Etnossintaxe*. Campinas, Curt Nimuendajú.

ENFIELD, N. 2002. *Ethnosyntax: Explorations in Grammar and Culture*. Oxford, Oxford University Press.

EVANS, N. 2009. *Dying words: Endangered languages and what they have to tell us*. New Jersey, Wiley-Blackwell.

FANON, F. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. (R. Silveira, Trad.). Salvador: EDUFBA.

FREIRE, P. 1995. *À Sombra desta Mangueira*. São Paulo, Editora Paz e Terra.

GOMES, Ana Quadros. 2015. Línguas Indígenas Brasileiras: o novo campo de provas dos universais linguísticos. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, v. 15, n. 1, p. 149-165.

HARAWAY, Donna. 2016. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: Fazendo Parentes. *ClimaCom*, v. 3, p. 139-148.

HARAWAY, Donna. 2019. *Seguir con el Problema*. Bilbao, Consonni.

HARMON, David. 1996. Losing species, losing languages: connections between biological and linguistic diversity. *Southwest journal of Linguistics*, v. 15, n. 1&2, p. 89-108.

HASPELMATH, M. 2007. Pre-established categories don't exist: Consequences for language description and typology. *Linguistic Typology*, vol. 11, no. 1.

KRENAK, Ailton. 2020. *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo, Companhia das Letras.

KRENAK, Ailton. 2021. *A vida não é útil*. São Paulo, Companhia das Letras.

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

LAFUENTE, Luis Antonio Mopi. 2022. O conceito filosófico-científico do Cosmos como estrutura narrativa do conto fantástico “La Biblioteca de Babel”. *Latin American Journal of Development*, v. 4, n. 3, p. 675-694.

LATOURE, Bruno. 2018. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 427-441.

MIGNOLO, W. 2003. “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica”, in Boaventura de Sousa Santos (Org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revistado*. Porto, Edições Afrontamento.

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-crieses#:~:text=Os%20povos%20ind%C3%ADgenas%20geralmente%20est%C3%A3o,observou%20o%20relat%C3%B3rio%20do%20IPBES>. (Acessado em 9 de Agosto de 2021)

PONSO, Letícia Cao. 2018. Letramento acadêmico indígena e quilombola: uma política linguística afirmativa voltada à interculturalidade crítica. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 57, p. 1512-1533.

*RELATÓRIO DA COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE*. Parte I, II, III. 10 de Dezembro de 2014. Em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/> (Acessado em 22 de Dezembro de 2022)

SCHULTZ, Emily. 1990 *Dialogue at the Margins: Whorf, Bakhtin and Linguistic Relativity*. 5 ed. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.



SHUAR, Mundo. 1976. *Mundo Shuar, Seria "A"*. Centro de Documentación e Investigación Cultural Shuar.

STENGERS, Isabelle. 2015. *No Tempo das Catástrofes*. São Paulo, Cosac Naify.

STEINER, George. 2013. *After Babel: Aspects of language and translation*. New York, Open Road Media.

UNESCO. 2003. *Language vitality and endangerment*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000183699>. (Acessado em 23 de Dezembro de 2022)

WHORF, B. L. 1979. *Language, Thought and Reality* (Ed. CAROLLS, J.). 14 ed. Cambridge: The M.I.T. Press.

WIERZBICKA, A. 1979. 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.

XAKRIABÁ, C. N. C. 2018. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília.