

Cosmopolítica e linguagem

Cristine Severo
Marcelo Buzato
Organizadores



PoLiTicas

<11+p0s>

Cristine Severo
Marcelo Buzato
(Organizadores)

Cosmopolítica e linguagem

Araraquara
Letraria
2023

Ficha catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Cosmopolítica e linguagem [livro eletrônico] / organização
Cristine Gorski Severo, Marcelo El Khouri Buzato. - 1. ed. -
Araraquara, SP: Letraria, 2023.

PDF.

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-5434-040-3

1. Cosmopolitismo 2. Linguística 3. Ontologia 4. Política
I. Severo, Cristine Gorski. II. Buzato, Marcelo El Khouri.

23-161433

CDD-410

Índices para catálogo sistemático:

1. Linguística 410

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Imagem da capa:

jef Safi: https://www.flickr.com/photos/jef_safi/23216914482/

Foto de: 26 de novembro de 2015

Conselho editorial

Gislaine Vilas Boas (UFSM)

Maria Luiza Rosa Barbosa (UFSC)

Agradecimento

Agradecemos à CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina pelo apoio financeiro e institucional.

| Sumário

APRESENTAÇÃO	7
Cristine Gorski Severo e Marcelo El Khouri Buzato	
1 COSMOPOLÍTICA E LINGUAGEM	12
Cristine Gorski Severo e Marcelo El Khouri Buzato	
2 A LINGUAGEM DE OUTRO JEITO: AS NATUREZAS LINGUÍSTICAS E O DESAFIO ONTOLÓGICO	41
Jan David Hauck	
3 PROLEGÔMENOS A UMA ANÁLISE NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS	76
Atilio Butturi Junior e Nathalia Müller Camozzato	
4 POLÍTICAS POLIRRÍTMICAS: O MUNDO É COMPOSTO COMO MÚSICA, MAS NÃO É UMA SINFONIA...	96
Pedro Amorim de Oliveira Filho	
5 FALAR (DE) (POR) (COM) OUTRA COISA: A LINGUAGEM DE UMA COSMOPOLÍTICA	115
Hilan Bensusan	
6 A ÁREA ETNOLINGUÍSTICA DAS LÍNGUAS ENCANTADAS: REPENSANDO OS CONCEITOS DE LÍNGUA, FALANTE, TRANSMISSÃO E TERRITÓRIO NAS RETOMADAS DE LÍNGUAS INDÍGENAS	129
Leandro Durazzo e Evandro Bonfim	
7 VOZES DA COCA E SEUS RECADOS: CARTOGRAFIAS DE PROCESSOS DE COMUNICAÇÃO ENTRE OS SERES HUMANOS E NÃO HUMANOS NOS ANDES	142
Ana Carla Barros Sobreira	
8 LANÇANDO O OLHAR PARA A EDUCAÇÃO LINGUÍSTICA A PARTIR DE INTERSECÇÕES ENTRE A COSMOPOLÍTICA E O PÓS-HUMANISMO: ASSEMBLAGENS EPISTÊMICAS E SEMIÓTICAS	164
Laryssa Paulino de Queiroz Sousa e Rosane Rocha Pessoa	
9 OS JARDINS COMUNITÁRIOS EM PARIS, A COSMOPOLÍTICA E AS POLÍTICAS PÚBLICAS	182
Alexsandro Arbarotti, Bernard de Gouvello e Marine Legrand	
SOBRE AS/OS AUTORAS/AUTORES	201

| Apresentação

Esta proposta visa criar um espaço de reflexão sobre o papel, o lugar e os limites da linguagem na relação humanos e não humanos, ou de terrestres e não terrestres, na era do Capitaloceno, a partir de uma perspectiva cosmopolítica (MOORE, 2022; FERDINAND, 2022; BRAIDOTTI, 2019; STENGERS, 2011, 2015; LATOUR, 2004; BENNETT, 2004). Entendemos política como a possibilidade, sempre aberta, de co-construção de um mundo pós-antropocêntrico, habitável e radicalmente plural. No âmbito da relação entre linguagem e cosmopolítica, trata-se de explorar as múltiplas dimensões e manifestações da linguagem na construção de diálogos, comunicações, enlaces e alianças, em prol da manutenção de um espaço pluralmente comum. O sentido de pluralidade envolve a relação entre humanos e não humanos; o sentido de linguagem envolve a ação desses agentes na produção, circulação e negociação de sentidos, em prol das múltiplas vidas, vitalismos e vitalidades humanas e não humanas, cuja partilha de um mundo comum implica uma cosmopolítica.

Este livro é inédito e contribui para expandir o sentido de linguagem a partir de um comprometimento radical com o sentido pluralista de cosmopolítica, que não se restringe ao humano, nem ao racional, tampouco ao linguístico, mas abrange também o multimodal, o biossemiótico, o informacional-cibernético e as traduções e irreduzibilidades recíprocas entre essas dimensões. Se a cosmopolítica envolve a relação (comunicacional) entre múltiplos mundos e atores, a linguagem, em um sentido amplo e plural, é vista como elemento constitutivo da construção de redes, conexões, aproximações entre elementos e atores múltiplos. Isso significa que ela envolve não apenas a dimensão verbal – e nossa capacidade (humana) de produzir sentidos e sons –, mas relações mais complexas, e nem sempre audíveis, perceptíveis ou pronunciáveis pela racionalidade e/ou cognição humana. Nesse contexto, nosso desafio inclui, também, explorar os diferentes sistemas de tradução e regimes de representação que trazem para o mundo da visibilidade e audibilidade humana as agências e os interesses políticos não humanos, possibilitando a construção (mediada) de redes e conexões cosmopolíticas. Propomos que essas redes e conexões abrem espaços para ressignificações e experiências que potencializam a multiplicidade e os modos possíveis de compartilhamento da vida biológica, assim como da agência vibrante das coisas, os programas de ação das máquinas e as intervenções dos seres metafísicos, quer sejam espíritos, algoritmos ou “o mercado”.

O livro é composto por especialistas no assunto oriundos de diferentes áreas do conhecimento no Brasil e no exterior: Linguística, Linguística Aplicada, Antropologia, Sociologia, Música, Filosofia, Tecnologia e Biologia. Buscamos um diálogo interdisciplinar em torno do tema, expandindo nossas possibilidades de reflexão e análise para além dos limites impostos pelo antropocentrismo ao conceito de língua e de política. Os seguintes temas são abordados:

relação entre linguagem, política e cosmopolítica; comunicação entre humanos e não humanos; tradução e incomensurabilidade entre linguagens humanas e não humanas; não humanos como atores políticos; legitimidade dos sistemas de tradução e de produção de conhecimento; cosmopolítica, conhecimento e linguagem; redes de comunicação cosmopolítica; ética, linguagem e cosmopolítica; tecnologia, linguagem e cosmopolítica; arte e cosmopolítica; representação (artística, política, judicial, científica etc.) da e na cosmopolítica; linguagem, pós-humanismo e cosmopolítica; linguagem, cosmopolítica e espaço público.

O texto inicial foi assinado por Cristine Gorski Severo (UFSC) e Marcelo El Khouri Buzato (Unicamp) sobre “Cosmopolítica e Linguagem”. Severo e Buzato indagam sobre as ontologias, políticas e epistemologias de linguagem e a maneira como elas têm afetado a compreensão sobre os sentidos de vida comum, que tanto integram humanos e não humanos, como reconhecem agentes não humanos como portadores de linguagem e/ou como elos de uma rede semiótica-comunicacional vibrante. O texto problematiza a ditadura da linguagem, especialmente naquilo que tem sido chamado de virada linguística (*linguistic turn*), acolhendo motivações da assim chamada virada ontológica (*ontological turn*). Para tanto, o capítulo discute exemplos sobre: os sentidos de revitalização das línguas indígenas, os conceitos de linguagem e comunicação ancestral de comunidades tradicionais de matriz africana, e a relação entre cosmopolítica e linguagem entabulada nas diferentes formas de tecnologia da escrita, por meio do conceito de cosmotécnica.

Na sequência, o capítulo dois é a tradução do texto “A linguagem de outro jeito: as naturezas linguísticas e o desafio ontológico”, de Jan David Hauck (University of California, Los Angeles). Neste capítulo, o autor problematiza a ausência do debate sobre ontologia na área da antropologia linguística, bem como sobre o conceito de linguagem nos debates ontológicos. Para o autor, nos últimos anos, no entanto, há tentativas de articular os dois, interrogando qual é a linguagem do etnográfico. O texto discute tais esforços e os compara com visões críticas sobre o conceito de linguagem. Colocando em questão a equivalência ontológica da linguagem dentro e entre culturas, comunidades e regiões, o autor explora e expande a compreensão de linguagem para além de modelos teóricos existentes.

O terceiro capítulo intitula-se “Prolegômenos a uma análise neomaterialista dos discursos”, assinado por Atilio Butturi Junior (UFSC/CNPq) e Nathalia Müller Camozzato (UFSC). Este capítulo propõe uma análise neomaterialista do discurso de viés arqueogenealógico, a partir dos vínculos complexos entre materialidade, linguagem e discursividade. Para tanto, o capítulo explora a relação entre a linguagem e as coisas, naquilo que a linguagem e as coisas têm de agência; na sequência, o texto inventaria possibilidades de descrever efeitos de sentido-coisa; por fim, essas associações são perscrutadas segundo a ordem de dispositivos de exceção e

de governamentalidade biopolítica, contribuindo para se pensar um dispositivo analítico voltado ao questionamento da distribuição desigual das inteligibilidades sobre o que vive, o que morre e o que é capaz de agência.

O capítulo quatro, “Políticas polirrítmicas: o mundo é composto como música, mas não é uma sinfonia...”, é assinado por Pedro Amorim de Oliveira Filho (UFRB). O texto explora a auto-percepção do humano como objeto de si mesmo (ressonante com a objetificação do mundo), enfocando as diferenças de percepção dos diversos seres a partir de suas potências temporais, de suas formas de perceber e engendrar ritmos. Para o autor, a percepção do mundo como música pode trazer uma perspectiva sobre as interações entre os seres humanos e os não humanos. A partir desse princípio ético-relacional, o texto apresenta implicações políticas da multiplicidade de escutas-de-mundo. Por isso, o uso da expressão “políticas polirrítmicas”: porque não se trata apenas de conflitos e disputas de território, mas sim de choques e compartilhamentos entre temporalidades distintas.

O quinto capítulo é assinado por Hilan Bensusan (UnB) e intitula-se “Falar (de) (por) (com) outra coisa: a linguagem de uma cosmopolítica”. O texto indaga: Qual é a linguagem de um conjunto de questões tão transversais, amplas, difusas e por vezes opaca como a cosmopolítica? A reflexão feita procura seguir o fio desta pergunta a partir de um diagnóstico em verso de Adrienne Rich. Isso leva a como a cosmopolítica se relaciona com a macropolítica e por que elas são tão diferentes.

O capítulo sexto, intitulado “A área etnolinguística das línguas encantadas: repensando os conceitos de língua, falante, transmissão e território nas retomadas de línguas indígenas”, é assinado por Leandro Durazzo (obPALA/UFRN) e Evandro Bonfim (PROFLLIND/Museu Nacional-UFRJ). O texto explora os processos indígenas presentes na chamada “área etnolinguística das línguas encantadas”, com foco no Nordeste do Brasil. Os autores apresentam dinâmicas observadas nos processos de retomada linguística entre alguns povos da região, enfocando os Tuxá da Bahia e os Anacé do Ceará. Compreendendo a existência de um *complexo ritual da ciência* entre os povos em tela, analisa-se como tal complexo vincula pessoas viventes a entidades mais-que-humanas, como os “mestres encantados”, ancestrais cuja condição ontológica e competência linguística que possuem das “línguas silenciadas” faz com que essas línguas possuam um estatuto ontológico distinto. Com isso, o capítulo tensiona concepções analíticas já consolidadas nos campos linguístico e antropológico.

O sétimo capítulo é assinado por Ana Carla Barros Sobreira (Centro de Estudios Criticos Latinoamericanos/Unicamp) e intitula-se “Vozes da coca e seus recados: cartografias de processos de comunicação entre os seres humanos e não humanos nos andes”. A autora aborda como a crítica ao Antropoceno tem contribuído para as reflexões sobre as consequências

catastróficas da ação dos seres humanos contra a *Pacha*. O capítulo aponta os processos de comunicação cosmopolítica presentes nos povos andinos, que conectam humanos e não humanos em processos de relacionalidade. O texto articula os pressupostos da perspectiva decolonial e do pensamento pós-humanista, contribuindo para expandir as reflexões sobre transculturalidade em espaços de coexistência dialógica entre os seres habitantes do Cosmos.

Na sequência, o capítulo oitavo, assinado por Laryssa Paulino de Queiroz Sousa (UEG) e Rosane Rocha Pessoa (UFG), tem como título “Lançando o olhar para a educação linguística a partir de intersecções entre a cosmopolítica e o pós-humanismo: assemblagens epistêmicas e semióticas”. O capítulo aproxima reflexões da área de Educação Linguística, fundamentadas na Linguística Aplicada Crítica e inspiradas no Pós-humanismo, com a Cosmopolítica. Com base nesta abordagem, as autoras enfocam a paisagem da sala de aula, explorando as relações entre seres humanos e não humanos, permeadas pela imanência de afetos, em que a língua/ linguagem é tida como uma prática sociomaterial. O texto explora as assemblagens semióticas e, mais especificamente, as produções semiótico-epistêmicas de estudantes, tensionando as ideologias que sustentam a norma padrão e fortalecendo o papel desses/dessas estudantes como produtoras/es de conhecimento e seres atuantes no mundo.

Por fim, em “Os jardins comunitários em Paris, a cosmopolítica e as políticas públicas”, Alessandro Arbarotti (LEESU, École des Ponts ParisTech, França); Bernard de Gouvello (CEREMA, Equipe TEAM, França); e Marine Legrand (École des Ponts ParisTech, França) abordam os meandros da cosmopolítica a partir da análise da política pública da “jardinagem cidadã”, elaborada pelo município de Paris, na França. Os autores mostram como a participação ativa em um jardim coletivo faz com que os cidadãos descubram e reconheçam outros seres vivos como sendo igualmente habitantes de um mesmo território, a cidade. Deste modo, a cidade é o território de humanos, ratos, pássaros, insetos e minhocas. Esses habitantes circulam pelos diferentes espaços do território da cidade, sendo que os jardins coletivos se tornam um lugar privilegiado para o encontro entre as mais diferentes espécies.

Esperamos que as reflexões e análises presentes neste livro contribuam para expandir nossa compreensão sobre os sentidos e papéis da linguagem na co-construção de mundos pluralmente habitáveis. Desejamos ótimas leituras,

Cristine Gorski Severo e Marcelo El Khouri Buzato

| Referências

BENNETT, J. The Force of Things: Steps toward an Ecology of Matter. *Political Theory*, v. 32, n. 3, p. 347-372, 2004.

BRAIDOTTI, R. A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*, v. 36, n. 6, p. 31-61, 2019.

FERDINAND, M. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu, 2022.

LATOUR, B. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2004.

MOORE, J. W. *Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Elefante, 2022.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, I. *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

CAPÍTULO 1

Cosmopolítica e linguagem

Cristine Gorski Severo
UFSC/CNPq

Marcelo El Khouri Buzato
Unicamp/CNPq

Nesta obra, refletimos sobre as relações possíveis entre cosmopolítica e linguagem. Para tanto, expandimos os sentidos de linguagem em relação à concepção de política, ao englobar uma noção de coletividade que inclui enlaces entre entidades/agentes humanos e não humanos, viventes e/ou vibrantes¹. Trata-se de indagar sobre as ontologias, políticas e epistemologias de linguagem e a maneira como elas têm afetado nossa compreensão sobre os sentidos de vida comum, que tanto integram humanos e não humanos, como reconhecem agentes não humanos como portadores de linguagem e/ou como elos de uma rede semiótica-comunicacional vibrante. O campo de estudos da linguagem enfrenta o desafio de tensionar os limites e a ditadura da linguagem, especialmente naquilo que tem sido chamado de virada linguística (*linguistic turn*), acolhendo motivações da assim chamada virada ontológica (*ontological turn*), isto é, o imperativo de considerar-se a validade e a importância das variadas formas de se perceber e vivenciar a realidade, assim como as naturezas particulares e as relações entre os seres, ou de reconhecer, com Viveiros de Castro (2003, p. 6, tradução nossa) que “[...] os discursos nativos (incluindo o de nós, modernos e/ou pós-modernos), não falam só de suas necessidades ou de suas mentes, mas principalmente de seus mundos, os quais temos de considerar reais e essencialmente distintos do nosso [...]”.

A virada linguística refere-se a processos de produção de conhecimento na filosofia, ciências humanas e sociais que, no decorrer do século XX, conferiram à linguagem um papel central na análise das estruturas gramaticais (lógicas), semânticas e pragmáticas de representação, que teriam moldado/medidado/traduzido os fenômenos, pressupondo que não haveria “fatos” ou “realidade” fora da linguagem (FYNSK, 2001; HONDERICH, 1995). O paradigma da virada linguística tem sido tensionado pela intrusão de Gaia na vida cotidiana e, portanto, no debate político e na construção do comum (STENGERS, 2011, 2015). Neste capítulo, problematizamos conceitos antropocêntricos de linguagem que têm contribuído para ratificar e hierarquizar a cisão entre natureza e cultura, através da suposta (LATOURE, 2004) excepcionalidade/exclusividade agencial humana, fortemente marcada pelo uso (racional) da linguagem.

Entendemos que os campos disciplinares recortam e desenham seus objetos, suas metodologias e suas orientações teóricas de diferentes maneiras, contudo eles não são neutros, mas politicamente orientados. Nesse sentido, entendemos que “Cada disciplina pode definir-se como um mecanismo complexo que fornece aos *mundos a capacidade de escrever ou de*

¹ Entendemos que a uma cosmopolítica de fato não convém partir de uma divisa ontológica rígida não apenas entre humanos e não humanos, mas também não é preciso estabelecer uma outra dicotomia radical entre vida e materialidade, se entendermos política como relações não apenas entre entidades que habitam mundos, mas também “manifestações da vitalidade das forças imanentes que fluem através de nós, bem como sobre e sob nós” (BENNETT, 2004, p. 364, tradução nossa). Se é certo que a categoria de não humanos em Latour (2005), por exemplo, já abrange, além de animais e plantas, conceitos, objetos e máquinas, nos parece importante para uma cosmopolítica entender as coisas (materiais) como seres animados/vibrantes que detêm alguma forma de poder político que não se reduz aos contextos em que os humanos as colocam epistemologicamente como objetos (BENNETT, 2004).

falar, como uma forma geral de alfabetizar entidades mudas”² (LATOURE, 2004, p. 66, tradução nossa). Com isso, nos interessa conectar os campos da Linguística e da Linguística Aplicada com a possibilidade de atribuir a múltiplos mundos aquela capacidade de dizer e escrever. A multiplicidade que almejamos reconhecer e enfatizar não se confunde com a fragmentação antipolítica ou com um relativismo radical que, hoje, se traduz em bolhas negacionistas e interdição dos modos científicos e democráticos de verificação.

Por isso, indagamos: como a linguagem contribui para a construção, validação e reconhecimento do que é comum, em prol de uma política dos cosmos que seja radicalmente plural, mesmo diante de nossa incapacidade e/ou desinteresse por ouvir/ver/compreender/intermediar outras linguagens e comunicações? O mundo fala e se comunica de diferentes maneiras, em diferentes níveis e através de diferentes mediações e intermediários (LATOURE, 2004). Integrar esse debate cosmopolítico – com, sem ou a despeito da Linguística – é uma decisão política. Neste capítulo, nos engajamos com essas discussões e problematizações, sem, contudo, pretender esgotar o assunto.

Inicialmente, cabe problematizar a concepção moderna de linguagem fundamentada e fundamentadora da racionalidade/cognição humana, que tem contribuído para reforçar o excepcionalismo humano (DANTA, 2018; GOODALL, 1990), a exemplo da abordagem chomskyana (2015), para quem a linguagem humana é passível de sistematização a partir de propriedades gerais, sendo, a linguagem, um dos atributos principais que difere animais humanos de não humanos. Haveria, neste caso, uma correlação entre a compreensão do funcionamento da linguagem – das propriedades da linguagem – e a compreensão da mente humana. Tais propriedades da linguagem, para Chomsky (2015, p. 4-5), seguiriam um modelo computacional gerativo:

[...] cada língua incorpora um procedimento computacional que satisfaz a Propriedade Básica. Por conseguinte, uma teoria da linguagem é, por definição, uma gramática gerativa, e cada linguagem é aquilo que se chama, em termos técnicos, de uma língua-I. “I” significa interna, individual e intencional [...] Vou restringir a minha atenção à língua-I, uma propriedade biológica dos seres humanos, um subcomponente (majoritariamente) do cérebro, um órgão da mente/cérebro, no sentido lato no qual o termo “órgão” é usado em biologia.

2 No original: “Each discipline can define itself as a complex mechanism for giving *worlds* the capacity to write or to speak, as a general way of making mute entities literate”.

3 No original: “each language incorporates a computational procedure satisfying the Basic Property. Therefore a theory of the language is by definition a generative grammar, and each language is what is called in technical terms an I-language — ‘I’ standing for internal, individual, and intensional: we are interested in the discovering the actual computational procedure, not some set of objects it enumerates, what it ‘strongly generates’ in technical terms, loosely analogous to the proofs generated by an axiom system [...] I will restrict attention here to I-language, a biological property of humans, some subcomponent of (mostly) the brain, an organ of the mind/brain in the loose sense in which the term ‘organ’ is used in biology”.

A excepcionalidade humana seria marcada, então, pela língua-I, cuja estruturação e funcionamento são moldados por questões genético-evolucionárias, pela experiência e pelos princípios, a exemplo da definição de criatividade linguística, que postula a possibilidade de usos humanos infinitos a partir de recursos linguísticos finitos. Ademais, a dimensão comunicativa da linguagem não teria um papel relevante na definição do que conta como linguagem: “Mesmo que o termo ‘comunicação’ seja largamente destituído de um sentido substantivo e seja usado como termo que recobre a interação social de vários tipos, a comunicação continua a ser uma parte menor do uso real da língua”⁴ (CHOMSKY, 2015, p. 16). Essa abordagem estaria alinhada com a biolinguística, os estudos cognitivistas e as ciências cognitivas computacionais. Trata-se de marcar a excepcionalidade humana por uma abordagem biológica da linguagem de fundo claramente antropocêntrico e orientado à noção de uma natureza consensual e indiferenciada.

A teoria chomskyana apresenta uma clara diferenciação, portanto, entre o que seria a comunicação animal e a linguagem humana, uma vez que a primeira estaria “ligada diretamente a entidades que são extramentais e que podem ser identificadas independentemente de qualquer consideração do próprio sistema simbólico”⁵ (CHOMSKY, 2015, p. 41). Nos apoiamos na crítica feita por Singer (2009) sobre como a capacidade cognitiva e, portanto, a parte essencial da capacidade de linguagem, tem sido usada para naturalizar uma dada superioridade humana, legitimando e naturalizando o especismo: “O candidato mais óbvio para considerar os seres humanos como tendo um estatuto moral mais elevado do que os animais é a capacidade cognitiva superior dos seres humanos”⁶ (SINGER, 2009, p. 567). O especismo, como relação de superioridade e de excepcionalidade do humano em relação a outros viventes, também inclui a tendência de humanizar animais não humanos, atribuindo-lhes capacidades psicológicas e morais humanas (DANTA, 2018). O especismo está na base de um antropocentrismo ético que reforça a ideia de que nem todas as formas de vida merecem a mesma proteção e validação moral (SINGER, 2009). A cosmopolítica surge, portanto, como uma resposta a esse antropocentrismo, ao buscar e validar as vozes dos viventes e vibrantes silenciados, aqueles que, geralmente, são as maiores vítimas do antropocentrismo ético.

Isso talvez seja ainda mais urgente quando observamos a tendência de se estender o especismo humano (com consequências morais potencialmente perniciosas) ao mundo das máquinas computacionais vibrantes, pela constituição de grandes modelos linguísticos de inteligência artificial, cujas interfaces aproveitam a inclinação atávica dos humanos – com seu

4 No original: “Even if the term ‘communication’ is largely deprived of substantive meaning and used as a cover term for social interaction of various kinds, it remains a minor part of actual language use, for whatever that observation is worth”.

5 No original: “linked directly to entities that are extramental and can be identified independently of any consideration of the symbolic system itself”.

6 No original: “The most obvious candidate for regarding human beings as having a higher moral status than animals is the superior cognitive capacity of humans”.

antropocentrismo e reivindicação de excepcionalismo próprios – para induzir e demandar que se projetem sobre o artefato uma teoria da mente e outros tipos de capacidades psicológicas, algo moralmente em forte contraste com nossa incapacidade psicológica de representar e explicar a natureza particular e opaca dessas cognições não humanas particulares (CARABANTES, 2020; WITTKOWER, 2022; BUZATO, 2023).

A noção de cosmopolítica, ou a política do cosmos⁷, que nos embala é orientada pelas reflexões de Stengers (2010, 2011) que, diferente de uma visão metafísica de “cosmo”, reivindica a existência não hierárquica de modos variados de existência, em prol de uma visão radical de política, que não se oriente pelo humano como figura determinante central e, tampouco, pela cidade (a polis) como espaço privilegiado da ação política. Trata-se de um “conceito especulativo” (STENGERS, 2011), que incide no modo como nos compreendemos e compreendemos uns aos outros (umas às outras), na relação radical com a alteridade. Essa relação com a alteridade implica uma espécie de emaranhamento/enredamento (*entanglement*) entre as entidades vivas e não vivas, ou seja, o reconhecimento de que elas não existem de maneira independente e autônoma, mas como produto de enredamentos e interações (BARAD, 2007). Sobre a definição de cosmopolítica, nas palavras de Stengers (2011, p. 355-356):

Mas o ‘cosmo’ de cosmopolítico também não deve ser confundido com uma definição especulativa do cosmos, capaz de estabelecer uma ‘cosmopolítica’. O prefixo evidencia e ajuda a ressoar o desconhecido, afetando questões que a nossa tradição política corre o risco significativo de desqualificar. Diria, então, que, como ingrediente do termo ‘cosmopolítica’, o cosmos não corresponde a nenhuma condição, não estabelece nenhuma exigência. Ele cria a questão dos modos possíveis de coexistência não hierárquica em um conjunto de invenções de não equivalência, entre os valores e as obrigações divergentes através dos quais se afirmam as existências emaranhadas que o compõem. Integra, assim, problemáticamente, a questão de uma ecologia das práticas que reuniria as nossas cidades, onde a política foi inventada, e os outros lugares, onde a questão do fechamento e da transmissão inventou outras soluções para si.

Entendemos que essa definição coaduna, em grande medida, com a constituição de outro tipo de sujeito da linguagem (epistemológico e político), entendido não como consciência

7 Latour (2004, p. 239-240) define a cosmopolítica de Stengers da seguinte maneira: “Here we are going back to the Greek meaning — ‘arrangement’, ‘harmony’ — along with the more traditional meaning, ‘world.’ The cosmos is thus synonymous with the good common world that Isabelle Stengers refers to when she uses the term cosmopolitics (not in the multinational sense but in the metaphysical sense of the politics of the cosmos). To designate its antonym we could use the term ‘cacosmos”.

8 No original: “But neither should the ‘cosmo’ of cosmopolitical be confused with a speculative definition of the cosmos, capable of establishing a ‘cosmopolitics’. The prefix makes present, helps resonate, the unknown, affecting *our* questions that our political tradition is at significant risk of disqualifying. I would say, then, that as an ingredient of the term ‘cosmopolitics’, the cosmos corresponds to no condition, establishes no requirement. It creates the question of possible nonhierarchical modes of coexistence among the ensemble of inventions of nonequivalence, among the diverging values and obligations through which the entangled existences that compose it are affirmed. Thus, it integrates, problematically, the question of an ecology of practices that would bring together our cities, where politics was invented, and those other places where the question of closure and transmission has invented other solutions for itself”.

transcendental, mas como um sujeito “humaninal” (*humaninal*) e “naturocultural” (*naturecultural*) afetivo e responsável, parte de uma comunidade ligada por uma ética afirmativa (BRAIDOTTI, 2019).

Nesse cenário cosmopolítico, problematiza-se o lugar privilegiado conferido à voz e ao discurso de certos humanos⁹ na condução da vida comum, especialmente quando nos referimos à primazia da voz e da fala humana na compreensão do conceito de política, conforme Aristóteles (2000, p. 146):

É evidente que o homem é um animal mais político do que as abelhas ou qualquer outro ser gregário. A natureza, como se afirma frequentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra. E mesmo que a mera voz sirva para nada mais do que uma indicação de prazer ou de dor, e seja encontrada em outros animais (uma vez que a natureza deles inclui apenas a percepção de prazer e de dor, a relação entre eles e não mais que isso), o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que têm uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade.

Registre-se, na citação acima, uma distinção e hierarquização entre voz e palavra/discurso, além de uma concepção excepcionalista equivocada sobre linguagem nos animais¹⁰, sendo esta fundante da ideia de comunidade, que se organiza em torno da possibilidade de uma opinião comum. O homem, embora seja reconhecido como animal, estaria no topo da hierarquia política, devido ao domínio da palavra. Para uma perspectiva cosmopolítica, indaga-se o sentido clássico de política, uma vez que a própria ideia de mundo comum passa a supor uma multiplicidade radical, que o conceito antropocêntrico de política silencia ou é incapaz de ouvir. Nessa lógica, um exemplo de problema cosmopolítico seria o apagamento do protagonismo animal nas questões legais envolvendo experimentação animal nas indústrias de cosméticos (STENGERS, 2011). A cosmopolítica opera, portanto, como uma resposta possível ao que Stengers (2015)

9 Geralmente, os humanos que o antropocentrismo europeu humanista hegemônico considera como humanos ou como tendo seus próprios mundos a considerar.

10 A sugestão de Aristóteles de que animais são capazes apenas de gestos vocais de prazer e dor subestima o que se sabe hoje sobre linguagem nos animais. Está provado que muitos animais, sobretudo, mas não apenas, mamíferos superiores, usam linguagem para comunicar muito mais do que prazer ou dor. Alguns primatas usam (algum grau de) linguagem até mesmo em certos termos gerativo-transformacionais da visão chomskyana, como especificar referentes distintos, utilizando estruturas morfossintáticas sistemáticas (COLLIER *et al.*, 2014). Algumas aves utilizam elementos lexicais e vocativos em seus cantos, com funções dialógicas (SALWICZEK; WICKLER 2004). Gorilas podem manifestar atos de fala funcionais numa cultura humana, se treinados em línguas de sinais (PATTERSON; TANNER; MAYER, 1988), embora os enunciados que produzam não se enquadrem totalmente nos critérios chomskyanos de língua (TERRACE *et al.*, 1979). Mais justo do que projetar o que entendemos como linguagem humana como parâmetro, até mesmo pela visão saussureana da língua como um depósito mnemônico de signos de natureza social e psíquica exteriores aos indivíduos e que se definem uns pelos outros, é admitir, com Abram (1997), que a língua(gem) não nos separa essencialmente ou radicalmente dos animais, mas que nós adicionamos à língua(gem) uma camada de significados abstratos que utilizamos para forjar essa separação.

nomeia como “intrusão de Gaia”, as respostas dadas pela terra – aquecimento global, desastres geológicos, desaparecimento de espécies, epidemias etc. – aos processos de destruição e violação dos quais tem sido vítima, alertando para a necessidade de revisão da ideia de comum e de vínculo (STENGERS, 2015).

Se a política supõe um acordo/consenso comum – feito a partir de um lugar privilegiado daqueles que ditam o consenso –, a cosmopolítica prima pelo “parlamento das coisas” – lugar onde humanos e não humanos, e quase-objetos¹¹, têm representação política (LATOUR, 2004) –, ou pela validação da voz daqueles que estão ausentes da política de representação. Aliás, a cosmopolítica envolve dois tipos de agentes: os especialistas, que são demandados para versar sobre assuntos específicos e, com isso, influenciar decisões relevantes; e os diplomatas, que emprestam a sua voz aos ausentes que serão afetados pelas decisões tomadas, podendo, assim, mudar o curso das decisões¹² (STENGERS, 2018). Neste contexto, a cosmopolítica diz respeito ao conhecimento dos diversos efeitos que as decisões podem gerar para as entidades viventes e/ou vibrantes envolvidas. A cosmopolítica

[...] diz respeito à exigência de que as decisões sejam tomadas com plena e viva consciência das suas consequências. Nenhuma decisão é inocente. O importante é a proibição de ignorar, esquecer ou, pior ainda, humilhar. Aqueles que se reúnem em torno de uma questão têm de saber que nada pode apagar a dívida que liga a sua decisão às suas eventuais vítimas¹³. (STENGERS, 2018, p. 154).

Trata-se, portanto, de romper com a afirmação de um princípio universal de política representativa em prol da universalidade de um sistema de valores orientado pela ecologia das práticas, que demanda uma abordagem singular para cada prática, ou seja, uma etoecologia que compreenda tanto o *ethos* (modo de habitar), como o *oikos* (lugar de habitação), o que implica considerar que não há prática sem o seu ambiente/entorno (STENGERS, 2005): “Aquilo a que Stengers convida é uma mudança de *oikos* com vistas ao surgimento de novos *ethoi*” (COUTINHO, 2017, p. 66).

11 Quase-objetos são entidades híbridas, que não pertencem à cultura, à natureza ou à linguagem, sendo definidos a partir de redes de relação entre agentes, forças e coisas. Eles são: reais, coletivos (circulam entre nós e definem relações sociais), discursivos (são narrados) e existenciais (LATOUR, 1994).

12 Um exemplo desta intervenção capaz de influir no debate público em prol das vozes silenciadas é a obra de Stengers (2015, p. 6) *No tempo das catástrofes*, que se inspira em um debate sobre aquecimento vivenciado por ela na televisão belga: “Tentarei, antes, fazer uma espécie de ‘intervenção’, ou seja, aquilo que experimentamos quando, durante um debate, um participante toma a palavra e apresenta o que está sendo debatido ‘de uma maneira um pouco diferente’, provocando uma pequena pausa [...] Intervir requer certa brevidade, pois não se trata de convencer, e sim de transmitir para ‘aqueles a quem isso pode afetar’ o que nos faz pensar, sentir, imaginar.”

13 No original: “concerns the demand that decisions be taken in the full and vivid awareness of their consequences. No decision is ever innocent. What is important here is the prohibition against ignoring, forgetting, or, worse still, humiliating. Those who gather around an issue have to know that nothing can erase the debt binding their decision to its eventual victims”.

A seguir: i) apresentamos uma discussão sobre os sentidos de linguagem-língua-comunicação-discurso, atentando para dois exemplos: os sentidos de revitalização linguística, em diálogo com a perspectiva indígena; e o conceito de linguagem, em diálogo com a comunicação ancestral envolvendo humanos e não humanos em religiões de matrizes africanas no Brasil; e ii) retomamos a discussão, focalizando a língua escrita e a relação entre cosmopolítica e linguagem entabulada nas diferentes formas de tecnologia da escrita, por meio do conceito de cosmotécnica.

1 Da língua-linguagem-comunicação-discurso como prática-fenômeno-experiência

Em diálogo com a noção de cosmopolítica, buscamos considerar uma abordagem ética, política e epistemológica orientada pelo realismo agencial, em que as relações entre humanos e não humanos, matéria e discurso/significação, e fatores naturais e culturais (BARAD, 2007) afetam as práticas de linguagem e a nossa compreensão do que conta como linguagem, colocando em xeque o “teatro da representação” (BARAD, 2007, p. 42). Buscamos, também, expandir a discussão sobre os conceitos de linguagem em diálogo com a cosmopolítica como espaço plural e interdependente de vozes e discursos provenientes da relação entre humanos e não humanos. Ao assumirmos uma perspectiva em diálogo com a noção de cosmopolítica, refletimos sobre conceitos e práticas de linguagem que desafiam uma visão antropocêntrica de língua, colocando em relação humanos e não humanos. Ao abordar tais exemplos, indagamos sobre a dimensão política dos estudos de linguagem enquanto campo de saber que interfere no modo como (i) algumas linguagens são mais ou menos validadas e reconhecidas como legítimas no âmbito das políticas linguísticas; (ii) o direito que uns/umas, em detrimento de outros/as, têm de usar a voz e ser ouvido/a.

Se uma das premissas do campo crítico da Linguística Aplicada é a preocupação com o que está ocorrendo com o mundo, reivindicando um posicionamento nosso nos debates contemporâneos, devemos, então, reconhecer que “As novas condições sociais, culturais, políticas, econômicas e ambientais colocam novas questões aos linguistas aplicados”¹⁴ (PENNYCOOK, 2021, p. 2). Nesta seção, refletimos sobre como as questões que afetam a vida em um mundo habitável demandam posicionamentos epistemológicos, éticos e políticos, em alinhamento com o diagnóstico feito por Stengers (2015, p. 14): “Em suma, estamos, nessa nova época, diante não apenas de uma natureza ‘que deve ser protegida’ contra os danos causados pelos homens, mas também de uma natureza capaz de incomodar, de uma vez por todas, nossos saberes e nossas vidas”.

¹⁴ No original: “New social, cultural, political, economic and environmental conditions pose new questions for applied linguists”.

Entendemos que a relação entre cosmopolítica e linguagem requer revisões e expansões dos sentidos de linguagem a partir de olhares transdisciplinares, que contribuam para tornar audíveis as vozes de humanos e não humanos silenciadas/os. Acreditamos que alguns exemplos podem contribuir para esse debate, tais como as seguintes noções: polifonia (BAKHTIN, 1999), políticas polirrítmicas (AMORIM FILHO, neste livro), gramática dos tambores (RUFINO; SIMAS, 2018), experiência de linguagem (GADAMER, 1975; HARRIS, 1990; SEVERO; MAKONI, 2023), perspectiva integracionista da linguagem (HARRIS, 1990; KWOK, 2020), repertórios multimodais, multilíngues e multisensoriais (ZHU HUA; PENNYCOOK, 2017), enredamentos translíngues (*translingual entanglements*) (PENNYCOOK, 2010), línguas como fenômeno e performance (BUTTURI *et al.*, neste volume; BARAD, 2007), concepções indígenas de linguagem e de comunicação (ALBERT; KOPENAWA, 2023; KRENAK, 2022; ENGMAN; HERMES; SCHICK, 2022; HAUCK; HEURICH, 2018; SMITH, 1999; DURAZZO; BONFIM, neste livro), translinguagem Ubuntu (MIKA, 2016), comunicação entre animais humanos e não humanos (COUTINHO, 2017; MASSUMI, 2014; HARAWAY, 2003), linguagem animal (SCHLENKER *et al.*, 2022), comunicação ancestral (SEVERO *et al.*, 2022; DESPRET, 2021), entre outros.

A título de ilustração, exploramos (i) os sentidos de “revitalização” das línguas indígenas, a partir de uma visão alargada de comunicação e linguagem que contempla a relação entre humanos e não humanos; e (ii) os conceitos de linguagem e comunicação ancestral em diálogo com práticas de povos e comunidades tradicionais de matriz africana. Incluímos, também, o papel das coisas físicas na comunicação entre os humanos presentes e os humanos ausentes (ancestrais, espíritos, deidades).

A revitalização linguística tem sido uma das bandeiras das políticas de valorização da diversidade linguística e de línguas minoritárias/minorizadas, a exemplo das várias campanhas da UNESCO em defesa dessa pauta, em alinhamento com outras políticas de reconhecimento do patrimônio imaterial. A título de exemplo, a década de 2022-2032 foi eleita pela UNESCO como a década das línguas indígenas, o que tem mobilizado iniciativas em prol da sensibilização sobre a situação “vulnerável” dessas línguas e da necessidade de políticas de “preservação, revitalização e promoção”¹⁵. As teorias e metodologias empreendidas nessa empreitada envolvem noções estruturalistas e cognitivistas de língua, orientadas pela ideia de língua-sistema ou língua-escrita, a exemplo do projeto da UNESCO sobre o *Atlas das línguas em perigo*, que propõe uma série de critérios de diagnóstico do perigo das línguas, com sugestões de preservação (UNESCO, 2010). Nesse âmbito, nossa reflexão incide sobre a necessidade de uma ampliação do conceito de política linguística – dos sentidos de língua e de política –, para que a ideia de revitalização/restauração possa operar de maneira cosmopolítica: democrática e plural.

15 Mais informações em: <https://www.unesco.org/en/decades/indigenous-languages>. Acesso em: 04 abr. 2023.

O que muitas comunidades indígenas têm nos ensinado é que sem uma política que considere as vozes de não humanos – rios, terra, estrelas, ancestrais, sonhos, árvore, floresta etc. –, não é possível apreender os sentidos e significados de comunicação e, por tabela, de língua. Ocorre que, no âmbito das políticas institucionais envolvendo as línguas, o conceito de “língua” tem sido monopólio de linguistas, da UNESCO, do *Summer Institute of Linguistics* ou do Ethnologue, entre outros, todos operando como especialistas da linguagem na cena das políticas públicas, abrindo pouco ou nenhum espaço para que vozes não-especialistas atuem como “diplomatas” (STENGERS, 2011). Felizmente, testemunhamos, cada vez mais, a emergência das vozes indígenas na cena política mais ampla – nos debates climáticos e ambientais, por exemplo –, que reivindicam o lema “nada para nós sem nós” (RUBIM *et al.*, 2022). Entendemos que o estatuto desse “nós” tem implicações para os sentidos de linguagem e voz, conforme pontuado pela visão cosmopolítica de Krenak (2022, p. 9-16):

Sempre estivemos perto da água, mas parece que aprendemos muito pouco com a fala dos rios. Esse exercício de escuta do que os cursos d’água comunicam foi produzindo em mim uma espécie de observação crítica das cidades, principalmente as grandes, se espalhando por cima dos corpos dos rios de maneira tão irreverente a ponto de não termos quase mais nenhum respeito por eles [...] Esse nosso rio-avô, chamado pelos brancos de rio Doce, cujas águas correm a menos de um quilômetro do quintal da minha casa, canta. Nas noites silenciosas, ouvimos sua voz e falamos com nosso rio-música [...] Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice da antropomorfia, e experimentar outras formas de existir. Por exemplo, ser água e viver essa incrível potência que ela tem de tomar diferentes caminhos [...] respeitem a água e aprendam a sua linguagem. Vamos escutar a voz dos rios, pois eles falam.

A inserção da voz dos rios na construção de uma ideia comum, na vivência de Krenak, tem relação com a validação dessa voz nas tomadas de decisão sobre o compartilhamento da vida entre humanos e não humanos. Nesse contexto, o estatuto do que conta como linguagem e comunicação é conferido a todos entes que são validados como integrantes da vida comum. Aliás, mesmo a fronteira que define o que conta como humano e não humano é tensionada pela perspectiva de se experimentar a vida a partir do rio tomado como referência (simbólica e concreta). Nesta cosmopolítica, qualquer iniciativa de revitalização linguística passa pela relação dos humanos com os rios, as águas e os animais que habitam essas águas, uma vez que eles são elementos integrantes das redes de comunicação que atravessam o sentido de comunidade. Não há, portanto, política linguística possível que não seja uma cosmopolítica da linguagem, conforme reiterado pelo pesquisador indígena Wesley Leonard (2017, p. 20): “A recuperação exige uma abordagem ecológica do trabalho linguístico, que reconheça que

a língua nunca é independente do ambiente em que os seus falantes (e potenciais futuros falantes) vivem. Assim, o trabalho linguístico deve ser produzido de uma forma que integre factores ‘não linguísticos’¹⁶.

Como exemplo de iniciativa cosmopolítica de revitalização/restauração de línguas indígenas, mencionamos o projeto “Florestas Caminham”, referente à língua Ojibua, falada pelo povo Anishinaabe na região sul do Canadá, em que a terra é tomada como um ator político relevante na comunidade. A linguagem verbal expressa a consciência da terra através da mente humana como mediadora (ENGMAN; HERMES; SCHICK, 2022), em uma relação humano e não humano pautada pela reciprocidade. E o uso da língua Ojibua tem relação concreta com as práticas de caminhada nas florestas, construindo uma rede de comunicação que possibilita a produção e transmissão de saberes envolvendo mais velhos e mais novos, no interior de um contexto comunicativo cosmopolítico multisensorial: “As caminhadas na floresta tornam visível a animacidade da terra e explicam as formas como a mobilidade, o gesto corporizado e a oralidade trabalham em conjunto para proporcionar formas de conhecimento”¹⁷ (ENGMAN; HERMES; SCHICK, 2022, p. 99).

Esses são alguns exemplos de como as vozes indígenas, uma vez integradas no debate público envolvendo a vida comum, operam como diplomatas (STENGERS, 2018), ou seja, porta-vozes, contribuindo para trazer à cena política os invisibilizados e silenciados. Nesse sentido, “os diplomatas estão lá para dar voz àqueles cuja prática, modo de existência, mundo, ou aquilo que muitas vezes chamamos de ‘identidade’ pode ser ameaçado por uma decisão”¹⁸ (STENGERS, 2018, p. 153). O lema “Nada para nós sem nós” abre espaço não apenas para as vozes indígenas, mas para as vozes cosmopolíticas que alimentam, embalam e ecoam nessas vozes indígenas. Registre-se que as decisões cosmopolíticas não se referem a consensos harmonizados, mas dizem respeito à consciência plena de todas as consequências – e das vidas atingidas – por essas decisões (STENGERS, 2018).

Um outro exemplo que exploramos sucintamente é a comunicação entre humanos e não humanos em contextos religiosos afro-diaspóricos, como as religiões de matrizes africanas no Brasil. Evidenciamos a inclusão de vozes de lideranças femininas de casas religiosas afro-brasileiras na produção do *Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana* (BRASIL, 2013), em diálogo com a *Política Nacional*

16 No original: “reclamation calls for an ecological approach to language work, one that recognises how language is never independent from the environment in which its speakers (and potential future speakers) live. Language work thus must be produced in a way that integrates ‘non-linguistic’ factors.”.

17 No original: “Forest walks make visible the animacy of land and account for the ways that mobility, embodied gesture, and orality work together to afford ways of knowing”.

18 No original: “diplomats are there to provide a voice for those whose practice, mode of existence, world, or what is often called identity, may be threatened by a decision”.

de Promoção da Igualdade Racial e o Decreto n. 6.040 de 2007, que instituiu a *Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Vislumbramos como as políticas de participação social e de promoção de igualdade racial expandem a compreensão sobre as consequências que o apagamento dessas vozes e comunidades “tradicionais” produzem para a noção de comum e de comunidade que se pretende construir no Brasil. As vozes do Plano Nacional projetam outras vozes – antepassados, espíritos, deidades da natureza –, que integram o significado de vida compartilhada pelas comunidades tradicionais de matriz africana. Os candomblés, por exemplo, inscrevem modos de vida que ressoam memórias africanas e vivências diaspóricas, em um entrelaçamento não apenas temporal e geográfico, mas também entre humanos e não humanos. Nesse contexto, a comunicação não se limita ao uso do código linguístico verbal por humanos. Diferentemente,

Animais, plantas e outros seres que, no ocidente, chamamos de ‘inanimados’, falam outras línguas e os mortos, orixás, voduns e inquices têm outra linguagem. É nesse contexto que aparece uma espécie de mecanismo orientador/tradutor, que propicia a comunicação com mortos, orixás, voduns e inquices, chamados inapropriadamente de oráculos. (NASCIMENTO, 2016, p. 163).

Essa comunicação polifônica organiza, regula e estrutura um dado modo de vida comum que fica em torno dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, ao conferir visibilidade e audiabilidade a vozes que são silenciadas e esquecidas em outros contextos. Na citação acima, consideramos que os oráculos operam como quase-objetos (LATOUR, 1994), cuja materialidade, funcionalidade e dimensão simbólica produzem conexões entre tempos (passado e presente), espaços (aqui e lá) e agentes (humanos e não humanos), com efeitos sobre o modo de vida comum daqueles que são enredados (colocados em rede) por esses objetos. Sobre a existência política dos oráculos – na cosmopolítica que integra as lideranças de religiões de matrizes africanas –, podemos indagar: “Como atingir as redes, estes seres de topologia tão curiosa e de ontologia ainda mais estranha, nos quais residem as capacidades de conectar e de separar, ou seja, de produzir o espaço e o tempo?” (LATOUR, 1994, p. 76). Os oráculos, ou jogos dos búzios, estabelecem a conexão entre os pais/mães de santo, os orixás (deidades representadas pelos elementos da natureza) e os consulentes, em um espaço específico (terreiros), utilizando uma linguagem tanto matemática (das combinações dos búzios), quanto intuitiva/interpretativa (SILVA, 2020; VERGER, 2002). Esses quase-objetos se conectam com as lideranças de matrizes africanas, que operam como diplomatas no debate público, ou porta-vozes das vozes ancestrais, das deidades ou dos elementos da natureza.

No contexto da cosmopolítica, portanto, importa quem são os/as diplomatas, que podem expandir o debate ao evidenciar as múltiplas consequências que as decisões políticas podem

trazer. No exemplo mencionado, trata-se de contemplar as consequências das decisões para a política do comum que enreda as comunidades negras e afro-diaspóricas, suas ancestralidades e saberes, no Brasil. E nesta cosmopolítica, as vozes silenciadas e ausentes incluem, também, as vozes, memórias e lembranças dos antepassados humanos e não humanos – destruídos ou não pelo capitalismo/escravização –, que continuamente demandam serem ouvidas e reinterpretadas: “um dia, talvez tenhamos que reconhecer que ainda não finalizamos um passado que tanto nos orgulhávamos de ter deixado para trás”¹⁹ (STENGERS, 2011, p. 416).

Não poderíamos encerrar nossa contribuição para este volume sem a questão dos modos de existência da(s) língua(s) engendrados em nossa própria cosmologia, dos modernos ou da modernidade, pelas tecnologias da linguagem e do letramento, em especial, os modos mais contemporâneos em que modelos matemático-probabilísticos produzem, remixam e fazem circular textos (virtual ou potencialmente) escritos por humanos sob o simulacro de engenhos cibernéticos não humanos, redes de neurônios matemáticos que abstraem corpos e comportamentos e os devolvem ao mundo via um jogo de imitação ética e politicamente controverso. Discutiremos esse aspecto tecnológico, da relação entre linguagem e cosmopolítica, brevemente a seguir, com base no conceito de cosmotécnica, cunhado pelo filósofo chinês Yuk Hui.

2 A língua entre a cosmopolítica e a cosmotécnica

Pode-se dizer que o primeiro passo de uma virada ontológica da tecnologia foi dado por Heidegger (1977 [1954]), ao abandonar o conceito grego clássico da *technē*, cuja essência seria *Hervorbringen*, isto é, “trazer os entes, seja por habilidade ou por arte, para a verdade ou descobrimento” (INWOOD; HOLANDA, 2002, p. 10), e conceituar a essência da tecnologia na modernidade ocidental como *Gestell* (“armação” ou “moldura”²⁰), ou seja, a essência da tecnologia é provocar o humano a desvelar/revelar o real/a natureza de modo a dele(a) dispor como reserva disponível ou estoque (*Bestand*²¹) a ser explorado (economicamente e tecnicamente).

Essa concepção, que se amolda à cosmologia ocidental dos modernos, em que natureza e tecnologia são binários discretos, não se estende sem controvérsia, historicamente, às cosmologias não-ocidentais (LEMMENS, 2020). Na medida em que a virada ontológica sustenta uma cosmopolítica que resgata ontologias pré-modernas e não modernas, é propício que se

19 No original: “[...] one day we may have to acknowledge that we are not yet finished with a past we were so proud to have put behind us”.

20 Conforme Inwood e Holanda (2002, p. 181), *Gestell* originalmente significava uma “posição; algo que foi formado”, depois uma “estrutura, armação, especialmente de um moinho”, e agora um “cabide, suporte, moldura, prateleira, estante”.

21 Conforme Inwood e Holanda (2002, p. 182).

pense, também, em uma diversidade de cosmotécnicas, isto é, que se supere a concepção utilitarista-funcional de tecnologia na modernidade ocidental e se leve a sério a noção de que seu funcionamento é “assegurado e limitado por cosmologias particulares” (HUI, 2017, p. 2, tradução nossa). Isso não significa, literalmente, remeter a tecnologia dos modernos a estruturas cosmológicas ancestrais, com suas implicações morais específicas, mas que, inspirados nessas cosmologias, pensemos o presente e o futuro da tecnologia na mesma chave de pluralidade e diversidade de mundos que caracteriza a relacionalidade da cosmopolítica. Uma nova imaginação sobre as máquinas do presente e do futuro e sobre sua relação com os humanos e outros viventes e vibrantes – que não apenas a do utilitarismo hipercapitalista da globalização unilateral moldada à ontologia da Singularidade (KURZWEIL, 2005) e do neosubstantivismo²² (VACCARI, 2020) e tecnodeterminismo corporativo da Ideologia da Califórnia (EVANGELISTA, 2011) – é possível a partir de outras cosmotécnicas, que repudiam o transumanismo de Elon Musk, Raymond Kurzweil e Sam Altman (entre outros crentes) em seu empreendimento rumo a uma inteligência geral artificial, desincorporada biologicamente e, ainda assim, supostamente autônoma, consciente e sensiente, como teleologia da relação entre humanidade, técnica e cosmos²³.

Hui (2016, 2017) argumenta contra a tecnologia como um universal antropológico que se define e esgota como externalização da memória ou empoderamento dos órgãos e sentidos (perceptivos) humanos. Em outras palavras,

Cosmotécnica é a unificação do cosmos e da moral por meio das atividades técnicas, sejam elas da criação de produtos ou de obras de arte. Não há apenas uma ou duas técnicas, mas muitas cosmotécnicas. Que tipo de moralidade, qual cosmos e a quem ele pertence e como unificar isso tudo variam de uma cultura para a outra de acordo com dinâmicas diferentes. (HUI, 2017, p. 7, tradução nossa).

Assim, a uma cosmopolítica cabe indagar que tipos de relações há entre diferentes histórias tecnológicas, os humanos e o cosmos, de modo que se possa conceber multiplicidades de

22 Para Vaccari (2020, p. 40, tradução nossa), “todas as variantes do neosubstantivismo têm esta crença central em comum: o papel civilizacional abrangente e onipresente da tecnologia no futuro da espécie humana, um papel cósmico anteriormente concedido às forças divinas ou naturais”. O transumanismo (HOPKINS, 2012), representado popularmente por Elon Musk, Sam Altman (criador do Chat GPT), Raymond Kurzweil (diretor científico da Google), entre outros, tem por premissa resgatar o futuro da humanidade da “loteria genética” da evolução biológica pela paulatina transição dos corpos humanos, via diversas tecnologias, para uma nova espécie pós-humana totalmente imune às vicissitudes da biologia, e a crença no surgimento inexorável de uma inteligência artificial genérica suprema, que assumira os rumos da história e da vida humana rumo à perfeição (o que chamam de era da Singularidade).

23 Singularidade é o nome dado por futurólogos transumanistas à hipótese (para eles uma certeza) de que a aceleração tecnológica das tecnologias computacionais levará ao surgimento de uma super inteligência artificial com capacidade de autoaperfeiçoamento ilimitado, cujos superpoderes ultrapassariam toda a capacidade de inteligência humana, sendo os humanos colocados em posição de beneficiarem-se de decisões tomadas pela máquina, eficazes e corretas, mas incompreensíveis pelas mentes humanas então tornadas obsoletas. Kurzweil e outros futurólogos fizeram extrapolações temporais a partir de viradas paradigmáticas na história universal das tecnologias, revelando uma suposta exponencialidade, e previram que a Singularidade chegará, por sua inercia própria e de forma inevitável, por volta de 2040.

tecnologias, para além, especialmente, da história e da epistemologia das tecnologias Euro-ocidentais, particularmente aquelas orientadas à gestão tecnoantropocêntrica da vida biológica, em um sentido amplo, entendida como recurso a ser manejado.

Exemplificando o conceito, Hui (2016) reconstitui uma genealogia do pensamento tecnológico chinês como uma longa tradição intelectual sobre a unidade e a relação entre Chi e Tao. O autor explica que Tao é o que está “acima das formas”, enquanto Chi é o que está “abaixo das formas”, o que pode ser entendido, para fins práticos, em termos ocidentais, como a distinção kantiana númeno (coisa em si, equivalente a Tao) e fenômeno (aparência, equivalente a Chi). Hui faz notar que, nessa tradição, o conceito de tecnologia está separado do objeto técnico ou ferramenta em si: não se busca o aperfeiçoamento da tecnologia pela melhoria da potência da ferramenta ou constituição da habilidade específica de usuários, mas, não separando ferramenta e corpo que a usa, busca-se a compreensão do caminho ou trajeto de uso da ferramenta dado pela intuição humana em harmonia com o princípio geral da natureza (Tao)²⁴.

Recolocar a questão da tecnologia é, nesse sentido, abrir bifurcações no futuro tecnológico homogêneo apresentado pelo capitalismo cognitivo ocidental – com suas plataformas de Big Techs baseadas na e produtoras daquilo que Bruno Bentes e Faltay (2019) chamam de fusão entre laboratório, sociedade e mercado, voltados para uma economia psicoafetiva dos algoritmos – para contemplar uma fragmentação do futuro tecnológico pela consideração ética e séria das multiplicidades tecnológicas que traduzem outras formas de relação entre humanos, tecnologia e Cosmos (HUI, 2020; HAYLES, 2005).

Mais especificamente sobre a nossa discussão concernente à cosmopolítica e linguagem, interessa a reflexão de Hui (2020) sobre escrita e cosmotécnica, em que o autor contrapõe as concepções de escrita no ocidente e na China, correlacionando-as às posições de Derrida (e seus conceitos de arquiescrita e suplemento) e Stiegler (com sua periodização da escrita nas fases literal, analógica e digital). Para Hui (2020, p. 20, tradução nossa), “a diversificação da escrita é causada por especificidades culturais, mas também as reforça, como num *loop de feedback*”. O autor afirma que ambas as escritas (a alfabético-românica do ocidente e a pictográfica²⁵ da China) podem ser pensadas como o suplemento de Derrida e que há, em ambas, um mecanismo de arquiescrita, mas que as diferenças entre os dois sistemas são provavelmente anteriores e

24 Esse princípio é exemplificado por Hui (2016) com a narrativa chinesa do exímio açougueiro Pan Ding, contada no *Livro de Chuang-Tzu*, em que a excelência com que o esquartejamento de uma vaca é feito não está relacionada a ter uma faca constantemente amolada, capaz de romper ossos e tendões, mas fazer a faca correr em harmonia com Tao, ao longo dos espaços naturais entre ossos e tendões, de modo que não se necessite amolar a faca por muitos anos. Podemos retomar aqui, para refletir, a citação de Kernak (2022) sobre a voz dos rios na cosmologia ameríndia em contraste com a dominação e ocupação desrespeitosa dos leitos dos rios feitos nas cidades, causa principal dos problemas urbanos, com inundações e enchentes, ou seja, a engenharia da cidade é a faca que mutila o curso dos rios com a força do concreto, enquanto o povo Krenak aprendeu a seguir instintivamente a sabedoria geofísica da água para viver em harmonia com o rio.

25 Hui (2020, p. 24) esclarece que prefere usar o termo “pictograma” para se referir aos caracteres chineses, em lugar de “ideograma”, usado por muitos autores ocidentais, porque, em sua visão, os caracteres chineses são menos orientados a formas ideais do ser do que à relação entre os seres.

não redutíveis à técnica (da escrita): a diferença estaria, primordialmente, no modo como essas escritas foram informadas por diferentes cosmologias. Mais especificamente, a escrita chinesa não embute apenas relações lógicas e referências substantivas, que podem ser articuladas pela língua, mas o que o autor chama de “relações existenciais”, isto é, a escrita chinesa, com seus caracteres, sintetiza uma filosofia das relações entre os humanos e seu mundo exterior. Dá como exemplo os caracteres 法 (lei ou legal), composto pela justaposição dos pictogramas de “água” e “ir” (deixar as coisas fluírem como água) e 休 (descanso), um homem próximo a uma árvore, implicando o descanso como relação entre humano e árvore/natureza, e não como estado físico/substantivo discreto do corpo humano “em repouso físico”.

A escrita chinesa, segundo Hui (2020), está mais próxima do que a alfabética-românica da famosa *característica universalis* de Leibniz, sendo que justamente os hexagramas do I Ching e o caractere chinês inspiraram o filósofo e matemático alemão nessa criação. Não é por acaso, sendo Leibniz considerado um pensador protocibernético (ANTOMANINI, 2022), que a *característica universalis*, e, indiretamente, portanto, o ideograma chinês, está na base filosófica das escritas de computador contemporâneas. Explicando de forma bastante sucinta a *característica universalis* de Leibniz seria um alfabeto do pensamento, ou seja, um sistema de signos adequado para estabelecer as regras lógicas que compõem ideais complexas, o que ele chamou de uma “gramática racional” que considerava necessária para o estudo da matemática, da metafísica e das ciências naturais. Como o caractere chinês e os símbolos de elementos químicos, os significantes dessa linguagem representariam diretamente as coisas (ou ideias de coisas) e não palavras, o que ele chamou de “característica real”. A comparação com a escrita chinesa se deve a que, por ser visual, permite contornar-se as diferenças fonéticas e fonológicas e tomar base na substância ou nos padrões formais do que está sendo representado, de modo que falantes de quaisquer línguas teriam para si o mesmo significado a partir do mesmo símbolo, bastando que concordassem sobre a designação de uma coisa por um caractere, não importando como a pronunciariam (LEIBNIZ, 1996).

É sabido que, para Leibniz, o mundo é composto de mônadas, cuja essência é o poder ativo de realizar e completar um potencial, sendo que não só as mônadas expressam o mundo, como o mundo expresso não existe fora das mônadas que o exprimem. Hui (2020) explica que Leibniz alegava que, tanto os caracteres chineses, como os hexagramas do I Ching, provinham da observação de fenômenos, mas também de padrões (formas, informação no sentido técnico), sendo possível, portanto, pensar-se a cibernética como uma epistemologia que amarra a teleologia dos fenômenos a padrões informacionais/formais. Hui (2020) exemplifica com o caractere 像, que evoluiu da imagem desenhada de um elefante, mantendo apenas o padrão formal (traços formais visuais encadeados como no desenho, mas sem o desenho

em si), que restou em sua forma atual, sendo que esse caractere, além de elefante, também significa “imagem” ou “fenômeno”. Isso conecta o pensamento de Leibniz ao pensamento epistemológico e ontológico cibernético de Norbert Wiener (2007 [1948]) sobre a automação de máquinas teleológicas (ANTOMARINI, 2022), sendo que Wiener (1954), por sua vez, atribui grande parte dos problemas sociais ocidentais justamente ao fato de que a língua (falada ou escrita) dificultaria que o cidadão saiba exata e claramente como traduzir o discurso legal em instruções precisas sobre o que deve ou não deve fazer. Dito de outra forma, para um dos pais da cibernética, uma Justiça (dos modernos) perfeita deveria ser escrita à moda da *characteristica universalis* e da gramática racional de Leibniz, e isto se faria a partir de padrões informacionais (no sentido matemático) organizados em circuitos e *loops de feedback*, exatamente um programa de computador autocontrolado.

Vemos que o argumento de Hui (2020) permite entender que a escrita enquanto fato tecnológico, e não tendência histórica, é contingente e dependente de técnicas às quais ela não se reduz, mas que atuam na produção das cosmologias das sociedades em que a escrita não apenas existe como artefato, mas articula a relação entre humanos e mundo. Isso nos remete, finalmente, à questão das escritas de inteligência artificial, particularmente da produzida por meio de modelos linguísticos de larga escala (Large Language Models – LLM), como o General Pre-trained Model (GPT), disponibilizado publicamente, com grande repercussão, em tempos recentes, sob a moldura do ChatGPT. Hui (2020) se pergunta, acerca das bifurcações cosmotécnicas, como da escrita, entre ocidente e China, “como levantar a questão da tecnodiversidade quando intelectuais estão ansiosos pela chegada de uma inteligência geral artificial? [...] Será possível encontrar estratégias que nos liberem desse final apocalíptico chamado singularidade e reabrir a questão do futuro?”.

Não temos a pretensão de responder a essa pergunta, mas julgamos pertinente destacar brevemente que as escritas do ChatGPT e inúmeros outros agentes cibernéticos baseados em LLMs começam a se tornar o fundamento, implícita ou explicitamente, de grande parte dos serviços e aplicações digitais que utilizamos e utilizaremos para ler e escrever. Logo, está em jogo uma nova ontologia da mente-inteligência-consciência que se insinua via uma nova cosmotécnica da escrita. Nos parece útil à discussão sobre cosmopolítica e linguagem refletir brevemente sobre como o funcionamento dessa escrita, e os discursos externos sobre ela, se relacionam com o papel de humanos e não humanos em relação ao mundo, a partir de práticas e manobras cosmológicas típicas do capitalismo hipertecnologizado.

Antes, porém, é necessário estabelecer alguns pressupostos sobre a ontologia de objetos digitais (como os LLMs) em geral. Hui (2012) explica que os objetos digitais são percebidos pelos humanos como seres coloridos e visíveis (por exemplo, a interface do ChatGPT ou um

vídeo do YouTube ou ícones de aplicativos na tela de um *smartphone*), mas que é difícil qualificá-los como entidades materiais, pois, nos níveis inferiores de seu funcionamento, eles existem apenas como códigos binários (algoritmos e estruturas de dados, conforme Manovich, 2000), e sinais gerados por diferentes potenciais elétricos em circuitos de silício. Enfim, a substância de um objeto digital não se relaciona com os humanos a partir de um corpo material (que não se confunde com o corpo da máquina que lhe dá vibrância e acesso). No entanto, estes são objetos dotados de algum tipo de concretude e agência no mundo, participantes da constituição da relação humano-mundo, seja como meras cartografias de hipertextos na Wikipédia ou com *deep fakes* circulantes que põem em perigo um regime democrático.

De fato, o modo como esses objetos técnicos nos aparecem, a substância que lhes atribuímos e a forma como agem na relação humano-mundo são determinados pela experiência humana dessas escritas técnicas renderizadas em telas, por meio de diferentes formas de relação entre humano-tecnologia-mundo, urdidas pela consciência. A pós-fenomenologia (De PRESTER, 2010) chama essa capacidade de objetos em geral, e dos tecnológicos em especial, de multiestabilidade, e descreve as diversas formas da relação entre humanos, tecnologia e mundo, entre as quais nos interessa imediatamente na presente reflexão – no caso do ChatGPT e de agentes de inteligência artificial baseada em linguagem natural em geral – a relação designada “alteridade”²⁶. Nesse tipo de relação, a estrutura da experiência coloca o mundo no *background*, de modo que usuário e artefato passam a se comportar como parceiros sociais, como ocorre quando sentimos, em interação com o objeto digital ChatGPT, que estamos conversando com “alguém” que se refere a si mesmo como um “eu” e opera toda a cadeia de traduções e agências nos níveis inferiores de seu funcionamento, sem que tenhamos que nos envolver com quaisquer outras linguagens ou modos internos de sustentação dessa sua aparição.

O problema, neste caso, é que, para que haja eficácia de uso, quem usa o artefato se vê praticamente obrigado a projetar ali um simulacro de consciência própria dele, artefato, que pode ser mais ou menos frágil, a depender de como se comporta em cada situação conversacional (WITTKOWER, 2022). Os construtores de agentes conversacionais anteriores, de base simbólica, e não conexionista, portanto mais simples e menos eficazes do que o ChatGPT, tentam “azeitar” a interface, programando diferentes estratégias de gestão conversacional que buscam proteger o simulacro de consciência projetado, por exemplo, “conte-me mais sobre o assunto”, “acho que estou um pouco confuso hoje, do que mesmo você quer falar”, e assim por diante (BUZATO, 2010). Da mesma forma, é possível dar um nome próprio ao agente (Alexa, Siri, Edbot etc.) e utilizar sintetizadores de vozes humanas (normalmente dóceis, “femininas” e sem “sotaques”

26 Observe-se o contraste da relação entre humano e mundo implicada na linguagem verbal como expressão da consciência da terra, através da mente humana como mediadora, pautada pela reciprocidade, apontada por Engman *et al.* (2022), citada na seção anterior.

salientes), que encenam pequenos rituais sociais tecnicamente desnecessários (cumprimentar, agradecer, despedir-se), utilizando modalizadores ou frases feitas que disfarçam sua falta de compreensão (BUZATO, 2010), ou mesmo tentando demonstrar empatia. Seja como for, para enquadrar-se na relação humano-mundo como uma inteligência e uma personalidade, o objeto “requer o engajamento da consciência para fornecer conceitos para sua aparência e nossa experiência com ele” (HUI, 2012, p. 387, tradução nossa).

O modelo linguístico GPT é um objeto digital quantitativa e qualitativamente muito superior aos agentes conversacionais digitais usuais, que emprega em seu treinamento algo da ordem da totalidade da WWW (incluindo Wikipédia, Google Books, sites de patentes, periódicos científicos abertos, repositórios jurídicos, portais religiosos etc.), além de interações em mídias sociais abertas, sendo todo esse material processado por cerca de 10.000 CPUs de 1 *gigabit* cada, estocadas em *datacenters*, cuja área total é estimada como equivalente a 180 campos de futebol. O modelo resultante do processo de *deep learning* entabulado a partir desse *corpus* descomunal (redes neurais constituídas de centenas ou milhares de camadas de neurônios matemáticos) gerava publicamente, em 2022, o equivalente a todas as postagens de Twitter de um dia por segundo, ou algo como uma biblioteca do congresso americano, que possui cerca de 1.400 km lineares de livros dispostos lado a lado, a cada dois dias.

A plausibilidade desses textos, que em nada garante a sua acuidade e veracidade, assim como a emergência de diversas capacidades não esperadas pelos construtores, é devida não apenas à força bruta computacional tornada possível por esse acúmulo de materialidades vibrantes e signos traduzidos em padrão informacional, mas pela capacidade de seu algoritmo, do tipo *transformer*, carregar *hidden states* (informação sobre vieses estatísticos de camadas anteriores carregada para a camada presente) a cada nova palavra acrescentada na cadeia textual em processamento. Isso permite que ele exiba à nossa consciência um comportamento que identificamos como uma memória de experiências anteriores (por meio de anáforas bem empregadas e manutenção implícita de um tópico após diversos novos enunciados gerados, por exemplo).

Da mesma forma, e isso é bem menos divulgado pelos evangelizadores da IA, nossa relação de alteridade com o ChatGPT é afetada pelo trabalho de milhares de seres humanos empregados por grandes empresas de *data enrichment* (enriquecimento de dados, literalmente, na prática, filtragem de conteúdos impróprios ou absurdos que o modelo, por não ter consciência, não é capaz de evitar) em países como Uganda, Venezuela, Filipinas, Índia, entre outros, em que é legal, e mesmo considerado um grande benefício social, pagar-se salários equivalentes a cerca de um décimo do salário mínimo vigente em países produtores de IA. Em outras palavras: para que o ChatGPT possa achar uma “vaga ontológica privilegiada” na cosmologia dos modernos

letrados, um grupo nada desprezível numericamente de humanos assume o lugar de filtro das relações entre texto e mundo que um objeto sem substância propõe incessantemente ao leitor.

Não é possível explicar os detalhes do funcionamento interno desse LLM aqui não apenas porque o algoritmo não é de acesso público, mas porque, como a grande maioria dos modelos conexionistas de IA, esse funcionamento interno – o como ele conseguiu, por exemplo, acertar esta anáfora, ou errar aquela, ou aprender a traduzir palavras cuja tradução não estava no rol de treinamento, ou “alucinar”, “mentir”, “fabular” etc.) – seja opaco, isto é, impossível de representar em signos compreensíveis por humanos, e, portanto, impossível de ser interpretado, muito menos explicado (CARBANTES, 2020). É possível, no entanto, compreender que, nesse funcionamento, palavras e textos podem ser vistos como as mônadas expressivas de Leibniz, e sua gramática como uma versão da gramática racional leibniziana.

Sucintamente, tudo que o modelo GPT (no caso na sua versão 3, disponível no momento que produzimos este capítulo) faz, na prática, para compor um texto, é escolher a palavra (sequência alfanumérica) seguinte de uma cadeia de palavras escolhidas anteriormente de acordo com a distribuição estatística da coocorrência dessas palavras na base de treinamento. A eficácia do modelo deriva de que, para cada palavra prevista como a próxima, são levados em conta nada menos do que um bilhão de parâmetros estatísticos. Cada palavra escolhida é, portanto, uma mônada que pode preencher um mundo em potencial ao mesmo tempo já contendo em si mesma a anterioridade e a posterioridade desse mundo. Da mesma forma, e pelo mesmo motivo, o mundo expresso por esses símbolos é totalmente purificado da relação com o mundo material, da substância e da experiência humanas. O modelo não pode se referir ao mundo fora da sua cadeia simbólica, mas isso pouco importa, porque já está dado o pressuposto de que o seu mundo só pode ser expresso, verdadeiramente, pelas ocorrências previsíveis nessa cadeia: o que existe tem sempre que estar entre duas ou mais coisas que já ocorreram (interpolação) ou pode ser uma terceira coisa previsível pela tendência que ocorrências anteriores estabeleceram (extrapolação). Na verdade, dado o número brutal de dimensões no espaço probabilístico criado, nem mesmo a diferença entre interpolar e extrapolar é relevante. Enquanto humanos corporificados filtradores de código cuidarem de evitar que o simulacro de consciência do modelo deslize e aponte coisas no mundo (referência) que não poderiam moralmente ser ditas, o modelo em si não precisa diferenciar interpolação e extrapolação, plausibilidade e verdade, assertividade e responsabilidade, e assim por diante.

Essa escrita modelar atende perfeitamente aos critérios da gramática racional de Leibniz, mas, diferentemente do caractere chinês, nada tem a ver com uma filosofia do mundo da experiência corporificada humana, embora se possa afirmar, a partir de uma ótica naturalista-cibernética, que essa escrita esteja em harmonia com a natureza, ou seja, com como as palavras se comportam em textos “naturais” humanos.

De certa forma, essa cosmotécnica é condizente com aquela que contrapõe o Tao ao Chi na escrita chinesa, mas aqui ela introduz, na cosmologia dos modernos, fagulhas, ao menos, do que se espera seja um novo ser, um ser que, em ciências da computação, se chama de Artificial General Intelligence (AGI, inteligência geral artificial, referida em português, normalmente, pela sigla em inglês), um ser capaz de realizar qualquer tarefa intelectual que um humano, ou qualquer outro vivente, possa realizar, e, mais importante, antecipar e resolver problemas e situações muito diferentes daquelas antecipadas por seus construtores. A possibilidade real de uma AGI, por menor que seja, nos coloca frente a uma bifurcação/fragmentação cosmotécnica que, por uma das vias, leva ao que os transumanistas chamam de Singularidade e, em última análise, a uma superação de todos os limites do humano, o humano troca a “loteria” genético-evolucionária da natureza pela gestão racionalizada de seu devir.

Hui (2020) nos interroga sobre como encarar cosmotecnicamente essa ambição do *mainstream* tecnocientífico. Será possível, pergunta o autor, “conceber tecnodiversidades reapropriando-nos da escrita digital ou de novos alfabetos?” (2020, p. 30, tradução nossa). Na medida em que a sincronicidade da língua se encontra com a sincronização das partes nessa reticularidade cibernético-material que atravessa territórios de todas as culturas, com tal volume de textos produzidos em tamanha velocidade por um cognizador não consciente, indiferente à experiência viva no mundo, essa bifurcação cosmotécnica se encontra com a cosmopolítica linguística que defendemos na seção anterior. Não é que, como explica Hui (2020, p. 22, tradução nossa), “a sincronização possa destruir a heterogeneidade das interpretações, enfraquecendo a oposição entre sincronia e diacronia”, afinal, o alfabeto, em si, ajudou a gerar distinções entre dialetos ao mesmo tempo em que lentificou mudanças linguísticas. Mas, a partir dessa bifurcação, precisaremos “projetar ferramentas que incorporem diferentes conjuntos de relações e epistemologias daqueles que são dominantes”, o que implica “um ato transformador que reenquadra o enquadramento [*Gestell*] da tecnologia moderna” (HUI, 2020, p. 30, tradução nossa). Em outras palavras, trata-se de entender tecnologias de escrita na mesma chave prática-fenômeno-experiência que propusemos ser adequada à língua na cosmopolítica. Aqui não seria adequado, como explica Hui (2020), resgatar a ancestralidade, pois isto também sugeriria impor uma ética da tecnologia que não é necessariamente mais aberta a uma cosmopolítica. O que está em pauta é a abertura para outro tipo de futuro, em que a escrita não se descole da substância do(s) mundo(s) dos viventes só porque máquinas vibrantes passam a participar dela.

A observação das práticas humanas com o ChatGPT em diferentes culturas pode, em tese, nos ajudar a entender os caminhos para a construção dessa tecnodiversidade da escrita em aliança à cosmopolítica linguística, mas há que se considerar a cosmologia dessas culturas em

relação a essa técnica nova. Por exemplo, não parece razoável comparar a relação de leitores e escreventes modernos com o ChatGPT, assim como já o era com o buscador da Google, com a relação entre os praticantes do Candomblé e seus oráculos matemáticos baseados em combinações de búzios, mencionados na seção anterior. Ainda que o ChatGPT possa aparecer para esses usuários, a partir do simulacro do jogo de imitação, de forma análoga à da voz da sabedoria (neste caso, ancestral) nas práticas do terreiro, os búzios conectam as vozes ancestrais com lideranças de matrizes africanas que operam como diplomatas no debate público, ou porta-vozes das vozes ancestrais, enquanto copiar e colar textos do ChatGPT em grupos de WhatsApp pode mais facilmente ser entendido como robotizar crédulos que sabotam a infraestrutura semiótica da democracia. Se desejamos um futuro em que seja possível ou desejável uma inteligência geral artificial, é preciso que quem seja capaz de construí-la tenha o mesmo tipo de responsabilidade moral e legal que uma liderança afrodescendente é capaz de carregar quando mobiliza as vozes dos santos, e não a mesma porcentagem de acertos na escolha de uma palavra que um humano abstrato médio exibiria, simplesmente.

Há, no entanto, outras chaves para se pensar os LLMs e o ChatGPT numa cosmologia em que humanos e não humanos estão vinculados em relações concretas com o mundo da experiência, chaves relacionadas com a linguagem em mais de um sentido. A mais óbvia delas seria, possivelmente, perceber como o modelo de linguagem incorpora, para falar sobre si, metáforas de personalidade que estão disponíveis, justamente, no seu *corpus* e nas frases programadas especificamente para essa finalidade no algoritmo, usualmente oximoros como “eu não tenho uma consciência”. Na medida em que a linguagem intermedeia relações entre humanos e o Cosmos, e já que se almeja uma AGI que aprenda a partir do que lhe é dito entre e por humanos, num jogo de imitação consentido, ou não, caberia desenharmos uma política linguística que trate enunciados de máquinas como ontologicamente distintos, caracterizados como de máquinas, não importa o quão plausíveis. Não porque seja justo, em si, dicotomizar o vivente humano da máquina vibrante, mas justamente porque, não o fazendo, facilitamos uma cosmotécnica que (i) não estende voz política aos não humanos, mas, ao contrário, impõe sobre a máquina uma formulação particular (fiscalista, cibernética) de “natureza humana” e (ii) impõe sobre humanos pobres não ocidentais o papel eticamente problemático de consciências embutidas num objeto digital sem substância, e, portanto, o papel de humanos sem política substantiva.

| Conclusão

Neste capítulo, abordamos como a filosofia ecológica, assim como outras ideias sobre língua(gem) abordadas neste volume, traz uma visão aparentemente mais próxima de um

projeto cosmopolítico, mais do que aquela concepção de linguagem que animou a própria virada linguística, quando afirma que

As línguas humanas [...] são informadas não só pelas estruturas do corpo humano e da comunidade humana, mas também pelas formas e padrões evocativos do terreno mais que humano. Considerada de forma experimental, a linguagem não é mais uma propriedade especial do organismo humano do que uma expressão da Terra animada que nos envolve²⁷. (ABRAM, 1997, p. 90).

No entanto, não basta desconstruir ontologicamente o conceito tradicional de linguagem para que se viabilize a cosmopolítica – o que podemos dizer, também, sobre o conceito de humano e de tecnologia. É preciso que nos indaguemos também sobre uma epistemologia apropriada ao ideal da multiplicidade radical ou da relação heterárquica entre os mundos, para que os especialistas possam produzir os saberes necessários, assim como sobre os seres e as agências aos quais os diplomatas devem emprestar suas vozes. Assim, no âmbito da relação entre cosmopolítica e linguagem(ns), indagamos: na cosmopolítica, como as múltiplas vozes e os discursos se afetam mutuamente? Quais linguagens e vozes são possíveis e necessárias para que uma abordagem cosmopolítica seja possível? Quais conceitos de linguagem, língua e discurso contribuem para evidenciar a dimensão cosmopolítica da linguagem? Essas são algumas questões que nortearam este capítulo. Trata-se de indagar de que maneira é possível, em diálogo com os estudos da linguagem, criar “o espaço em que a voz daqueles que estão em silêncio se torne presente”²⁸ (STENGERS, 2011, p. 368).

Tratar de linguagem é também tratar de escritas e, logo, de tecnologias. Assim, às nossas indagações sobre cosmopolítica e linguagem(ns) somamos nossas reflexões sobre cosmotécnicas. Como explicou Hui (2020), tecnologias (de escrita, mas não apenas) precisam ser condicionadas às cosmologias das culturas que as produziram e ajustarem-se a elas, para que a relação entre humanos, não humanos e mundo não se torne apocalíptica. Acerca da bifurcação cosmotécnica aberta pelas escritas de IA, nos indagamos sobre o futuro que queremos para a relação entre escreventes que vivem e os que viram, mas não são conscientes. Há maneiras óbvias de vincular cosmotécnica e política no sentido comum, sendo a regulamentação das tecnologias uma delas. Num sentido cosmopolítico, podemos ir muito além, até porque em tecnologia, assim como na natureza do planeta, a regulamentação sempre parece muito tardia em relação ao que já está colocado em marcha, aquilo que já estava no mundo, mas em algum momento quebra seu silêncio.

27 No original: “Human languages [...] are informed not only by the structures of the human body and the human community, but by the evocative shapes and patterns of the more-than-human terrain. Experientially considered, language is no more the special property of the human organism than it is an expression of the animate Earth that enfolds us”.

28 No original: “the space in which the voice of those who are silent becomes present”.

Nessa perspectiva, como resumo de nossas reflexões, poderíamos pensar, por exemplo, em políticas de geração e circulação de textos de IA no mesmo sentido em que temos pensado, embora não consigamos fazer funcionar, as políticas de emissão de carbono na atmosfera. Está em jogo, em ambos os casos, a vida, pois, como sabemos, a existência de textos não é meramente fruto da invenção humana de uma forma de transmissão de conteúdos pela recorrência de padrões formais. Textualizar não se resume a formular sentidos futuros a partir de correlações de usos feitos no passado, por mais que isso se adapte à teleologia de um míssil balístico ou de um algoritmo de bolsa de valores. A tecnodiversidade e a cosmopolítica se encontram no mesmo momento do Cosmos, em que o texto se encontra com o seu sentido para alguém que se importa com a interpretação do seu lugar no mundo, e das relações entre si e dos seres que o cercam num mundo contingente, criativo e que prima pela reprodução de vidas em diálogo com a replicação de padrões, e não pela redução de um a outro modo de pluralizar os viventes (HAYLES, 1999). Finalmente, criar “o espaço em que a voz daqueles que estão em silêncio se torne presente”²⁹ (STENGERS, 2011, p. 368) não é imputar vozes humanas a máquinas onipresentes e “oniescreventes”, para que se torne manifesta a utopia ultra-antropocêntrica da AGI. Não se deve trapacear com os búzios.

| Referências

ALBERT, B.; KOPENAWA, D. *O espírito da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

ANTOMARINI, B. *Leibniz' Teleology, Or A Pre-history of Cybernetics*. Guangdong Times Museum: [s.n.], 25 nov. 2022. Disponível em: <https://medialab.timesmuseum.org/en/lectures/symposium-ii/brunella-antomarini>. Acesso em: 21 abr. 2023.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

BAKHTIN, M. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Edited and Translated by Caryl Emerson. Introduction by Wayne C. Booth. *Theory and History of Literature*, v. 8. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1999.

BARAD, K. *Meeting the Universe Half Way: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

BENNETT, J. The Force of Things: Steps toward an Ecology of Matter. *Political Theory*, v. 32, n. 3, p. 347-372, 2004.

29 No original: “the space in which the voice of those who are silent becomes present”.

BRAIDOTTI, R. A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*, v. 36, n. 6, p. 31-61, 2019. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276418771486>. Acesso em: 18 abr. 2023.

BRASIL. *Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Brasília: Presidência da República, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2013.

BRUNO, F. G.; BENTES, A. C. F.; FALTAY, P. Economia psíquica dos algoritmos e laboratório de plataforma: mercado, ciência e modulação do comportamento. *Revista FAMECOS*, v. 26, n. 3, p. 33095, 2019.

BUZATO, M E. K. Inteligência artificial, pós-humanismo e Educação: entre o simulacro e a assemblagem. *Dialogia*, n. 44, p. 1-11, 25 abr. 2023.

BUZATO, M. E. K. Can reading a robot derobotize a reader? *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 49, n. 2, p. 359-372, dez. 2010.

CARABANTES, M. Black-Box Artificial Intelligence: An Epistemological and Critical Analysis. *AI & SOCIETY*, v. 35, n. 2, p. 309-317, 2020.

CHOMSKY, N. *What kind of creatures are we?* New York: Columbia University Press, 2015.

COLLIER, K. *et al.* Language Evolution: Syntax before Phonology? *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, v. 281, n. 1788, p. 2014-2063, 2014. Disponível em: <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rspb.2014.0263>. Acesso em: 23 set. 2019.

COUTINHO, J. F. de S. *A cosmopolítica dos animais*. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

DANTA, C. *Animal fables after Darwin: Literature, speciesism, and metaphor*. New York: Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

DE PREESTER, H. Postphenomenology, Embodiment and Technics: Don Ihde, Postphenomenology and Technoscience: The Peking University Lectures. State University of New York Press, Albany, 2009 and Embodied Technics. Automatic Press/VIP, 2010. *Human Studies*, v. 33, n. 2-3, p. 339-345, dez. 2010.

DESPRET, V. *Our Grateful Dead Stories of Those Left Behind*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2021.

- ENGMAN, M.; HERMES, M. R.; SCHICK, A. Co-conspiring with Land: What Decolonizing with Indigenous Land and Language Have to Teach Us. *In*: MAKONI, S.; KAIPER-MARQUEZ, A.; MOKWENA, L. (ed.). *The Routledge Handbook of Language and the Global South/s*. New York: Routledge, 2022. p. 95-109.
- EVANGELISTA, R. Singularidade, transhumanismo e a ideologia da Califórnia. *In*: 35º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2011, Caxambu-MG. *Anais...* Caxambu-MG: ANPOCS, 2011. p. 1–28. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/35-encontro-anual-da-anpocs/gt-29/gt01-21/837-singularidade-transhumanismo-e-a-ideologia-da-california>. Acesso em: 19 abr. 2023.
- FYNSK, C. Linguistic Turn. *In*: SMELSER, N. J.; BALTES, P. B. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Oxford: Pergamon, 2001. p. 8913-8916.
- GADAMER, H. G. *Truth and Method*. London/New York: Continuum, 1975.
- GOODALL, J. *Through a window: My thirty years with the chimpanzees of Gombe*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1990.
- HARRIS, R., On Redefining Linguistics. *In*: DAVIS, H. G.; TAYLOR, T. J. (ed.). *Redefining Linguistics*. London: Routledge, 1990. p. 18-52.
- HARAWAY, D. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press Chicago, 2003.
- HAYLES, K. *How we became posthuman*. Chicago, Ill: University of Chicago Press, 1999.
- HAYLES, N. K. Computing the Human. *Theory, Culture & Society*, v. 22, n. 1, p. 131-151, fev. 2005. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276405048438>. Acesso em: 14 set. 2022.
- HAUCK, J. D.; HEURICH, G. Language in the Amerindian Imagination: An Inquiry into Linguistic Natures. *Language and Communication*, v. 63, p. 1-8, 2018.
- HONDERICH, T. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- HOPKINS, P. D. *Transhumanism*. Amsterdam: Elsevier [u.a.], 2012 (Nota técnica).
- HUI, Y. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. Falmouth: Urbanomic, 2016.

- HUI, Y. Writing and Cosmotechnics. *Derrida Today*, v. 13, n. 1, p. 17-32, maio 2020. Disponível em: <https://www.eupublishing.com/doi/10.3366/drt.2020.0217>. Acesso em: 19 abr. 2023.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- KRENAK, A. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- KURZWEIL, R. *The Singularity Is Near*. New York: Viking, 2005.
- KWOK, S. The human-animal divide in communication: anthropocentric, posthuman and integrationist answers. *Language & Communication*, v. 74, p. 61-73, 2020.
- LATOUR, B. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.
- LATOUR, B. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2004.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução Luis João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- LEMMENS, P. Cosmotechnics and the Ontological Turn in The Age of the Anthropocene. *Angelaki*, v. 25, n. 4, p. 3-8, 3 jul. 2020. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0969725X.2020.1790830>. Acesso em: 19 abr. 2023.
- LEONARD, W. Producing Language Reclamation by Decolonising 'Language'. *Language Documentation and Description*, v. 14, p. 15-36, 2017.
- MASSUMI, B. *What Animals Teach us about Politics*. Durham: Duke University Press, 2014.
- MAKALELA, L. Ubuntu translanguaging: An alternative framework for complex multilingual encounters. *Southern African Linguistics and Applied Language Studies*, v. 34, n. 3, p. 187-196, 2016.
- MANOVICH, L. *The language of new media*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.
- NASCIMENTO, W. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*, v. XIII, p. 153-169, 2016.

PATTERSON, F.; TANNER, J.; MAYER, N. Pragmatic Analysis of Gorilla Utterances. *Journal of Pragmatics*, v. 12, n. 1, p. 35-54, 1988. Disponível em: <https://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/0378216688900185>. Acesso em: 11 nov. 2021.

PENNYCOOK, A. *Critical applied linguistics: a critical reintroduction*. Second edition. New York: Routledge, 2021.

PENNYCOOK, A. Translingual entanglements of English. *World Englishes*, v. 39, p. 222-235, 2020.

RUBIM, A. C.; BOMFIM, A. B.; MEIRELLES, S. R. Década internacional das línguas indígenas no Brasil: o levante e o protagonismo indígena na construção de políticas linguísticas. *Work. Pap. Linguíst*, v. 23, p. 154-177, 2022.

RUFINO, L.; SIMAS, L. A. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SALWICZEK, L. H.; WICKLER, W. Birdsong: An evolutionary parallel to human language. *Semiotica*, n. 151-1/4, 2004. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/semi.2004.066/html>. Acesso em: 18 abr. 2023.

SEVERO, C. G.; MAKONI, S. B. The Relevance of Experience: Decolonial and Southern Indigenous Perspectives of Language. In: DEUMERT, A.; MAKONI, S. (ed.). *From Southern Theory to Decolonizing Sociolinguistics: Voices, Questions and Alternatives*. Bristol: Multilingual Matters, 2023. p. 109-126.

SEVERO, C. G.; ELTERMANN, A. C.; MAKONI, S. B. Language Practices in Afro- Brazilian Religions On Legitimacy, Oral Tradition, and Racial Issues. In: MAKONI, S.; KAIPER-MARQUEZ, A.; MOKWENA, L. (ed.). *The Routledge Handbook of Language and the Global South/s*. New York: Routledge, 2022. p. 202-212.

SCHLENKER, P.; COYE, C.; STEINERT-THRELKELD, S.; KLINEDINST, N.; CHEMLA, E. Beyond Anthropocentrism in Comparative Cognition: Recentering Animal Linguistics. *Cognitive Science*, v. 46, p. e13220, 2022.

SILVA, E. R. S. *Os segredos de Orunmilá.com: os búzios como techné nas mediações culturais em terreiros e em sites*. 2020. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

SINGER, P. Speciesism and moral status. *Metaphilosophy*, v. 40, p. 567–581, 2009.

STENGERS, I. *Another Science Is Possible: A Manifesto for Slow Science*. New York: Polity Press, 2018.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, I. *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

STENGERS, I. Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultural Studies Review*, v. 11, n. 1, p. 183-196, 2005.

SMITH, L. T. I. *Decolonizing Methodologies Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books, 1999.

TERRACE, H. S. *et al.* Can an Ape Create a Sentence? *Science*, v. 206, n. 4421, p. 891–902, 1979. Disponível em: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.504995>. Acesso em: 10 nov. 2021.

UNESCO. *Atlas of the World's Languages Danger*. Published by the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. 3. ed., 2010.

VACCARI, A. Neosubstantivism and Cosmothechnicis Gilbert Simondon versus the Transhumanist Synthesis. *Angelaki*, v. 25, n. 4, p. 39-53, 3 jul. 2020. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0969725X.2020.1790834>. Acesso em: 19 abr. 2023.

VERGER, P. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (Anthropology) and (Science). After-Dinner Speech at Anthropology and Science. The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth. Manchester Papers. *In: Social Anthropology*, 2003. Disponível em: <https://www.theasa.org/conferences/asa03/>. Acesso em: 21 maio 2023.

WIENER, N. *The human use of human beings*. Reprint of the ed. of 1954 ed. New York, NY: Da Capo Press, 1954. (The Da Capo series in science).

WIENER, N. *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. 2. ed. Cambridge, Mass: MIT Press, 2007.

WITTKOWER, D. E. What Is It Like to Be a Bot? *In: WITTKOWER, D. E. (ed.). The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*. [s.l.] Oxford University Press, 2022. p. 357–373.

ZHU HUA, E. O.; PENNYCOOK, A. Multilingual, multisensory and multimodal repertoires in corner shops, streets and markets: introduction. *Social Semiotics*, v. 27, n. 4, p. 383-393, 2017.

CAPÍTULO 2

A linguagem de outro jeito: as naturezas linguísticas e o desafio ontológico³⁰

Jan David Hauck

London School of Economics and Political Science,
University of California, Los Angeles

Tradução:

Marcelo El Khouri Buzato
Unicamp

Revisão:

Cristine Gorski Severo
UFSC

Jan David Hauck

London School of Economics and Political Science,
University of California, Los Angeles

³⁰ Referência original do artigo: HAUCK, J. D. Language otherwise: Linguistic natures and the ontological challenge. *Journal of Linguistic Anthropology*. DOI: <https://doi.org/10.1111/jola.12384>. Artigo publicado com licença CC (creative commons). A tradução foi autorizada e revisada pelo autor.

| Introdução

A antropologia linguística permaneceu praticamente inalterada pelos debates em torno da noção de ontologia que ocorreram em outros subcampos da disciplina nas últimas duas décadas. Sendo a virada ontológica parte de uma vertente intelectual mais ampla, que investiga os principais conceitos analíticos envolvidos na produção de conhecimento acadêmico empenhado na decolonização intelectual, a “virada ontológica” (HOLBRAAD; PEDERSEN 2017) reverberou pela antropologia sociocultural, e para além dela. Embora alguns pesquisadores de antropologia linguística tenham ocasionalmente participado nesse debate (COURSE, 2010; KEANE 2009, 2013; MANNHEIM, 2019), a maior parte desse engajamento tem sido sobre o que as abordagens linguísticas ou semióticas – incluindo a atenção a aspectos gramaticais das línguas – têm a dizer sobre as ontologias, ao invés do que as abordagens ontológicas poderiam ter a dizer sobre a linguagem.

Se os antropólogos-linguistas ainda não embarcaram em uma exploração ontológica da linguagem, também não o fizeram aqueles envolvidos em discussões sobre ontologia, quer sejam proponentes da virada ontológica ou mesmo seus críticos. Existe hoje um grande *corpus* de literatura ontológica que desafia fundamentos conceituais ocidentais, como natureza, cultura, humanidade ou a noção de pessoa, frente a realidades etnográficas de outros lugares. Mas, salvo algumas exceções notáveis (VILAÇA, 2016), a linguagem até agora escapou do escrutínio ontológico. Isso é ainda mais lamentável, uma vez que certas concepções de linguagem frequentemente moldam outros conceitos – desde a visão dos gregos sobre humanidade (HEATH, 2005, p. 7-10) até o conceito moderno de cultura (BAUMAN; BRIGGS, 2003, p. 257).

Certamente, noções ontologicamente desafiadoras sobre o que é a linguagem abundam nas etnografias. Para citar apenas algumas, para certas comunidades, a linguagem é uma substância corporal; para outras, é compartilhada com não humanos; em outros lugares, ela está intrinsecamente conectada à terra ou tem seu próprio espírito, poder ou agência (ver CHERNELA, 2018; COURSE, 2011; FERGUSON, 2019). Mas, embora possam ser discutidos como exemplos de ideologias linguísticas locais, tais noções raramente são empregadas para desafiar as teorias hegemônicas da linguagem, que a tomam como uma prática humana ou um sistema de símbolos – teorias nas quais continuamos a nos apoiar para analisar as práticas linguísticas. Parece que temos opinião praticamente formada sobre o que é a linguagem.

Nos últimos anos, no entanto, houve esforços de alguns antropólogos-linguistas para colocar a questão sobre o que é a linguagem novamente na mesa. A partir de desafios etnográficos postos aos entendimentos hegemônicos sobre a linguagem, começamos a interrogá-la ontologicamente, estendendo nosso foco analítico para “ontologias da linguagem” (FERGUSON, 2019; HAUCK,

2016) ou “naturezas linguísticas” (HAUCK; HEURICH, 2018). Esforços paralelos também têm sido realizados em disciplinas adjacentes à antropologia linguística, em particular na linguística aplicada (DEMURO; GURNEY, 2021; GURNEY; DEMURO, 2022; HALL; WICAKSONO, 2020; ORTEGA, 2018; PENNYCOOK, 2018) e na linguística integracionista (ORMAN, 2013; PABLÉ, 2021; SEVERO; MAKONI, 2021). Ali, o impulso decolonial de examinar a linguagem ontologicamente caiu em terreno fértil como parte de tentativas renovadas de construção de teorias a partir do Sul Global (MAKONI; VERITY; KAIPER-MARQUEZ, 2021; PENNYCOOK; MAKONI, 2020).

Neste capítulo, começo situando tais esforços em relação a outros engajamentos críticos com o conceito de linguagem. Depois, discuto diferentes maneiras pelas quais questões ontológicas foram propostas em antropologia sociocultural, antes de especificar a abordagem que Guilherme Orlandini Heurich e eu desenvolvemos sob o rótulo de “naturezas linguísticas” – e o motivo de preferirmos este termo a “ontologias da linguagem” (HAUCK; HEURICH, 2018). Por fim, recorro a casos etnográficos para exemplificar o que uma abordagem ontológica da linguagem pode oferecer à antropologia linguística.

1 Estudos críticos da linguagem

O conceito de linguagem é central não apenas para a subdisciplina antropológica que carrega seu nome, mas também para as ciências humanas e sociais em geral. Normalmente, o conceito é usado para designar uma das principais características que distinguem os humanos dos não humanos, bem como um meio pelo qual as comunidades humanas se distinguem umas das outras. O conceito tem desempenhado, também, um papel crucial na formação de outros conceitos antropológicos fundamentais, como cultura, e certos modos de análise, como o estruturalismo.

Mas, o conceito também tem sido alvo de críticas. As concepções do que é a linguagem inevitavelmente se baseiam em pressupostos filosóficos que são produtos de uma história intelectual particular. Mesmo reconhecendo isso, ainda são considerados como universalmente aplicáveis e relevantes para definir e analisar as formas de falar ou comunicar dos Outros dessa história, como temos criticado há tempos. É isso que Richard Bauman e Charles Briggs (2003, p. 68) caracterizam como a “desprovincialização da linguagem”, valendo-se do trabalho de Dipesh Chakrabarty (2000) que critica a dependência em conceitos e teorias europeias para representar histórias e experiências não-europeias na prática de acadêmicos (europeus e não europeus).

Ao analisar os discursos de filósofos iluministas e românticos, como John Locke e Johann Gottfried Herder, Bauman e Briggs (2003) desvendam as origens de ideias como a de que a linguagem existiria como uma entidade autônoma, a ser mantida em uma forma pura para garantir comunicação clara, ou a de que cada nação teria uma língua que melhor expressaria sua cultura e personalidade. Eles analisam como uma política de desigualdade foi consagrada na própria concepção do que é a linguagem, através dos processos gêmeos de purificação ideológica da linguagem – pelo qual a linguagem foi concebida como um meio representacional autônomo, separado de seus laços (indexicais) com a natureza e a sociedade – e hibridização indexical – pelo qual a linguagem passou a representar os modos de falar de determinadas elites intelectuais (brancas, masculinas) e tradições culturais e nacionais. Até hoje, tal compreensão da linguagem funciona como o “referente silencioso” (CHAKRABARTY, 2000, p. 28), o ponto de referência a partir do qual todas as práticas linguísticas são avaliadas, permitindo visões deficitárias de variedades não padronizadas ou de práticas de hibridação e alternância linguísticas (HAUCK; MITSUHARA, 2023), associadas a estereótipos negativos acerca de populações racializadas e socioeconomicamente marginalizadas (ROSA; FLORES, 2017).

Mesmo correndo o risco de simplificar demais uma vasta literatura, sugiro que as estratégias que empregamos para combater tais entendimentos padrão da linguagem geralmente assumem quatro formas. De um lado, defendemos o abandono total do conceito de linguagem, e, de outro, a sua expansão; e empregamos cada uma dessas estratégias para cada um dos dois sentidos que o termo *language* em inglês pode assumir, ou seja, o sentido de linguagem em geral (como uma capacidade humana), bem como o sentido de línguas particulares (nomeadas), que seriam espécimes do tipo. Descreverei brevemente essas quatro estratégias a seguir.

O argumento de que não existe a linguagem em geral visa, na maioria das vezes, a entendimentos estreitos da linguagem como um módulo do cérebro na tradição linguística formal, mas também a ideia mais ampla de linguagem como um domínio autônomo e um traço que distingue os humanos dos não humanos. Trata-se de um argumento que foi feito tanto em termos evolutivos como históricos. Tim Ingold (2000), por exemplo, argumenta que tudo o que os humanos evoluíram foi a fala, uma habilidade e uma prática; portanto, tentativas de procurar a origem da linguagem são fúteis, resultados de concepções equivocadas sobre o que a linguagem é. Por sua vez, Ariel Heryanto (1990) afirma que a ideia de linguagem surgiu em um contexto histórico particular, sendo totalmente desconhecida em muitas outras partes do mundo. Devemos, portanto, nos esforçar para “desinventar a linguagem” (MAKONI; PENNYCOOK, 2007, 2015 [2005]) e substituí-la por conceitos alternativos, como discurso ou *linguaging* (BECKER, 1991; SABINO, 2018).

Se não for o caso abandonar completamente o conceito de linguagem, uma estratégia alternativa tem sido expandi-lo ou amplificá-lo para incluir recursos que antes eram considerados não linguísticos ou paralinguísticos. O uso da linguagem é sempre acompanhado por gestos e outras formas de comportamento corporificado, mediado por artefatos e tecnologias, e inserido em micro e macro contextos que são co-constitutivas da produção de sentidos e modelam as formas que o discurso assume. Muitos trabalhos recentes em antropologia linguística têm contribuído para ampliar o conceito de linguagem ao focar em multimodalidade (GOODWIN, 2010; STREECK; GOODWIN; LEBARON, 2011) ou materialidade (CAVANAUGH; SHANKAR 2017). Como Alessandro Duranti (1997, p. 339) aponta ao final de seu manual do campo de antropologia linguística, isso “significou que ampliamos o fenômeno ‘linguagem’ de tal forma que parece cada vez mais difícil identificar o que não é linguagem”. A linguística aplicada pós-humanista de Alastair Pennycook (2018) também se esforça para pensar a linguagem de forma expandida, como sendo distribuída, cognitiva e espacialmente, e não necessariamente confinada aos humanos. Argumentos semelhantes também podem ser encontrados na pesquisa sobre a evolução da linguagem (HAUCK, 2021): a descoberta de características antes consideradas exclusivamente humanas em vários animais não humanos levou alguns a reivindicar o abandono da convicção cartesiana de que “a linguagem pertence somente ao homem” (*apud* LIEBERMAN, 2000, p. 8), constituindo, desta forma, um ataque complementar às definições reducionistas de linguagem.³¹

Argumentos paralelos foram produzidos com relação a línguas (nomeadas) específicas. Tornou-se lugar comum argumentar que as línguas não existem senão como construções sociais. Muito do trabalho sobre ideologias linguísticas (KROSKRITY, 2022) é dedicado a investigar a construção de fronteiras linguísticas (URCIUOLI, 1995), desconstruindo noções de pureza linguística e desafiando a equação de “uma língua, um povo e uma nação”. Em vez de confiar acriticamente em glossônimos comuns, devemos mudar nosso foco analítico para unidades linguísticas (ENFIELD, 2005), repertórios linguísticos ou comunicativos (BLOMMAERT; BACKUS, 2013; GUMPERZ, 1964; PENNYCOOK; OTSUJI, 2015) ou para translinguagem (GARCÍA; LI, 2014).

Ao mesmo tempo, o reconhecimento das línguas como (meras) construções ideológicas levou a esforços para expandir o que determinados glossônimos designam. Agora pluralizamos os ingleses (ORTEGA, 2018) e focamos em processos de alternância de código, mistura, hibridação, criouliização, e na onipresença da mudança linguística para contestar a compreensão das línguas como entidades estáveis e homogêneas (HAUCK; MITSUHARA, 2023). Como Sinfree Makoni e Alastair Pennycook (2007, p. 21) enfatizam, “todas as línguas são crioulas”,

31 Talvez, reveladoramente, isso levou a uma redução ainda maior daquilo que é “essencial” para a linguagem na tradição formalista (ver BERWICK; CHOMSKY, 2016; HAUSER; CHOMSKY; FITCH, 2002).

o que significa dizer que qualquer língua incorpora desde sempre elementos além de suas fronteiras.

As quatro estratégias não são mutuamente excludentes e são frequentemente empregadas em conjunto, desafiando concepções de linguagem a partir de múltiplos ângulos e perspectivas disciplinares e teóricas. Os antropólogos-linguistas frequentemente recorrem às ferramentas da semiótica de Charles Sanders Peirce (1991). Por um lado, conceitos semióticos como indexicalidade podem contribuir para expandir a ideia de linguagem, ao fundamentá-la em contextos socioculturais e físicos de uso. Por outro lado, uma abordagem semiótica também vai muito além da linguagem. Diferentemente de Ferdinand de Saussure, para quem a definição de linguagem era pré-condição para sua investigação, Peirce permaneceu agnóstico sobre o *status* ontológico da linguagem (BENVENISTE, 1969). Um signo não precisa ser um signo linguístico, e portanto a teoria semiótica é capaz de iluminar uma ampla variedade de fenômenos, desde gramática, estilo, registro ou sotaque, até identidade, raça, gênero ou moda. Assim, a semiótica peirceana tem se mostrado altamente produtiva para análises críticas, ao mesmo tempo em que fornece um modelo de comunicação inclusivo e não reducionista.

O meu objetivo não é questionar os méritos das críticas a conceituações ocidentais dominantes de linguagem ou de esforços para desenvolver alternativas, especialmente para nós que trabalhamos com comunidades cujas diversas práticas discursivas – desde formas de canção, música e discurso ritual até práticas de alternância e hibridação – tem por muito tempo desafiado conceituações estreitas da linguagem como um meio autônomo de código denotativo. Ainda assim, mesmo que tais esforços sejam, sem dúvida, importantes para desestabilizar a constituição ocidental e colonial da linguagem, os conceitos e as teorias invocados para substituir ou transformar os conceitos de linguagem foram adotados, novamente, da tradição euroamericana – sejam eles derivados da teoria crítica francesa ou do pragmatismo norte-americano. Dada a ampla disponibilidade de modelos críticos e não reducionistas que temos prontamente disponíveis para compreender as práticas comunicativas, poucos antropólogos-linguistas sentiram a necessidade de se envolver seriamente com os conceitos analíticos alternativos de populações com as quais fazemos nosso trabalho de campo. Além disso, os pressupostos ontológicos subjacentes aos nossos próprios conceitos permanecem em grande parte não examinados. O escrutínio que tão habilmente aplicamos aos modelos de linguagem euro-americanos hegemônicos – especialmente a tradição linguística formalista – é raramente aplicado aos compromissos ontológicos que travamos com nossos modelos críticos.

Como Pennycook e Makoni (2020, p. 58) colocaram recentemente, mesmo que “não podemos nos mover na direção de visões alternativas de linguagem sem explicitar a que elas são alternativas... ao fazer isso, inevitavelmente trazemos muita bagagem do Norte [Global]

para a discussão.”. Eles nos exortam a “sermos cautelosos para que a crítica não ocupe espaço demais (uma crítica da linguística do Norte ainda pode ser vista como um debate interno)”. Sugerem “buscar formas alternativas de conhecimento para renovação de nossa disciplina” do Sul Global. Ainda que Pennycook e Makoni (2020) estejam referindo-se especificamente à linguística aplicada, o mesmo vale para a antropologia linguística.

Já decidimos *o que a linguagem não é*. A linguagem não é um módulo cerebral, não é um domínio autônomo separado da materialidade e dos mundos sociais, não é uma essência ligada a solo, sangue, raça, etnia ou gênero. Evidentemente, nós temos boas razões para rejeitar tais pressupostos ontológicos. Porém, já nos decidimos sobre eles. Do mesmo modo, nós também já decidimos sobre *o que a linguagem é*, ou seja, uma construção social, uma prática humana, ou melhor, um conjunto de práticas heterogêneas, um assemblagem de recursos linguísticos ou comunicativos, tanto verbais como não-verbais (ver abaixo; DEMURO; GURNEY, 2021, p. 8). Mais uma vez, há boas razões para conceber a linguagem dessa maneira. No entanto, na maioria das vezes, trata-se de pressupostos dados *a priori*, pouco importando se correspondem ou não aos de nossos interlocutores.

Tais compromissos ontológicos não emergiram como um grande problema enquanto a crítica das concepções ocidentais de linguagem (e de seus efeitos locais) permaneceu sendo nosso objetivo principal. Eles também raramente são um problema para aqueles de nós que trabalhamos dentro de um arcabouço antropológico-linguístico ou semiótico cujos interesses primários são fenômenos diferentes da linguagem. No entanto, aqueles de nós que trabalham em contextos nos quais encontramos práticas comunicativas e ideologias linguísticas que se baseiam em pressupostos ontológicos fundamentalmente diferentes sobre o que é a linguagem, muitas vezes somos confrontados com uma disjunção entre os nossos conceitos e os dos nossos interlocutores.

Frequentemente ficamos perplexos quando nos deparamos com reivindicações que vão radicalmente contra a corrente de nossa postura crítica cuidadosamente elaborada, como a de que a linguagem é uma espécie de essência corporal (CHERNELA, 2018), de que a linguagem *não é* o que separa os humanos dos não humanos (VILAÇA, 2016, p. 59), de que uma língua ou registro específico deve ser mantido puro (FERGUSON, 2019, p. 81-106; KROSKRITY, 1998, p. 107-109), ou de que quando as pessoas param de falar sua língua, elas também deixam de ser o tipo de pessoa que sua linguagem supostamente indexaria.³² Como devemos lidar com tais reivindicações? De fato, por que tantas comunidades indígenas lutam para manter e revitalizar suas formas de falar como “línguas”, padronizando-as e institucionalizando-as

32 Conforme um professor indígena com quem trabalhei há alguns anos defendia: “Um indígena que não fala mais a sua língua de herança não é mais um indígena”.

(COSTA; DE KORNE; LANE, 2018)? E por que outros estão interessados em adotar as “línguas” dos antigos colonizadores (HORTA, 2021; MENEZES DE SOUZA, 2014)? Devemos descartar tais esforços, simplesmente, como “desreconhecimento” (BOURDIEU, 2009 [1980])? “Crenças” equivocadas sobre a linguagem? “Colonização da consciência” (COMAROFF; COMAROFF, 1991)? Como Pennycook e Makoni (2020, p. 134) colocam:

O que é considerado progressista no Norte é projetado para o Sul Global como aquilo em que os estudiosos de lá estão (ou talvez devessem estar) interessados. E, da mesma forma, projetos que não se encaixam nesse molde progressista – formas do positivismo do Sul, por exemplo, ou exigências de acesso às línguas europeias... — provavelmente serão rejeitados como rendição ao Norte, em vez de vistos como criação do Sul (a velha estrutura de falsa consciência mapeada no Norte e no Sul).

Nós, os esclarecidos antropólogos e linguistas do Norte, sabemos que as línguas são, na verdade, construções sociais, que as pessoas realmente não falam as formas puras ou padronizadas que imaginam estar usando, que os não humanos não são verdadeiramente capazes de referência simbólica. Podemos aceitar desafios a tais entendimentos como exemplos particulares de ideologias linguísticas locais. Mas, nós não iríamos tão longe a ponto de permitir que tais afirmações questionassem nossos próprios modelos científicos de linguagem e comunicação, por mais “ideológicos” que os consideremos. Nossa própria ontologia de linguagem ou comunicação permanece intocada.

É aqui que eu gostaria de nos encorajar a fazer uma pausa – para levar a sério os desafios ontológicos postos à linguagem. Não pretendo substituir as outras estratégias críticas pesquisadas. Não precisamos de uma crítica ontológica para reconhecer que os esforços indígenas e minoritários envolvidos na padronização ou purificação da língua são consequência de terem sido submetidos por décadas, senão séculos, às políticas educacionais normativas e padronizadas dos estados-nação. Seria hipócrita rejeitar como “rendição” ao Norte hegemônico o desejo das comunidades indígenas de que seus filhos fossem escolarizados em uma língua não indígena (HORTA, 2021; MENEZES DE SOUZA, 2014), visto como “rendição” ao Norte hegemônico. Também não precisamos de uma crítica ontológica para reconhecer que há uma grande diferença entre um estado-nação que arregimenta o uso da língua por meio de práticas desprovincializantes que impõem um padrão de letramento a uma população diversa (SILVERSTEIN, 1996) e uma pequena comunidade indígena lutando por recursos para criar um padrão de letramento para a sua própria língua (COSTA; DE KORNE; LANE, 2018); que há uma grande diferença entre reivindicações de uma conexão intrínseca entre uma língua nacional e o caráter e interesse nacional (BAUMAN; BRIGGS, 2003, p. 163-196), e reivindicações indígenas

de uma conexão entre suas formas de falar e suas formas de ser (MEEK, 2012); e, finalmente, que há uma grande diferença entre o uso de uma língua colonial por um antropólogo ao se dirigir a um público não indígena (incluindo-se a própria prática de escrever este capítulo) e o uso de uma língua colonial por um líder indígena para ter sua voz ouvida pelo mesmo público (CUSICANQUI, 2010; KOPENAWA; ALBERT, 2015 [2010]; KRENAK, 2019). Laura Graham (2002) descreveu o duplo vínculo vivenciado por líderes indígenas, que têm a sua autenticidade questionada por um público branco ao falar em uma língua colonial, ao mesmo tempo em que comprometem sua capacidade de se comunicar com esse público ao falar uma língua indígena (ver também HORTA, 2021; MUEHLMANN, 2008). Nunca devemos perder de vista essas diferenças.

Mesmo assim, ainda que o purismo do estado-nação seja diferente do purismo indígena, que a relação indexical entre uma língua europeia e o regimento do seu estado-nação seja diferente da indexicalidade de uma língua indígena em relação a seus falantes, que o uso de uma língua colonial por um líder indígena seja diferente daquele de um antropólogo ou linguista, pressupomos que *o que é a linguagem ainda segue sendo o mesmo* em todos esses casos. Localizamos as respectivas diferenças no contexto, no poder, na ideologia, nas diferentes posições de sujeito. Prestar atenção a tais diferenças é, sem dúvida, importante. Mas não são as únicas diferenças às quais devemos prestar atenção.

Levar a sério as reivindicações de nossos interlocutores sobre a linguagem, especialmente se eles estiverem em desacordo com nossa postura crítica, significa estarmos abertos à possibilidade de que quando nós, antropólogos ou linguistas, e nossos interlocutores usamos o termo *linguagem*, podemos não estar falando sobre a mesma coisa. Será que disjunções como as mencionadas acima não apenas apontam para diferentes posturas, opiniões ou crenças que diferentes pessoas têm sobre a mesma coisa, linguagem – diferentes ideologias linguísticas –, mas podem sugerir mal-entendidos mais fundamentais sobre o que é linguagem? Heurich e eu sugerimos as noções de “naturezas linguísticas” ou “naturezas da linguagem” como forma de conceituar diferenças ontológicas na linguagem (HAUCK; HEURICH, 2018), inspirando-nos no interesse etnográfico renovado em outros conceitos, como humanidade, natureza, cultura ou a noção de pessoa, que a virada ontológica exemplifica.

2 Viradas ontológicas

A noção de ontologia tem causado muitos debates na antropologia nas últimas décadas. Um ponto de partida comum que une diferentes teóricos que se voltaram para o conceito é a busca de alternativas ao que Bruno Latour (1994 [1991]) chama de “constituição moderna”, a grande divisão entre os reinos natural e social. Uma das principais motivações para essa busca

é o desejo de fazer justiça a realidades etnográficas que não obedecem a tal dicotomia, ou que a configuram de formas radicalmente diversas e que, portanto, são excluídas da modernidade. De uma forma ou de outra, todas as viradas ontológicas visam deslocar a constituição moderna e “provincializar a sua alegada ontologia universal como sendo específica para o Ocidente: um mundo (mesmo que talvez o mais poderoso) em um pluriverso” (DE LA CADENA, 2010, p. 346).

Uma revisão abrangente de diferentes entendimentos e usos da ontologia na antropologia está além do escopo deste texto. Mas, para situar o conceito de naturezas linguísticas e para abordar equívocos comuns de abordagens ontológicas, esclarecerei brevemente alguns usos do termo em estudos antropológicos recentes. Seguindo Martin Holbraad e Morten Pedersen (2017, p. 30-68), podemos distinguir três tendências do pensamento ontológico na antropologia.³³ A primeira é a busca por uma ontologia alternativa. Holbraad e Pedersen (2017, p. 46–54) identificam essa tendência com a proposta de uma ontologia não dualista na obra de T. M. S. Evens (2009), com a de uma “Antropologia de um mundo só”, de um “mundo do devir” na obra de inspiração fenomenológica de Ingold (2018), bem como com a antropologia semiótica além do humano, de Eduardo Kohn (2013). O que une essas propostas indiscutivelmente muito distintas é o desejo de encontrar uma ontologia alternativa, mas no singular, uma alternativa melhor para substituir a ontologia “dualista” ou dos “dois mundos” dos modernos.³⁴

A segunda tendência nos estudos sobre ontologia não visa, necessariamente, substituir a constituição moderna por uma alternativa, mas sim situá-la em relação a outras ontologias semelhantes. Explicitamente comparativo, objetiva-se desvendar os pressupostos subjacentes de uma determinada ontologia, e é por isso que Holbraad e Pedersen (2017, p. 55–65) os rotulam como “ontologias profundas”. Michael Scott (2007, p. 10, p. 2), por exemplo, distingue mono-ontologia, baseada na “consustancialidade de todas as coisas como resultado de sua origem”, de poli-ontologia, que “propõe duas ou mais categorias do ser igualmente fundamentais e que surgem independentemente”. Philippe Descola (2005, 2015 [2006]) propõe quatro ontologias ou “modos de identificação”, conceituadas como diferentes relações de continuidade e descontinuidade entre “interioridades” e “fiscalidades”.

Embora existam lições importantes para as ontologias de linguagem a serem aprendidas de ambas as tendências citadas, a investigação sobre as naturezas linguísticas (HAUCK; HEURICH, 2018) ressoa principalmente com a terceira tendência do pensamento ontológico, que Holbraad

33 Estou restringindo essa discussão às três viradas da perspectiva antropológica dentre as cinco viradas ontológicas no total, deixando de fora, neste contexto, as viradas das perspectivas filosófica e dos Estudos Sociais em Ciência e Tecnologia.

34 Holbraad e Pedersen também incluem a obra de Marisol de la Cadena (2015) e Mario Blaser (2013) como parte da tendência da “ontologia alternativa”. Embora eles certamente busquem “alternativas” à constituição moderna, eu não os leio como necessariamente propondo uma ontologia singular, como seu recente volume, *A World of Many Worlds*, atesta (DE LA CADENA; BLASER, 2018). Assim, eu os vejo mais alinhados com a terceira tendência (ver abaixo) do que Holbraad e Pedersen os teriam visto.

e Pedersen associam ao trabalho de Roy Wagner (2010 [1975]), Marilyn Strathern (2006 [1988]) e Eduardo Viveiros de Castro (2015 [2009]). A principal forma pela qual a estratégia de provincialização desta abordagem difere das demais é que, em vez de substituir a constituição moderna por uma alternativa melhor, ou situá-la como uma configuração possível entre outras, o objetivo é a sua transformação por meio do encontro etnográfico. Talvez seja a tendência mais próxima do projeto de provincialização da Europa de Chakrabarty (2000, p. 16), que não visa “rejeitar ou descartar o pensamento europeu”, mas sim “explorar como esse pensamento – que agora é herança de todos e que afeta a todos nós – pode renovar-se a partir e para as margens”; essa tendência, por sua vez, visa à reconceituação dos conceitos centrais da antropologia a partir das realidades etnográficas que ela encontra. Martin Savransky (2017, p. 19, ênfase no original) resume da seguinte forma:

[...] sua tarefa não é mais submeter as realidades não-europeias e o pensamento que é cultivado nelas e a partir delas ao teste do pensamento ocidental moderno. Tão pouco se trata de tentar nivelar o campo de jogo, elevando todos os conceitos ao *status* de *representações*, forçando, assim, outros a participar do jogo moderno da epistemologia. Em vez disso, tal projeto especulativo e decolonial busca submeter o pensamento ocidental moderno ao teste de realidades não-modernas, não-ocidentais, e vivenciar a transformação de nossa imaginação ocidental pelas diferenças radicais, decolonizantes que outras realidades, outros conceitos e outras verdades produzem.

De certo modo, essa abordagem pode ser vista como simplesmente conduzindo à conclusão lógica um dos axiomas mais fundamentais da prática antropológica: de não estudar outras culturas com categorias derivadas das nossas próprias (BOAS, 1889). Isso pode parecer não causar muitos problemas, desde que estejamos lidando com categorias de parentesco, classificação de plantas ou inventário fonológico. Mas o que acontece quando lidamos com os conceitos centrais nos quais a própria prática da antropologia se baseia, incluindo a noção de “cultura”? Qualquer investigação antropológica procede, como Wagner (2010 [1975], p. 10) nos lembra, “‘como se’ houvesse cultura”. No entanto, essa invenção da cultura – possibilitada pela contra-invenção da natureza (WAGNER, 2010 [1975], p. 71), a “grande divisão” de Latour (1994 [1991]) – foi a invenção de uma cultura particular: a europeia. Desprovincializado na forma de um universal humano, o conceito é agora supostamente o que explica as diferenças entre os grupos humanos da Terra do Fogo à Sibéria. Mas, como Wagner (2010 [1975], p. 16) elabora, o estudo da cultura opera em nossos termos ocidentais e corre o risco de “impor nossos próprios preconceitos a outras pessoas. [...] Pois cada vez que tornamos os outros parte de uma ‘realidade’ que nós sozinhos inventamos, [...] nós usamos essas pessoas e seu modo de vida, e os tornamos subservientes a nós mesmos”.

A contraestratégia que Wagner propõe é reconhecer a criatividade e a inventividade fundamentais das pessoas. Em todo o mundo, as pessoas são tão capazes de criar conceitos quanto os teóricos ocidentais. Nosso trabalho como antropólogos é reconhecer esses conceitos em seus próprios termos – e reconhecer que eles podem estar em desacordo, crucialmente, com conceitos correspondentes com os quais estamos familiarizados. Em vez de supor que já sabemos o que “é” cultura e só temos que ir em todo o mundo e documentar instâncias locais dela, devemos perguntar o que a cultura pode ser a partir de perspectivas que não fazem uma distinção radical *a priori* entre natureza e cultura, entre realidade e sua representação, entre humanos e não humanos, ou onde tais distinções são configuradas de uma maneira fundamentalmente diferente. Com isso, o objetivo não é abandonar tal distinção totalmente a favor de uma ontologia não dualista, mas, como Tânia Stolze Lima (1999) coloca, é desenvolver uma “teoria etnográfica da distinção natureza e cultura” – uma teoria fundamentada na realidade etnográfica das pessoas com quem trabalhamos. Se, por exemplo, os Yudjá da Amazônia brasileira com quem Lima vem trabalhando não tomam cultura, linguagem e vida social como aquilo que distingue humanos de não humanos – já que espíritos e animais também têm tais características –, então esse fato etnográfico nos convida a reconsiderar o que cultura, linguagem e vida social podem ser. Não basta dizer que a “cultura” Yudjá é diferente no sentido de que possui diferentes práticas ou crenças ou visões de mundo e afins. Também não lhes faz justiça dizer que os Yudjá “não têm” cultura ou que o conceito de cultura “não se aplica” a eles. Se, nos termos da constituição moderna, consideramos cultura ou linguagem como “o que os humanos têm” e o que nos torna diferentes dos não humanos, levar a sério as reivindicações dos Yudjá inevitavelmente nos força a reconsiderar tanto cultura, como linguagem. Desta forma, a questão não é encontrar ontologias alternativas no sentido de “relatos de tudo o que existe” (LLOYD, 2012, p. 39), mas sim reconhecer diferenças nos tipos de tradução conceitual em que estamos sempre e inevitavelmente engajados.³⁵

Viveiros de Castro (2018 [2004], p. 9) usa a noção de *equivocação* para se referir a um “tipo de disjunção comunicativa onde os interlocutores não falam sobre a mesma coisa, e sabem disto”. Os Yudjá e o antropólogo podem estar usando conceitos traduzíveis como “cultura” ou “humanos”, mas como eles dependem de diferentes pressupostos ontológicos subjacentes sobre o que essas coisas são, eles estão envolvidos em uma equivocação. O ponto de Viveiros de Castro é que tais equivocações são inevitáveis, e não deve ser nosso objetivo torná-las invisíveis, pelo modo como as explicamos no discurso antropológico, mas torná-las explícitas, para “evitar perder de vista a diferença escondida dentro de ‘homônimos’ equivocais entre nossa língua e a língua de outras espécies, já que nós e eles nunca estamos falando das mesmas

35 Isso tem como efeito colateral de se tirar o foco do substantivo “ontologia”, com suas inevitáveis invocações de “mundo” ou “realidade”, e colocá-lo sobre o processo de diferenciação ontológica considerado como devires sempre inacabados (ver abaixo).

coisas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018 [2004], p. 252), como “cultura”, “natureza”, mas também “língua”. Revelar tais diferenças ontológicas implicadas no que a linguagem pode ser é o que o conceito de naturezas linguísticas busca fazer.

3 Naturezas linguísticas e ontologias da linguagem

Para iniciar uma discussão sobre diferenças ontológicas da linguagem, Guilherme Heurich e eu convocamos um grupo de trabalho intitulado “Linguagem na Imaginação Ameríndia” na reunião da American Anthropological Association, de 2016, em Minneapolis. Fomos convidados a submeter os trabalhos apresentados lá como edição especial da revista *Language & Communication* (HEURICH; HAUCK, 2018). Inicialmente enquadrámos nossa discussão como uma investigação sobre diferentes “ontologias da linguagem”, expandindo a conhecida noção de ideologias linguísticas para além de entendimentos estreitos de ideologias como crenças ou representações. No entanto, à medida que avançamos na redação da introdução à edição especial, nos tornamos preocupados com a forma como o termo ontologia estava sendo usado (talvez em demasia) em antropologia, perdendo parte de seu valor analítico. Além disso, o conceito de “ontologia da linguagem” (SMITH, 1987) poderia ser facilmente mal interpretado, como se nosso objetivo fosse estabelecer sua natureza “real”, de forma similar a outros trabalhos que visam encontrar uma alternativa à ontologia ocidental. Com efeito, muitos trabalhos em estudos críticos da linguagem parecem fazer exatamente isso, seja implícita ou explicitamente (ver HALL; WICAKSONO, 2020 e abaixo). Concordamos que precisávamos de um conceito melhor, e Heurich sugeriu “*language natures*” (naturezas de linguagem)³⁶ como uma construção que melhor expressaria nossos objetivos. Mesmo usando um componente central da constituição moderna, “natureza”, o plural “s”, em “naturezas da linguagem” interrompe a associação com uma “natureza da linguagem” singular e, também, dialoga com o multinaturalismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2015 [2009]). Pluralizar “a natureza da linguagem [...] cria uma inquietação conceitual, um desconforto a ser tratado sistematicamente” (HAUCK; HEURICH, 2018, p. 3). Nós elaboramos nosso raciocínio mais detalhadamente na introdução da edição especial mencionada, e especificamos o conceito como “naturezas linguísticas”, com o efeito colateral de nos permitir falar sobre as “naturezas linguísticas de...” diferentes fenômenos comunicativos (ver abaixo).

Apesar das reservas sobre o termo ontologia, reconheço que nos últimos anos uma série de esforços paralelos foram promovidos por pessoas com ideias semelhantes às nossas, e que as enquadram em termos de “ontologias de linguagem”, mas que, de outra forma, estão

³⁶ A esta altura, não estamos fazendo qualquer distinção entre naturezas da linguagem, naturezas de linguagem ou naturezas linguísticas (*natures of language, language natures* ou *linguistic natures*). Ver Woolard (1998) sobre os termos ideologias linguísticas/da linguagem *versus* ideologias de linguagem.

muito alinhadas com nossos objetivos. Por exemplo, Eugenia Demuro e Laura Gurney (2021, p. 3) consideram a introdução de nossa edição especial como seu “ponto de partida ... [mas preferem] usar o termo ‘ontologias da linguagem’ no lugar de ‘naturezas da linguagem’” para sua tipologia tripartite (veja abaixo). Da mesma forma, Pennycook e Makoni (2020, p. 71-74) baseiam-se no nosso trabalho para incorporar a ideia de “múltiplas ontologias de linguagem” em seu repertório de “inovações” para uma renovação da linguística aplicada do Sul Global.

Da perspectiva da antropologia linguística, talvez a formulação mais explícita de um conceito de “ontologias da linguagem” tenha sido a de Jenanne Ferguson (2019) em seu recente livro *Words Like Birds*. Expandindo seu trabalho anterior (FERGUSON, 2016) sobre o espírito da linguagem, *tyl ichichite*, que os falantes de Sakha na Sibéria reconhecem (veja abaixo), Ferguson defende a necessidade de situar os entendimentos da linguagem “em relação a ideias de ser e de existência moldadas culturalmente” (FERGUSON, 2019, p. 6). Paralelamente à trajetória que Heurich e eu seguimos, Ferguson toma o conceito de ideologias linguísticas como ponto de partida, ao mesmo tempo em que reconhece suas limitações. Ela escreve:

Meu problema com a formulação “ideologias da linguagem” é que ela nem sempre vincula essas ideologias às conceituações existenciais e espirituais fundamentais daquilo que os falantes acreditam ser a natureza da existência, ou do que significa ser e atuar com agência no mundo. (FERGUSON, 2019, p. 25).

Muito de acordo com o trabalho recente de Paul Kroskrity (2018, p. 134) sobre “assemblagens de ideologias linguísticas”, que reconhece as ideologias linguísticas “como parte de um complexo maior de crenças e sentimentos relevantes”, Ferguson (2019, p. 97) sugere “ampliar a definição de ideologia linguística para incluir também crenças espirituais ou existenciais sobre o que a linguagem é – e faz.”.

À primeira vista, isso parece ir contra o nosso apelo de “ir além” da noção de crença (HAUCK; HEURICH, 2018, p. 2) e, portanto, seria inadequado para o nosso projeto: definições comuns de ideologias linguísticas como “crenças sobre a linguagem” ainda se baseiam em pressupostos modernistas de um dualismo entre a realidade (linguagem) e sua representação (crenças sobre). No entanto, a ênfase de Ferguson sobre “conceituações espirituais do que os falantes acreditam ser a natureza da existência” também extrapola a conceituação de crença, movendo-a para o reino da ontologia. Ampliar o conceito de ideologias linguísticas para “crenças espirituais ou existenciais”, dessa forma, atinge o mesmo efeito que nossas naturezas linguísticas – e, além disso, implica uma diferenciação ontológica não só de “linguagem”, mas também de “crença”. Um movimento semelhante pode ser encontrado nos esforços de expandir as ideologias linguísticas para ideologias semióticas (KEANE, 2003, 2018; TEDLOCK, 1988).

Como Webb Keane (2018, p. 65-66) coloca, ideologia semiótica refere-se às “suposições subjacentes das pessoas sobre o que conta, ou não conta, como signo”, ligando “as maneiras como as pessoas dão sentido às suas experiências a seus pressupostos sobre que tipos de seres animam o mundo” – sua ontologia.

Em última análise, então, considero tais esforços unidos em seu objetivo de mobilizar tipos de diferença que, até agora, não fomos capazes de capturar dentro de nossos quadros teóricos euro-americanos convencionais; “em vez de tentar pensar *sobre* a diferença, [...] pensar *com* a diferença, o que o pensamento a partir do Sul faz” (SAVRANSKY, 2017, p. 19, grifo do autor).

4 Das múltiplas ontologias de linguagem...

Reiterando, o objetivo não é apresentar uma ontologia (no singular) “alternativa” da linguagem ou da comunicação (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 46) para substituir a ocidental – paralelamente aos esforços da primeira virada ontológica identificada anteriormente. Também não estamos visando a um conjunto finito de ontologias (no plural) de linguagem, para situar um conjunto de naturezas linguísticas dentro de um conjunto de ontologias como “modos de identificação” pré-predicativos de si e do outro (DESCOLA, 2005, 2015 [2006]), contrastando uma natureza linguística “naturalista” com naturezas linguísticas “animistas” ou “totêmicas”, por exemplo. Isso seria em linha com a segunda virada ontológica, a tendência das “ontologias profundas” de Holbraad e Pedersen (2017, p. 55).

Ambos os empreendimentos acima são valiosos. Os esforços críticos revisados na primeira seção, quer os que visam a expandir ou a abandonar noções de linguagem/línguas, assim como as críticas explicitamente ontológicas de linguistas aplicados e integracionistas (por exemplo, HALL; WICAKSONO, 2020; ORMAN, 2013; ORTEGA, 2018) já avançaram muito na desestabilização de pressupostos subjacentes sobre o que linguagem/línguas é/são, dando destaque a alternativas mais inclusivas (por exemplo, GARCÍA; LI, 2014; SABINO, 2018) – ontologias de linguagem “melhores”. O mesmo pode ser dito sobre Kohn (2013, p. 40) que critica antropólogos por “confundir representação e linguagem” e apela à atenção para os processos semióticos para além do humano. O trabalho dele tem o objetivo explícito de provincializar a linguagem não em favor de uma multiplicidade ontológica (de linguagem ou outra qualquer), mas sim em favor de uma ontologia singular, embora “aberta” (ver também PENNYCOOK, 2018).

Da mesma forma, tendo em vista a multiplicidade de ontologias ou modos de identificação como orientações básicas de si e do mundo (DESCOLA 2005, 2015 [2006]), é certamente valiosa uma pesquisa que se esforce por tentar entender como a linguagem se encaixa em tais

esquemas. Ao contrastar “linguagem no naturalismo” com “naturezas da linguagem ameríndias” (HAUCK; HEURICH, 2018, p. 3-5), já colocamos em marcha uma série de reflexões nesse sentido. Não queremos descartar a possibilidade de algumas semelhanças nas naturezas linguísticas de coletivos animistas, por exemplo. Em muitos desses coletivos, podemos observar um contraste de uma “forma generalizada de comunicação pan-espiritual entre almas” com uma “forma física de comunicação intraespecífica através de línguas específicas que dependem dos corpos dos diferentes seres, construídas para modos de comunicação não generalizadas (como conversas diárias entre um grupo de parentes em eventos não-rituais, não-xamanísticos e não-transformacionais)” (HAUCK; HEURICH, 2018, p. 4). Mas, isso não deve ser adotado como um modelo geral para um conjunto finito de apenas duas naturezas linguísticas distintas em coletivos ameríndios (HAUCK, no prelo).

Além disso, também não queremos sugerir que existe uma ontologia singular – seja da linguagem ou mais ampla – do “Ocidente”, que seria radicalmente distinta das ontologias (no plural) do “resto”. A primeira estaria baseada em uma compreensão ostensivamente “falsa” da natureza da linguagem como um domínio autônomo, um objeto, uma faculdade inata ou um operador cognitivo, enquanto em outros lugares as pessoas “corretamente” reconheceriam a linguagem como uma prática, comportamento ou atividade, e línguas como *assemblagens* heterogêneas e híbridas. Ao contrastar as naturezas linguísticas ameríndias com os pressupostos ontológicos do ocidente, “naturalistas”, não pretendemos afirmar que haja apenas uma natureza linguística naturalista singular, pertencente às ontologias naturalistas ocidentais, que se oporia a uma multiplicidade linguístico-natural radical animista ou perspectivista dos coletivos ameríndios. É certo que a constituição da linguagem como reino autônomo, que era parte integrante da separação entre natureza e sociedade na modernidade (BAUMAN; BRIGGS, 2003; LATOUR, 1994 [1991]), teve um impacto duradouro tanto no senso comum ocidental, quanto nas abordagens acadêmicas da linguagem. No entanto, mesmo em coletivos indiscutivelmente naturalistas, como as sociedades euro-americanas contemporâneas, a compreensão do que é a linguagem varia muito na prática e na ideologia, tanto na “popular” quanto na “científica” (ver CANDEA; ALCAYNA-STEVENSON, 2012, para um argumento paralelo). O ponto é reconhecer que existem importantes distinções ontológicas de linguagem tanto internamente a regiões geográficas, como entre elas, mas também dentro e entre coletivos e comunidades.

Em um artigo recente que aborda o nosso trabalho sobre naturezas linguísticas em diálogo com trabalhos de linguística aplicada e educacional, Demuro e Gurney (2021, p. 6-10) delineam três ontologias distintas de linguagem, a saber, linguagem-como-objeto, linguagem-como-prática, e linguagem-como-assemblagem. Eles associam linguagem-como-objeto, principalmente, à conhecida ontologia da linguagem como domínio autônomo ou módulo interno que Bauman e

Briggs mostram remontar ao trabalho de John Locke. Linguagem-como-prática, em contraste, é a ontologia subjacente às abordagens pós-monolíngues e de *linguaging* em linguística aplicada e integracionista (por exemplo, GARCÍA; LI, 2014; ORMAN, 2013; PENNYCOOK; OTSUJI, 2015). Eu argumentaria que também subjaz à maioria dos trabalhos em antropologia linguística. Por fim, a linguagem-como-assemblagem está inserida em abordagens inspiradas em Deleuze e Guattari (1995–1997 [1980]), pós-humanismo crítico, novos materialismos, teoria do afeto, e abordagens ontológicas (ver DELANDA, 2016, especialmente capítulo 2; GURNEY; DEMURO, 2022; PENNYCOOK, 2018). Essas tomam a linguagem “nem como objeto, nem como prática, mas como juntas (pós-cartesianas) que se manifestam entre objeto e prática: práticas emergentes reconcebidas de acordo com as relações entre as partes constituintes de interações (mais-que) linguísticas” (DEMURO; GURNEY, 2021, p. 10).

À luz dessa classificação, podemos ser tentados a associar a ontologia da linguagem-como-objeto apenas a pressupostos distintamente “ocidentais/do norte” ou “naturalistas”. No entanto, Demuro e Gurney também citam trabalhos de Janet Chernela (2018), Harry Walker (2018) e Alan Rumsey (2018) como exemplos não-ocidentais de ontologias de linguagem-como-objeto, embora, como eles reconhecem, os *tipos* de objetos como as línguas emergem nesses casos sejam bastante distintos e não devam ser confundidos com os ocidentais (veja abaixo). Ao contrário, esses casos “exemplificam as múltiplas, complexas e bem difundidas práticas que dão validade ontológica às línguas como entidades estáveis e separáveis, narrados de maneiras diferentes” (DEMURO; GURNEY, 2021, p. 8). Além disso, enquanto a ontologia da linguagem-como-assemblagem pode ser “a menos provável de gerar normas ontológicas específicas e replicáveis” – e, assim, esteja bem adequada para projetos críticos –, os autores são cuidadosos “para evitar apresentá-la [...] como a forma ‘correta’ de ontologizar línguas/*linguaging*” (DEMURO; GURNEY 2021, p. 10). Embora algumas abordagens possam ser mais complexas e abrangentes do que outras, “seria negligente e inconsistente [...] declarar que a ontologia x tem mais validade do que a y ou a z” (DEMURO; GURNEY, 2021, p. 11).

Nesse sentido, tanto a linguagem-como-prática, como a linguagem-como-assemblagem poderiam ser caracterizadas como ontologias ocidentais ou do Norte. Afinal, ambas se originam na tradição intelectual radicada na modernidade euro-americana. Essas duas ontologias são, também, o que Holbraad e Pedersen (2017, p. 46) identificam como ontologias “alternativas”, tentativas de deslocar e reprovincializar a ontologia da linguagem-como-objeto, embora não a favor de uma abertura ontológica a múltiplas naturezas linguísticas, mas sim a favor de uma ontologia aberta, uma ontologia singular, ainda que projetada para ser “aberta” (no sentido de KOHN, 2013, p. 15) a acomodar toda a humanidade e além.

Em vez de uma tipologia de ontologias de linguagem ou naturezas linguísticas, gostaria de sugerir que podemos nos inspirar no trabalho de Susan Gal e Judith Irvine (2019) sobre diferenciação semiótica e reconhecer não apenas múltiplas ontologias de linguagem, mas múltiplos *eixos de diferenciação ontológica linguística*, isto é, múltiplas maneiras pelas quais distinções de natureza linguística emergem localmente. Eixos de diferenciação podem aparecer entre regiões e entre coletivos, mas também pode haver eixos dentro das regiões e dentro dos coletivos.

5 ...A múltiplos eixos de diferenciação ontológica

Gal e Irvine (2019, p. 19) introduzem a noção de eixos de diferenciação como forma de conceituar como contrastes qualitativos entre signos e seus objetos são projetados recursivamente para outros níveis, formando “grandes aglomerados de qualidades pareadas e contrastantes” (p. 118). Seu foco principal está na diferenciação social, nas formas como as diferenças e hierarquias entre os grupos passam a se organizar por meio de processos semióticos. Proponho aqui que possamos produtivamente estender sua noção para capturar como os fenômenos discursivos são ontologicamente diferenciados, isto é, como o contraste linguístico-natural emerge entre diferentes formas discursivas. Importante é lembrar que Gal e Irvine (2019, p. 118) enfatizam que, mesmo os eixos de diferenciação sendo “esquemas totalizantes” que organizam a diferença em vários níveis, pode haver vários eixos que se cruzem ou abarquem um ao outro. No restante deste artigo, discutirei uma série de possíveis eixos de contraste ontológico que têm sido relatados em etnografias, tanto no interior como entre regiões ou coletivos.

Os mapuches do sul do Chile falam duas línguas, o espanhol e o mapudungun, que mantêm uma relação assimétrica entre si. É altamente inapropriado usar o espanhol em certos contextos, sobretudo para rituais específicos que exigem o uso do mapudungun. Magnus Course (2011, 2018) atribui essa assimetria ao entendimento mapuche de que o mapudungun é coextensivo com a força, *newen*, que é constitutiva de todo o ser.

Dizer que a linguagem tem sua própria “força” não é personificá-la ou negar que ela possa servir às intenções do falante, mas antes sugerir que seu excesso ou potencialidade é do mesmo tipo que, ou contínuo com a força essencial da qual todas as coisas são manifestações. (COURSE, 2011, p. 796).

Essa conexão com *newen* é específica do mapudungun e não se aplica ao espanhol da mesma maneira. De fato, enquanto o termo *mapuche* para espanhol é *winkadungun*, a língua dos *winka* (brancos), o termo correspondente para a língua mapuche, *mapudungun*, não é concebido como a língua de um determinado grupo de pessoas, como os mapuches, mas sim

como o *dungun* (língua/fala) de *mapu*, a própria terra. Essa assimetria leva Course a sugerir que pode ser realmente errado pensar em espanhol e mapudungun como “línguas” no sentido comum do termo, como sistemas simbólicos de representação, cada um indiciando valores e identidades diferentes, mas cada um, até certo ponto, como arbitrário e traduzível. Em vez disso, ele sugere que espanhol e mapudungun podem ser ontologicamente não equivalentes, “tipos de coisas fundamentalmente diferentes”, tal que o espanhol é de fato um sistema arbitrário de signos que representam coisas no mundo, enquanto o mapudungun faz parte do próprio mundo, é uma força que excede as intenções e a agência humanas (COURSE, 2018, p. 12). Dentro de um mesmo coletivo, o mapuche, podemos assim reconhecer um eixo de diferenciação ontológica entre mapudungun e espanhol. As duas “línguas” não se juntam em um nível superior como espécimes diferentes do mesmo tipo (linguagem), mas devem ser entendidas como tendo diferentes naturezas linguísticas.

A compreensão de que a linguagem tem uma força ou agência específica não é exclusiva dos mapuches. Os sakhas, na Sibéria, relata Ferguson (2019, p. 22), entendem que “as palavras (especialmente palavras do sakha) têm um poder agentivo muito real no mundo”.

Acredita-se que a linguagem possua uma espécie de espírito guardião (*ichchi*) ou essência espiritual, assim como o possuem um lago, uma árvore ou o fogo. O termo usual é *tyl ichchite*, ou o “*ichchi* da linguagem”. Esse caráter vivaz, ou anímico, da linguagem, por sua vez, implica uma certa relação com o falante; para os Sakha que mantêm essa crença, a linguagem tem tanto seu próprio poder intrínseco, quanto o poder que foi impregnado nela pelo locutor das palavras; agir no mundo por meio da linguagem assume, assim, certas qualidades agentivas. (FERGUSON, 2019, p. 28).

Assim sendo, a linguagem não é apenas uma prática usada pelos seres humanos ou um sistema de referência usado para falar sobre estados de coisas, mas a própria linguagem é um tipo de ser. Semelhantemente ao caso do mapudungun, ela também envolve uma conexão profunda com a terra e outros seres que a habitam como parte de uma “ontologia mais ampla que configura terra, língua, antepassados e criaturas que apreenderiam tal língua como partes de um sistema integral” (FERGUSON, 2019, p. 99).

Temos, portanto, uma compreensão radicalmente diferente do que é a linguagem quando comparada à tradição intelectual ocidental. Mas, esse entendimento se aplica apenas ao sakha? Seria o sakha de natureza linguística diferente de, digamos, o russo ou o inglês? Ou a linguagem em geral é considerada de forma diferente? Eu li a rica etnografia de Ferguson em que ambos seriam verdadeiros. De um lado, os sakhas dizem que “não apenas a língua sakha, mas todas as línguas têm sua própria alma” (FERGUSON, 2016, p. 95). Por outro lado, o poder das

palavras é “especialmente” atribuído às palavras do sakha (FERGUSON, 2019, p. 22, 28). Isso também é verdade para os mapuches. Como Course (2018, p. 13) evidencia, “teoricamente” a relação da língua com a força é aplicável também ao espanhol. No entanto, não há dúvida de que o mapudungun está “mais inserido no fluxo de *newen* do que o espanhol” e a “insistência no uso de mapudungun em certos contextos, é [...] justificada por sua continuidade com o ‘mundo’ (*mapu*), uma relação indexical, em vez de totalmente arbitrária, como a constituída através do espanhol.”. Podemos, assim, estar diante de dois eixos de contraste ontológico que se cruzam. Por um lado, a natureza linguística da linguagem em geral, nessas comunidades, difere consideravelmente das ocidentais; por outro lado, diferentes línguas usadas nessas comunidades também podem ser de naturezas linguísticas diferentes. Suspeito que, na maioria das vezes, encontraremos vários eixos de diferenciação em uma determinada comunidade, e elucidar seus relacionamentos requer uma análise cuidadosa.

Vejamos o caso das naturezas da linguagem como substância, relatadas por uma ampla variedade de comunidades ao redor do mundo. Os dogons, na região do planalto central do Mali, por exemplo, entendem as palavras como sendo fluidos corporais que estão contidos na clavícula. Para serem faladas, elas são aquecidas no fígado e depois evaporam nos pulmões antes de sair pela laringe e boca. Os ouvidos do destinatário, então, as absorvem e as recondensam (CALAME-GRIAULE, 1965, p. 58-74). No entanto, a fala também tem vida própria. Embora seja uma parte dos seres humanos, é também considerada como o “duplo de um ser vivo” (CALAME-GRIAULE, 1965, p. 32) com sua própria força e agência.

Esse entendimento espelha o dos urarinas, na Amazônia peruana, que também consideram a fala uma substância material. Como Walker (2018, p. 16) observa, aqui as palavras podem ter “um maior ou menor grau de materialidade, bem como força ou instrumentalidade, dependendo do contexto.”. É o caso de uma classe particular de cantos chamados *baau*, que são usados para curar crianças que sofrem de danos místicos causados por espíritos e outros não humanos. Para curar uma criança, alguém experiente deve sussurrar palavras em uma tigela de leite materno ou outro líquido, que a criança lactente ingere. Dentro do corpo, as palavras se espalham e “pintam” ou “tingem” o sangue, o que alivia os sintomas. Walker aqui se baseia no trabalho de Emanuele Fabiano (2015), que explica a capacidade dos cantos de entrar no corpo pelo fato de *serem* uma espécie de fluido em si. E as palavras não têm apenas materialidade, mas também uma agência própria que lhes permite ter efeitos materiais no corpo do paciente. Importante é notar, como aponta Walker (2018), que não é necessária a compreensão das palavras pelo paciente, nem as palavras são pensadas para levar uma “mensagem”. Pelo contrário, a força performativa do ritual do cantar é mais como uma ação física. “As palavras são consideradas sujeitas à absorção direta pelo corpo, em vez de interpretação pela mente” (WALKER, 2018, p. 16).

Vemos que, nesses casos, as diferenças sobre o que é a linguagem inevitavelmente se cruzam com outras diferenças ontológicas, e diferentes naturezas linguísticas devem sempre ser entendidas como parte de “assemblagens” maiores (KROSKRITY, 2018, p. 134) de práticas e entendimentos sobre a “natureza da existência” (FERGUSON, 2019, p. 25) que moldam o mundo da vida linguística de uma comunidade particular. Não podemos simplesmente tentar descobrir múltiplas ontologias de linguagem, deixando intacto o restante de nossa metafísica. Do outro lado do globo, em Aotearoa (Nova Zelândia), por exemplo, certa filosofia māori da linguagem sustenta que a “linguagem em suas várias formas – desde o fenômeno geral até as palavras discretas – saturam a totalidade das relações recíprocas no mundo” (MIKA, 2016, p. 166). De acordo com Carl Te Hira Mika (2016, p. 167), “no pensamento māori, um conceito e uma coisa real são igualmente materiais.”. Assim, um desafio ontológico māori ao conceito de linguagem implica, inevitavelmente, um desafio ao conceito de conceito (CORSÍN JIMÉNEZ; WILLERSLEV, 2007).

Um exemplo particularmente marcante da interconectividade das naturezas linguísticas e de entendimentos sobre corpo, identidade e parentesco vem da região do Alto Rio Negro, atravessando a fronteira colombiana e brasileira, especialmente o vale do rio Vaupés. Essa área é bem conhecida por linguistas e antropólogos pelo papel que as línguas desempenham em padrões de casamento (JACKSON, 1983; SORENSEN, 1967). A língua que se fala determina com quem se pode e não se pode casar. Em particular, é o “patrileto” de uma pessoa (CHERNELA, 2018), a língua do clã do pai, que determina a sua identidade. Em vistas das práticas de casamento exogâmico, deve-se, portanto, se casar com alguém que fala uma língua diferente da língua do pai. Isso leva a um sistema no qual a “mãe sempre representa uma tribo diferente e um grupo linguístico diferente” (SORENSEN, 1967, p. 677).

Uma interpretação antropológica linguística clássica desse fenômeno o caracterizaria em termos de indexicalidade. Jean Jackson (1983, p. 165), por exemplo, propôs entender a língua como um “crachá de identidade” que carregava “uma espécie de mensagem”. A forte associação entre o próprio patrileto e o grupo de parentesco decorre do fato de que modos específicos de falar indexam a identidade de um falante – em virtude de sua semelhança com as práticas de fala de outros falantes. No entanto, Chernela (2018) vai além dessa interpretação, a partir de sua etnografia sobre os tukanos/kotirias, um dos grupos da região. Ela sugere que a linguagem não é meramente uma prática, mas sim uma substância corpórea, um componente material da pessoa, que é compartilhado com os parentes paternos. Casar-se com alguém que fala a mesma língua que você é proscrito, não por compartilhar uma prática (falar da mesma forma), mas por compartilhar uma substância.

Note-se que, aqui, temos uma natureza comum, talvez “dominante” (KROSKRITY, 1998) da linguagem como substância corporal que é atribuída a todas as línguas da região, seja o kotiria, o makuna, o bará ou o desana, e que rege seus relacionamentos. Ao contrário da distinção ontológica entre mapudungun e espanhol, essa natureza linguística é compartilhada em toda a região. Ainda assim, mesmo aqui talvez possamos detectar outros eixos de diferenciação ontológica dentro de cada comunidade linguística. Por exemplo, tal como é o caso para os urarinas e muitos outros grupos, Stephen Hugh Jones (2021) sustenta que uma natureza da linguagem como substância vale especialmente no caso de canções e música de flauta. A equivalência destas formas de linguagem com sangue, respiração e alma é amplamente reconhecida. Como ele coloca, “toda linguagem *qua* fala [...] é substância, mas algumas (versões de) linguagem/fala são substância mais do que outras” (comunicação pessoal). Naturezas linguísticas podem vir tanto em tipos como em graus.

Eixos de diferenciação linguístico-natural destacam-se em particular na comparação da fala cotidiana com canções e outras línguas rituais. Com efeito, aqui podemos encontrar algumas características que diferentes comunidades têm em comum. Em primeiro lugar, as formas rituais de comunicação frequentemente realçam a sua materialidade (HEURICH, 2020) e minimizam a referencialidade (GRAHAM, 1986) no desempenho do ritual. Em segundo lugar, muitas vezes essas formas de comunicação ritual estendem a possibilidade de comunicação a não humanos, sejam animais (KOHN, 2013, p. 135-140), seres espirituais (BALL, 2018; LEWY, 2017; OAKDALE, 2018), ou os mortos (HEURICH, 2018a). E, finalmente, tal comunicação permite que o praticante habite diferentes perspectivas simultaneamente, para unir diferentes domínios do cosmos (GRAHAM, 1995; LEWY, 2017; OAKDALE, 2018; TOWNSLEY, 1993). Assim, uma multiplicidade linguístico-natural está intrinsecamente conectada a outras diferenças ontológicas, tanto no sentido de diferentes regimes ontológicos, como no sentido dos diferentes mundos assim revelados.

Finalmente, o modo como as línguas estão conectadas aos não humanos, à terra ou à personalidade pode ter implicações importantes para a pedagogia da linguagem, e sua revitalização e recuperação. De fato, a “natureza descontextualizável da linguagem”, implícita na documentação linguística, que se concentra no desenvolvimento de ortografias e dicionários, contrasta marcadamente com os entendimentos indígenas da linguagem “como conectada essencialmente a lugares e pessoas” (ENNIS, 2021, p. 320). Bernard Perley (2012, p. 146) critica apropriadamente o que ele chama de “línguas zumbis”, isto é, línguas indígenas que só existem em um estado morto-vivo na forma de gravações e artefatos documentais, mas desencarnados e desconectados de sua comunidade de falantes. Levar as diferenças ontológicas a sério significa reconhecer que atividades como escrever ou gravar uma língua (HIGH, 2018) ou salvá-

la em formato digital (HEURICH, 2018b) pode ter consequências de longo alcance para sua natureza linguística (HAUCK, 2018). Como Perley (2011, p. 145) enfatiza, a própria morte de uma língua implica uma mudança ontológica.³⁷ Iniciativas de revitalização precisam levar em conta ontologias da linguagem, não apenas para antecipar disjunções entre diferentes partes interessadas (ENNIS, 2021), mas também porque reconhecer como a linguagem está incorporada em estruturas ontológicas abrangentes pode ajudar a sua valorização e reapropriação (HIGH, 2018). Entre os sakhas, por exemplo, nos currículos escolares, se ensina as crianças sobre a importância de abordar respeitosamente outras pessoas, outros seres e aspectos da natureza em sakha, e de tratar a própria língua sakha com respeito, o que contribuiu para sua vitalidade relativa (FERGUSON, 2019, p. 99; p. 276). Reconhecer diferenças ontológicas pode, assim, ajudar a abrir novos caminhos para “vitalidades alternativas” (PERLEY, 2011).

| Conclusão: a ambivalência inerente da “linguagem”

O que significa pensar em diferenças ontológicas para uma antropologia linguística crítica? Pensar ontologicamente significa antes de tudo um convite à pausa. Longe de definir ontologias de linguagem, o objetivo de chamar a atenção para as naturezas linguísticas e os eixos de diferenciação envolve colocar entre parênteses nossas certezas ontológicas (PEDERSEN, 2020) sobre a linguagem e aprender a ouvir o que os outros têm a dizer. Abandonarmos nossas suposições *a priori* sobre o que a linguagem é e permanecermos abertos à linguagem de outro jeito.

De forma alguma isso implica que precisaríamos rejeitar nosso aparato analítico inteiramente e começar do zero. Reconhecer que a linguagem tem um espírito (FERGUSON, 2016) ou que a linguagem fala (CURSO, 2012) não significa que ela não possa ser usada por falantes humanos para transmitir uma mensagem. Mesmo como um ser por direito próprio, a linguagem pode servir como um meio de expressão para as intenções de outros seres, como falantes humanos. De fato, pessoas em todos os lugares recorrem a recursos fornecidos por outros na construção de significado. Alguém usar recursos linguísticos e agência de outrem para transmitir uma mensagem é algo que também podemos observar em contextos familiares ao antropólogo euro-americano, por exemplo, quando um homem com afasia grave usa palavras, memórias e copresença de seus familiares para contar uma história (GOODWIN, 2004). Não há nada particularmente “mágico” nisso. O ponto é não fazer suposições *a priori* sobre o *status* ontológico, sobre a agência, subjetividade ou materialidade dos “recursos” linguísticos e humanos envolvidos.

³⁷ Reconheço que o conceito de Perley de “estados ontológicos” distintos da linguagem como viva ou extinta difere das maneiras como tenho usado o conceito de ontologia neste artigo. No entanto, entendo que seu apelo para o reconhecimento de vitalidades alternativas e emergentes está muito de acordo com os objetivos que articulei aqui.

Como mencionado acima, Peirce tem sido tão atraente para os antropólogos – linguistas, em especial, porque ele permaneceu agnóstico sobre o que é linguagem (BENVENISTE, 1969). A semiótica peirciana não impõe “uma divisão ontológica entre pensamento ou linguagem e realidade” (BALL, 2014, p. 153). Ela é “altamente ontologicamente flexível” (CHUMLEY, 2017, p. S4) e não nos obriga a estabelecer quaisquer compromissos ontológicos sobre o que “linguagem” ou “fala” podem realmente ser. Como Keane (2018, p. 83) enfatiza, “não há, em princípio, um fundamento determinante para um signo”, isto é, não há um ponto de vista privilegiado a partir do qual o observador externo seria capaz de julgar qual interpretação de uma relação entre signo e objeto seria verdadeira ou falsa, uma questão a ser deixada para “as paisagens mais caóticas ao ar livre da etnografia” (KEANE, 2018, p. 65; ver também SILVERSTEIN, 1998, p. 124). Assim, há uma série de esforços recentes para conceituar questões sobre a eficácia ritual da linguagem ou de sua materialidade em termos semióticos (BALL, 2014; CAVANAUGH; SHANKAR, 2017; CHUMLEY, 2017; CHUMLEY; HARKNESS, 2013; KEANE, 2003; 2018; MANNING; MENELEY, 2008).

Na seção anterior, comparei os entendimentos da linguagem como sendo consubstancial a seus falantes – tais como os encontrados ao longo do rio Vaupés – com a afirmação de que a língua (meramente) indexa a identidade dos falantes. Mas, mesmo Chernela (2018, p. 30) usa essa formulação ao escrever que a língua da região do Alto Rio Negro é “um índice de pertencimento ao grupo” – embora com o qualificador importante de “refletir uma teoria da natureza da linguagem e do ser”. Não há nada de errado com essa formulação, desde que reconheçamos que estamos usando o conceito de indexicalidade de duas maneiras muito diferentes. Como Constantine Nakassis (2018) argumenta, há uma ambivalência inerente ao conceito de indexicalidade, que simultaneamente sinaliza imediatismo, (co-)presença e relações existenciais, bem como mediação e representação. É uma virtude das ambivalências de conceitos semióticos, como indexicalidade, que eles possam ser mobilizados para explicar uma vasta gama de fenômenos muito diferentes, desde um registro de fala particular, até os movimentos de um macaco-barrigudo nas copas das árvores (KOHN, 2013, p. 30-38). A questão é que a facilidade com que usamos tais conceitos nos traz o risco de negligenciarmos dimensões cruciais dos fenômenos etnográficos que estamos estudando.

Não é errado dizer que um menino kotiria de uma aldeia do rio Vaupés “indexa sua identidade” falando kotiria. Mas, isso não deve nos levar a acreditar que podemos entendê-lo exatamente da mesma forma como entendemos o uso de um estilo particular por uma garota *nerd* californiana (BUCHOLTZ, 1999). As naturezas linguísticas subjacentes dos fenômenos em questão são diferentes, mesmo que nossas ferramentas descritivas nos permitam falar sobre eles de maneiras semelhantes. As falas na Califórnia e na região do Alto Rio Negro podem ter naturezas linguísticas diferentes.

Uma investigação sobre as naturezas linguísticas exige, portanto, que permaneçamos abertos à transformação de outros conceitos. Nakassis (2018, p. 292) sugere que devemos considerar a ambivalência da indexicalidade como uma “oportunidade e convite, um local para refinamento teórico-analítico e produtividade”:

Em vez de assumir que sabemos o que é indexicalidade para mostrar como a presença se realiza, como pode uma abertura nossa para a questão da presença – em toda a sua complexidade etnográfica — reformular nossa conceituação e, portanto, nosso uso analítico de indexicalidade? (NAKASSIS, 2018, p. 291).

Como fenômeno indexical, a linguagem é inerentemente ambivalente. Como analistas, devemos interpretar essa ambivalência como convite a permanecer abertos a modos de ser de outro jeito da linguagem. Com os mãoris, devemos “permanecer abertos à influência da linguagem como um fenômeno, preenchido por entidades, que pode decidir revelar diferentes facetas de si mesmo ao seu capricho, e estar preparados para a incerteza presente nessa revelação” (MIKA, 2016, p. 173). Isso também significa reconhecer as “limitações sobre o que podemos dizer definitivamente sobre a linguagem” (MIKA, 2016, p. 174). E se você estiver se perguntando agora o que eu quero dizer com a palavra “linguagem” ... sei que terei alcançado meu objetivo.

I Agradecimentos

Este artigo se baseia em uma palestra proferida no “Critical Language Research Workshop”, organizado por Rosaleen Howard na Universidade de Newcastle, em 25 de outubro de 2019. A primeira versão estendida do artigo foi divulgada na ocasião da mesa-redonda “Language Imperfect” na Conferência da Society of Linguistic Anthropology, de 2022, em Boulder, Colorado, EUA, em 9 de abril de 2022, que coorganizei com Jenanne Ferguson. Agradeço aos participantes de ambos os eventos pelas discussões estimulantes.

Versões anteriores do artigo atual se beneficiaram com as leituras atentas de Guilherme Heurich, com quem muitas das ideias que estou elaborando aqui foram inicialmente desenvolvidas; Laurie Graham; Nicco La Mattina; Teruko Mitsuhashi; e Sonia Das. Sou inteiramente responsável por todas e quaisquer deficiências. Agradeço o financiamento da Academia Britânica que me apoiou através da bolsa Newton International em LSE, período em que este texto foi escrito. Finalmente, estendo meus sinceros agradecimentos a Cristine Severo e Marcelo Buzato por incluir o meu capítulo no presente volume em português, e a Marcelo em particular por sua excelente tradução.

| Referências

- BALL, C. On Dialectization. *Journal of Linguistic Anthropology*, v. 24, n. 2, p. 151-173, 2014.
- BALL, C. *Exchanging Words: Language, Ritual, and Relationality in Brazil's Xingu Indigenous Park*. Santa Fe, NM: University of New Mexico Press, 2018.
- BAUMAN, R.; BRIGGS, C. L. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.
- BECKER, A. L. Language and Languaging. *Language & Communication*, v. 11, n. 1, p. 33-35, 1991.
- BENVENISTE, É. Sémiologie de la langue. *Semiotica*, v. 1, n. 1, 2, p. 1-12, p. 127-135, 1969.
- BERWICK, R. C.; CHOMSKY, N. *Why Only Us: Language and Evolution*. Cambridge, MA: MIT Press, 2016.
- BLASER, M. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, v. 54, n. 5, p. 547-568, 2013.
- BLOMMAERT, J.; BACKUS, A. Superdiverse Repertoires and the Individual. In: DE SAINT-GEORGES, I.; WEBER, J-J. (Trad.). *Multilingualism and Multimodality: Current Challenges for Educational Studies*. Rotterdam, Netherlands: Sense Publishers, 2013. p. 11-32.
- BOAS, F. On Alternating Sounds. *American Anthropologist*, v. 2, n. 1, p. 47-54, 1889.
- BOURDIEU, P. *O senso prático*. Tradução M. Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes, 2009 [1980].
- BUCHOLTZ, M. 'Why Be Normal?': Language and Identity Practices in a Community of Nerd Girls. *Language in Society*, v. 28, n. 2, p. 203-223, 1999.
- CALAME-GRIAULE, G. *Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon*. Paris: Gallimard, 1965.
- CANDEA, M.; ALCAYNA-STEVENSON, L. Internal Others: Ethnographies of Naturalism. *The Cambridge Journal of Anthropology*, v. 30, n. 2, p. 36-47, 2012.
- CAVANAUGH, J. R.; SHANKAR, S. (org.). *Language and Materiality: Ethnographic and Theoretical Explorations*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017.
- CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

- CHERNELA, J. M. Language in an Ontological Register: Embodied Speech in the Northwest Amazon of Colombia and Brazil. *Language & Communication*, v. 63, p. 23-32, 2018.
- CHUMLEY, L. Qualia and Ontology: Language, Semiotics, and Materiality; an Introduction. *Signs and Society*, v. 5, n. S1, p. S1–20, 2017.
- CHUMLEY, L.; HARKNESS, N. Introduction: QUALIA. *Anthropological Theory*, v. 13, n. 1/2, p. 3-11, 2013.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol I. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- CORSÍN JIMÉNEZ, A.; WILLERSLEV, R. An Anthropological Concept of the Concept: Reversibility Among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 13, n. 3, p. 527-544, 2007.
- COSTA, J.; DE KORNE, H.; LANE, P. Standardizing Minority Languages: Reinventing Peripheral Languages in the 21st Century. In: LANE, P.; COSTA, J.; DE KORNE, H. (org.). *Standardizing Minority Languages: Competing Ideologies of Authority and Authenticity in the Global Periphery*. New York: Routledge, 2018. p. 1-23.
- COURSE, M. Of Words and Fog: Linguistic Relativity and Amerindian Ontology. *Anthropological Theory*, v. 10, n. 3, p. 247-263, 2010.
- COURSE, M. O nascimento da palavra: linguagem, força e autoridade ritual mapuche. Tradução F. F. L. B. Viana. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, p. 781-827, 2011.
- COURSE, M. Words Beyond Meaning in Mapuche Language Ideology. *Language & Communication*, v. 63, p. 9-14, 2018.
- CUSICANQUI, S. R. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2010.
- DE LA CADENA, M. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.
- DE LA CADENA, M. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.
- DE LA CADENA, M.; BLASER, M. *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.

- DE LANDA, M. *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995-1997 [1980].
- DEMURO, E.; GURNEY, L. Languages/Languaging as World-Making: The Ontological Bases of Language. *Language Sciences*, v. 83, p. 101-307, 2021.
- DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DESCOLA, P. Além de natureza e cultura. Tradução B. Ribeiro. *Tessituras*, v. 3, n. 1, p. 7-33, 2015 [2006].
- DURANTI, A. *Linguistic Anthropology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.
- ENFIELD, N. J. Areal Linguistics and Mainland Southeast Asia. *Annual Review of Anthropology*, v. 34, n. 1, p. 181-206, 2005.
- ENNIS, G. Linguistic Natures: Method, Media, and Language Reclamation in the Ecuadorian Amazon. *Journal of Linguistic Anthropology*, v. 30, n. 3, p. 304-325, 2021.
- EVENS, T. M. S. *Anthropology as Ethics: Nondualism and the Conduct of Sacrifice*. New York: Berghahn Books, 2009.
- FABIANO, E. 'Le corps mange, tout comme la pensée soigne': Construction des corps et techniques de contamination dans la pratique chamanique urarina. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2015.
- FERGUSON, J. Language Has a Spirit: Sakha (Yakut) Language Ideologies and Aesthetics of Sustenance. *Arctic Anthropology*, v. 53, n. 1, p. 95-111, 2016.
- FERGUSON, J. *Words Like Birds: Sakha Language Discourses and Practices in the City*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2019.
- GAL, S.; IRVINE, J. T. *Signs of Difference: Language and Ideology in Social Life*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2019.
- GARCÍA, O.; LI WEI. *Translanguaging: Language, Bilingualism and Education*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- GOODWIN, C. A Competent Speaker Who Can't Speak: The Social Life of Aphasia. *Journal of Linguistic Anthropology*, v. 14, n. 2, p. 151-170, 2004.

GOODWIN, C. Multimodalidade na interação humana (Multimodality in Human Interaction). *Calidoscópio*, v. 8, n. 2, p. 85-98, 2010.

GRAHAM, L. R. Three Modes of Shavante Vocal Expression: Wailing, Collective Singing, and Political Oratory. In: SHERZER, J.; URBAN, G. (org.). *Native South American Discourse*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1986. p. 83-118.

GRAHAM, L. R. *Performing Dreams: Discourses of Immortality Among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press, 1995.

GRAHAM, L. R. How Should an Indian Speak? Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere. In: WARREN, K. B.; JACKSON, J. (org.). *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2002. p. 181-228.

GUMPERZ, J. J. Linguistic and Social Interaction in Two Communities. *American Anthropologist*, v. 66, n. 6, p. 137-153, 1964.

GURNEY, L.; DEMURO, E. Tracing New Ground, from Language to Languaging, and from Languaging to Assemblages: Rethinking Languaging Through the Multilingual and Ontological Turns. *International Journal of Multilingualism*, v. 19, n. 3, p. 305-324, 2022.

HALL, C. J.; WICAKSONO, R. *Ontologies of English: Conceptualising the Language for Learning, Teaching, and Assessment*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2020.

HAUCK, J. D. *Making Language: The Ideological and Interactional Constitution of Language in an Indigenous Aché Community in Eastern Paraguay*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Linguística) - University of California, Los Angeles, 2016.

HAUCK, J. D. The Origin of Language Among the Aché. *Language & Communication*, v. 63, p. 76-88, 2018.

HAUCK, J. D. Language Evolution. In: STANLAW, J. *International Encyclopedia of Linguistic Anthropology*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2021. p. 853-875.

HAUCK, J. D. On the Ontological Diversity of Language in Indigenous South America. In: BARRETT, C.; QUINTANILLA, P.; FABIANO, E.; MACHERY, E. *Southern Epistemologies: Knowledge, Wisdom and Understanding in the Andes and Western Amazon*. Chicago: HAU Books (no prelo).

- HAUCK, J. D.; HEURICH, G. O. Language in the Amerindian Imagination: An Inquiry into Linguistic Natures. *Language & Communication*, v. 63, p. 1-8, 2018.
- HAUCK, J. D.; MITSUHARA, T. D. Mixing, Switching, and Linguaging in Interaction. In: DURANTI, A.; GEORGE, R.; CONLEY-RINER, R. (org.). *New Companion to Linguistic Anthropology*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2023. p. 86-106.
- HAUSER, M. D.; CHOMSKY, N.; FITCH, T. W. The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve? *Science*, v. 298, n. 5598, p. 1569-1579, 2002.
- HEATH, J. *The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.
- HERYANTO, A. The Making of Language: Developmentalism in Indonesia. *Prisma: The Indonesian Indicator*, v. 50, p. 40-53, 1990.
- HEURICH, G. O. Reporting, Capturing and Voicing Speech Amongst the Araweté. *Language & Communication*, v. 63, p. 49-56, 2018a.
- HEURICH, G. O. The Shaman and the Flash Drive. In: PACE, R. (org.). *From Filmmaker Warriors to Flash Drive Shamans: Indigenous Media Production and Engagement in Latin America*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2018b. p. 148-157.
- HEURICH, G. O. Broken Words, Furious Wasps: How Should We Translate the Sonic Materiality of Araweté Ritual Singing? *Journal de La Société des Américanistes*, v. 106, n. 1, p. 105-126, 2020.
- HEURICH, G. O.; HAUCK, J. D. Language in the Amerindian Imagination. *Language & Communication*, v. 63 (Special issue), 2018.
- HIGH, C. Bodies That Speak: Languages of Differentiation and Becoming in Amazonia. *Language & Communication*, v. 63, p. 65-75, 2018.
- HOLBRAAD, M.; PEDERSEN, M. A. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017.
- HORTA, A. The Other's Tongue: Place, Perspective, and the Desire to Speak Portuguese Among the People of the Xingu Indigenous Territory. Tradução de M. Carey. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 26, n. 2, p. 256-275, 2021.
- HUGH-JONES, S. Monteverdi's Unruly Women and Their Amazonian Sisters. *Interdisciplinary Science Reviews*, v. 46, n. 3, p. 405-425, 2021.

INGOLD, T. Speech, Writing and the Modern Origins of 'Language Origins'. *In*: INGOLD, T. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000. p. 392-405.

INGOLD, T. One World Anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 1-2, p. 158-171, 2018.

JACKSON, J. E. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.

KEANE, W. Semiotics and the Social Analysis of Material Things. *Language & Communication*, v. 23, n. 3-4, p. 409-425, 2003.

KEANE, W. On Multiple Ontologies and the Temporality of Things. *Material World Blog*, 2009. Disponível em: <http://www.materialworldblog.com/2009/07/on-multiple-ontologies-and-the-temporality-of-things/>. Acesso em: 25 maio 2023.

KEANE, W. Ontologies, Anthropologists, and Ethical Life. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 3, n. 1, p. 186-191, 2013.

KEANE, W. On Semiotic Ideology. *Signs and Society*, v. 6, n. 1, p. 64-87, 2018.

KOHN, E. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavra de um xamã yanomami*. Tradução B. Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [2010].

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

KROSKRITY, P. V. Arizona Tewa Kiva Speech as a Manifestation of a Dominant Language Ideology. *In*: SCHIEFFELIN, B. B.; WOOLARD, K. A.; KROSKRITY, P. (org.). *Language Ideologies: Practice and Theory*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1998. p. 103-122.

KROSKRITY, P. V. On Recognizing Persistence in the Indigenous Language Ideologies of Multilingualism in Two Native American Communities. *Language & Communication*, v. 62, n. B, p. 133-144, 2018.

KROSKRITY, P. V. Language Ideologies and Social Identities. *In*: VÖLKELE, S.; NASSENSTEIN, N. (org.). *Approaches to Language and Culture*. Berlin: Walter de Gruyter, 2022. p. 101-125.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994 [1991].

LEWY, M. About Indigenous Perspectivism, Indigenous Sonorism and the Audible Stance: Approach to a Symmetrical Auditory Anthropology. *El Oído Pensante*, v. 5, n. 2, p. 1-22, 2017.

LIEBERMAN, P. *Human Language and Our Reptilian Brain: The Subcortical Bases of Speech, Syntax, and Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

LIMA, T. S. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 40, p. 43-52, 1999.

LLOYD, G. E. R. *Being, Humanity, and Understanding: Studies in Ancient and Modern Societies*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2012.

MAKONI, S.; PENNYCOOK, A. Disinventing and Reconstituting Languages. In: MAKONI, S.; PENNYCOOK, A. (org.). *Disinventing and Reconstituting Languages*. Clevedon, UK: Multilingual Matters, 2007. p. 1-41.

MAKONI, S.; PENNYCOOK, A. Desinventando e (re)constituindo línguas. Tradução Cristine G. Severo. *Working Papers em Linguística*, v. 16, n. 2, p. 9-34, 2015 [2005].

MAKONI, S.; VERITY, D.; KAIPER-MARQUEZ, A. (org.). *Integrational Linguistics and Philosophy of Language in the Global South*. London: Routledge, 2021.

MANNHEIM, B. Ontological Foundations for Inka Archaeology. In: LOZADA, M. C.; TANTALEÁN, H. (org.). *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 2019. p. 240-270.

MANNING, P.; MENELEY, A. Material Objects in Cosmological Worlds: An Introduction. *Ethnos*, v. 73, n. 3, p. 285-302, 2008.

MEEK, B. A. *We Are Our Language: An Ethnography of Language Revitalization in a Northern Athabaskan Community*. Tucson: University of Arizona Press, 2012.

MENEZES DE SOUZA, L. M. T. Diversidade epistêmica, a razão indolente e a tradução ética em contextos pós-coloniais: o caso da política educacional indígena no Brasil (Epistemic Diversity, Lazy Reason and Ethical Translation in Post-Colonial Contexts: The Case of Indigenous Educational Policy in Brazil). *Interfaces Brasil/Canadá*, v. 14, n. 2, p. 36-60, 2004.

MIKA, C. T. H. Worlded Object and Its Presentation: A Māori Philosophy of Language. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, v. 12, n. 2, p. 165-176, 2016.

- MUEHLMANN, S. 'Spread Your Ass Cheeks': And Other Things That Should Not Be Said in Indigenous Languages. *American Ethnologist*, v. 35, n. 1, p. 34-48, 2008.
- NAKASSIS, C. V. Indexicality's Ambivalent Ground. *Signs and Society*, v. 6, n. 1, p. 281-304, 2018.
- OAKDALE, S. Speaking Through Animals: Kawaiwete Shamanism and Metalingual Play. *Language & Communication*, v. 63, p. 57-64, 2018.
- ORMAN, J. New Lingualisms, Same Old Codes. *Language Sciences*, v. 37, p. 90-98, 2013.
- ORTEGA, L. Ontologies of Language, Second Language Acquisition, and World Englishes. *World Englishes*, v. 37, n. 1, p. 64-79, 2018.
- PABLÉ, A. Three Critical Perspectives on the Ontology of Language. In: MAKONI, S.; VERITY, D.; KAIPER-MARQUEZ, A. (org.). *Integrational Linguistics and Philosophy of Language in the Global South*. London: Routledge, 2021. p. 30-47.
- PEDERSEN, M. A. Anthropological Epochés: Phenomenology and the Ontological Turn. *Philosophy of the Social Sciences*, v. 50, n. 6, p. 610-646, 2020.
- PEIRCE, C. S. *Peirce on Signs: Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce*. HOOPES, J. (org.). Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991.
- PENNYCOOK, A. *Posthumanist Applied Linguistics*. London & New York: Routledge, 2018.
- PENNYCOOK, A.; MAKONI, S. *Innovations and Challenges in Applied Linguistics from the Global South*. London: Routledge, 2020.
- PENNYCOOK, A.; OTSUJI, E. *Metrolingualism: Language in the City*. London: Routledge, 2015.
- PERLEY, B. C. *Defying Maliseet Language Death: Emergent Vitalities of Language, Culture, and Identity in Eastern Canada*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2011.
- PERLEY, B. Zombie Linguistics: Experts, Endangered Languages and the Curse of Undead Voices. *Anthropological Forum*, v. 22, n. 2, p. 133-149, 2012.
- ROSA, J.; FLORES, N. Unsettling Race and Language: Toward a Raciolinguistic Perspective. *Language in Society*, v. 46, n. 5, p. 621-647, 2017.
- RUMSEY, A. The Sociocultural Dynamics of Indigenous Multilingualism in Northwestern Australia. *Language & Communication*, v. 62, n. B, p. 91-101, 2018.

SABINO, R. *Languaging Without Languages: Beyond Metro-, Multi-, Poly-, Pluri- and Translanguaging*. Leiden, Netherlands: Brill, 2018.

SAVRANSKY, M. A Decolonial Imagination: Sociology, Anthropology and the Politics of Reality. *Sociology*, v. 51, n. 1, p. 11-26, 2017.

SCOTT, M. W. *The Severed Snake: Matrilineages, Making Place, and a Melanesian Christianity in Southeast Solomon Islands*. Durham, NC: Carolina Academic Press, 2007.

SEVERO, C. G.; MAKONI, S. Integrationism and the Global South: Songs as Epistemic Frameworks. In: MAKONI, S.; VERITY, D. P.; KAIPER-MARQUEZ, A. (org.). *Integrational Linguistics and Philosophy of Language in the Global South*. London: Routledge, 2021. p. 156-169.

SILVERSTEIN, M. Monoglot 'Standard' in America: Standardization and Metaphors of Linguistic Hegemony. In: BRENNEIS, D.; RONALD MACAULAY, R. (org.). *The Matrix of Language: Contemporary Linguistic Anthropology*. Boulder, CO: Westview Press, 1996. p. 284-306.

SILVERSTEIN, M. The Uses and Utility of Ideology: A Commentary. In: SCHIEFFELIN, B. B.; WOOLARD, K. A.; KROSKRITY, P. V. (org.). *Language Ideologies: Practice and Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 123-145.

SMITH, B. Husserl, Language, and the Ontology of the Act. In: BUZZETTI, D.; FERRIANI, M. (org.). *Speculative Grammar, Universal Grammar, and Philosophical Analysis of Language*. Amsterdam: John Benjamins, 1987. p. 205-227.

SORENSEN, A. P. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist*, v. 69, n. 6, p. 670-684, 1967.

STRATHERN, M. *O Gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanêsia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006 [1988].

STREECK, J.; GOODWIN, C.; LEBARON, C. (org.). *Embodied Interaction: Language and Body in the Material World*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.

TEDLOCK, D. Mayan Linguistic Ideology. In: KROSKRITY, P. V. (org.). *On the Ethnography of Communication: The Legacy of Sapir; Essays in Honor of Harry Hoijer 1984*. Los Angeles: University of California, Los Angeles, Department of Anthropology, 1988. p. 55-108.

TOWNSLEY, G. Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. *L'Homme*, v. 33, n. 126/128, p. 449-468, 1993.

URCIUOLI, B. Language and Borders. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, n. 1, p. 525-546, 1995.

VILAÇA, A. *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. Tradução D. Rodgers. Berkeley: University of California Press, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada. Tradução M. G. Camargo e R. Amaro. *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2018 [2004].

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015 [2009].

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. Tradução M. Coelho de Souza e A. Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].

WALKER, H. On Logophagy and Truth: Interpretation Through Incorporation Among Peruvian Urarina. *Language & Communication*, v. 63, p. 15-22, 2018.

WOOLARD, K. A. Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry. In: SCHIEFFELIN, B. B.; WOOLARD, K. A.; KROSKRITY, P. (org.). *Language Ideologies: Practice and Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 3-47.

CAPÍTULO 3

Prolegômenos a uma análise neomaterialista dos discursos

Atilio Butturi Junior

UFSC

Nathalia Müller Camozzato

UFSC

[...] uma sociedade se define por seus amálgamas e não por suas ferramentas.

Deleuze e Guattari (1995, s.p.)

| Introdução

Nosso capítulo começa com alguns enunciados, alguns corpos e algumas coisas. Então, vejamos: Foucault, em *A vontade de saber* (2009a [1976]) coloca em xeque a “hipótese repressiva” e apresenta um “sexo falante”. Para isso, lança mão de um livro de Diderot, *Jóias Indiscretas* (1988? [1748]) e de uma tecnologia de extração da verdade: um anel que, aproximado das mulheres, faria suas vaginas (as “jóias”) falarem. O livro de Diderot trata de uma espécie de transbordamento dos excessos da corte de *Luís XV* e de sua favorita, *madame Pompadour*, devidamente retratados na alteridade do Congo e de seus gênios. É nesse transbordamento que *A vontade de saber* sustenta a tese de que, sobre o sexo, há uma injunção de dizer. Notemos, porém: se há um dizer, o que se estabelece é a marca daquilo que, coisa, produz efeitos para além da linguagem.

Vamos adiante e tomemos a chamada a *monkeypox*, essa promessa de nova pandemia ainda em curso. Observemo-la segundo a rede usada por Bruno Latour (1994) na abertura de seu *Jamais Fomos Modernos* e sua reinscrição da aids. A *varíola dos macacos*, assim como a aids, não poderia ser circunscrita a uma problema de discurso ou de linguagem, nem tampouco à ordem da ciência ou do político, porque se estabelece nos vértices: é um problema gendrado, porque retoma a produção de exceção voltada aos homossexuais; é um problema de distribuição dos recursos e da desigualdade, já que acomete a África desde os anos 1970 sem que ninguém fale disso; é um problema antropocênico, de invasão e destruição causadas pelo homem – até encontrar as zoonoses; é um problema da biologia e da agência do próprio vírus, que tem se transformado – na Nicarágua, em 2019, passou a ser descrito em órgãos genitais – há poucas semanas, os ingleses encontraram em cachorros e em suas áreas genitais.

Terceira escolha desta introdução: o texto de Agamben (1995), *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, e seu debate sobre a invenção da língua saussureana. O italiano define a biopolítica como uma forma de exclusão inclusiva. Se a soberania é aquilo que produz exceção, conforme a definição de Carl Schmitt, ela tem como consequência a exclusão de certas vidas do ordenamento jurídico ao torná-las matáveis, ainda que incluídas em uma série de práticas, discursos e tecnologias (sobre elas estão em funcionamento leis, prisões, saberes). A invenção da língua teria o mesmo funcionamento, pois uma língua só existe na condição de excluir o referente, as coisas do mundo, desde que esse mesmo referente esteja incluído como um fantasma, uma rasura, um fracasso estrutural. Como na soberania, o funcionamento

por exceção e por inclusão exclusiva³⁸ é o próprio da estrutura do campo de concentração e próprio do funcionamento da língua científica.

Como sabemos desde a década de sessenta do século XX, com Pêcheux, a própria teoria do discurso é um esforço para colocar em xeque as estruturas e fazer alguma materialidade aparecer como condição de produção da linguagem. Sabemos, também, que era justamente de um apartamento em relação à língua que Foucault (2012 [1969]) partia para pensar a sua arqueologia dos discursos – e o próprio conceito de enunciado. Todavia, esses três excertos de que aqui nos valem sustentam, acreditamos, um mal-estar em relação ao que o *discurso* não consegue explicar de modo satisfatório: o anel, a vagina, o vírus, o referente perdido. Diremos, aqui: um fracasso em desfazer certo humanismo e sua diferenciação entre a linguagem e o grito, entre os homens e as coisas, entre os que têm agência e aqueles e aquelas que apenas funcionam como instrumento ou ferramenta (BUTTURI JUNIOR, 2019).

É esse nó que pretendemos, aqui, observar, como analistas do discurso – portanto, de uma topologia epistemológica específica. Na Linguística mais recente, o problema que levantamos, da urgência de incluir as coisas do mundo e de reformular a relação entre humanos e não humanos, tem recebido atenção de pelo menos três correntes, a saber: a ACD de Fairclough (2016) e seu debate como o realismo crítico; o trabalho de Pennycook (2018), desde o seu *Posthumanist Applied Linguistics*; os estudos sobre a ecologia do discurso digital de Paveau (2017). No Brasil, essa problematização ganha corpo sobretudo no trabalho de Marcelo Buzato (2019)³⁹ dedicado ao Pós-Humano.

Certamente, aqui nos valem dessas leituras anteriores, mas nosso esforço é de traçar os *prolegômenos de uma análise neomaterialista dos discursos*, tendo a arqueogenealogia como ponto de partida necessário. Nossas discussões partem do que temos feito desde Butturi Junior (2019) e o conceito de *tecnobiodiscursivo* de Camozzato (2022) e o conceito de *biotecnovoz*. Ainda que suscitando algum paroxismo, nossa *intentona* se constrói em três pilares. O primeiro, de trazer à tona a relação entre a linguagem e as coisas, naquilo que a linguagem e as coisas têm de agência, tomada aqui no sentido amplo, como uma capacidade de produzir ações e de se associar com outros agentes – capacidade mais ou menos ativa, mas distribuída, em condições específicas, entre humanos e não humanos. O segundo, de inventariar possibilidades de descrever, a partir dessa agência constitutiva, efeitos de sentido-coisa. O terceiro, de perscrutar essas associações segundo a ordem de dispositivos de exceção e de governamentalidade biopolítica, o que equivale a pensar um dispositivo analítico voltado a

38 “Chamemos relação de exceção a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através da exclusão” (AGAMBEN, 2010 [1995], p. 10).

39 *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 58, n. 2, p. 478-495, 2019: O pós-humano é agora: pós-humanismo, ação e significação. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/issue/view/1590>. Acesso em: 13 jun. 2023.

questionar a distribuição desigual das inteligibilidades sobre o que vive, o que morre e, aqui, o que é capaz de agência (BUTLER, 2019, 2016, 2014; CAMOZZATO, 2022; BUTTURI JUNIOR; CAMOZZATO, 2021).

Para apresentar essa proposição, na forma de prolegômenos, este capítulo está assim organizado: na seção inicial, pensamos o acontecimento materialista do discurso e seus limites em relação à exterioridade; depois, pensamos alguns “modelos” de pensamento que colocam a materialidade em foco e estabelecem condições ético-políticas para pensar associações e compósitos numa análise neomaterialista. Por fim, damos indicações gerais sobre as prescrições de prudência que elencamos no texto, numa conclusão ainda em aberto.

Voltemo-nos, pois, a essas palavras e a essas coisas: “[a] tarefa é inventar abstrações melhores” (HARAWAY, 2021).

1 A matéria e os limites da linguagem

Thomas Lemke (2016) discutiu o conceito de materialidade e os modos pelos quais ele poderia ser pensado nas problematizações éticas e políticas acerca da vida, na forma da biopolítica. Para o autor, haveria duas categorias distintas de materialismo: o primeiro, ocupado com uma leitura marxiana que dizia respeito às condições materiais de produção de uma Bioeconomia e diria respeito às estratégias dos dispositivos de governo de calcular e gerir a vida como um ativo – daí, por exemplo, os esforços da legislação da União Europeia a que o autor faz referência ou as pesquisas que se voltam para o problema do *Big Pharma* ou da distribuição desigual dos medicamentos.

Ainda que encontre lastro em Foucault, o que Lemke (2016) faz notar é que está à espreita, como uma estratégia ainda mais profícua, a assunção do *material turn*, da nova guinada materialista que, ao invés de tomar a matéria como inerte na cadeia do biocapital, passa a questioná-la segundo a ordem de sua agência, sua capacidade de produzir efeitos e de criar associações com agentes/atores⁴⁰ humanos. A questão que o filósofo coloca, justamente numa recuperação do papel das coisas em Michel Foucault⁴¹, em sua agentividade, é a de pensar a governamentalidade sob a égide relacional dessas duas formas de materialismo.

Diferente de Lemke, nossa área de atuação é a linguística, a linguística do discurso – esse amplo guarda-chuva em que nos escondemos. Da mesma maneira que ele, porém, permanece entre nossos estudos tanto a insistência em problematizar as materialidades quanto a de tomá-

40 Neste trabalho, usaremos agentes e atores como sinônimos. Ainda que saibamos que são inscrições teóricas distintas, estamos entendendo a distribuição da agência entre humanos e não-humanos, ainda que desigual, o que os coloca como parte da rede de atorização – nos moldes de Latour (1994, 2004).

41 Para um debate sobre as coisas e sua agência em Foucault, ver Butturi Junior (2023), no prelo.

las somente na sua inscrição marxiana – afinal, lugar de viragem para a teoria que professamos, ao menos desde Bakhtin e Pêcheux.

Deste quiproquó ainda em aberto, trataremos aqui de pensar *prescrições de prudência*⁴² para inteligir práticas discursivo-materiais⁴³. Não se trata nem de uma reinvenção de um campo nem da pretensão de um corte, mas de uma tomada de posição ético-teórica em direção aos problemas com que hoje nos deparamos. Dessa perspectiva de uma atualidade foucaultiana e de seus arranjos, esta seção coloca em cena a primeira das *prescrições*, a saber: *é preciso interrogar nosso materialismo discursivo e dar a ver aquilo que coloca em funcionamento sua inscrição dupla*, como ensinava Lemke (2016).

1.1 A invenção da linguística e o peso da matéria

Desde Saussure e de seu *Curso de Linguística Geral*, há uma dificuldade na linguística em lidar com o conceito de materialidade e uma expulsão das coisas (e dos sujeitos) por sua impossibilidade de formalização – ao gosto do que Bruno Latour (1994) tratará como a purificação da modernidade. Não nos interessa, aqui, tomar Saussure como origem e fundamento da ciência, mas de pensá-lo na positividade que inaugura e que é pautada em cisões como a de conceito e imagem acústica, significado e significante, forma e substância – sendo os últimos elementos dos pares os que se aproximam da matéria, ainda que devidamente circunscrita a combinações numa estrutura abstrata sobredeterminante e fadada à suplementarização, como postulava Derrida (2008 [1967]).

De Saussure, talvez a cantilena mais interessante para os fins deste texto seja a metáfora do jogo de xadrez, de toda forma também cara a Wittgenstein, muito mais afeito às coisas e às suas interações com humanos⁴⁴. Ora, podemos mudar a matéria das peças, mas as regras do xadrez não podem ser alteradas e é esse funcionamento o da língua: um sistema de regras para o qual nem o referente nem a materialidade do referente – a matéria, em Saussure, é uma espécie de idealismo psíquico, como também se sabe.

Essa materialidade negada, mas fantasmática, sofrerá uma série de contestações no século XX, desde aquilo que passou a ser entendido como a linguística. Há duas grandes “escolas” para a discussão do conceito de material e de matéria, numa espécie de *deslocamento* de Saussure:

42 Foucault (2009 [1976]), em *A Vontade de Saber*, orienta sua análise segundo quatro prescrições de prudência para a descrição do funcionamento do dispositivo da sexualidade.

43 Trata-se de um pleonasma, já que defenderemos no texto justamente a inscrição materialista de Foucault nos dois sentidos postulados por Lemke (2016). Porém, assim como se afastava e se aproximava dos discursos marxianos, também a materialidade terá variados registros em Foucault. Preferimos, no esforço de “materializar” nossa perspectiva, enfatizar na escrita conceitual a urgência de inclusão.

44 Wittgenstein (2009, p. 19) tece sua crítica à ostensão imaginando uma cena em que trabalhadores estão às voltas com coisas: blocos, colunas, laje, vigas. Sua primeira definição de jogo de linguagem é relacional e trata de um entrelaçamento entre ações, agentes e linguagem: “Chamarei de ‘jogo de linguagem’ também a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela está entrelaçada”.

a chamada *Análise do Discurso Francesa*, iniciada na França na década de sessenta do século XX e profícua no Brasil, que tem na materialidade significantes uma questão fundamental, lida segundo as condições materiais de produção do discurso. No limite, a interrogação dirá respeito ao que “[...] a lingüística conclui” (GADET; PÊCHEUX, 2004 [1982], p. 19), à sua constituição ambígua que assinalamos antes, com Agamben, e à capacidade da língua de ser política⁴⁵, o que faz invadir, como rasura, a materialidade (a Marx) no campo dos estudos da linguagem, tomada como discurso.

Certamente, essa descrição é esquemática e a AD nem se circunscreve a ela, mormente os textos de Pêcheux. O que queremos assinalar, a um só tempo, é que em sua *A língua inatingível* – título e mote de pesquisa – a materialidade ainda estará descrita conforme o primeiro sentido de Lemke (2016). É ele, aliás, que percorrerá o *Círculo de Bakhtin*, notadamente no *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (BAKHTIN [VOLOSHINOV], 2006 [1929]) e na discussão sobre o que efetiva uma língua, a saber, sua aparição como discurso. A crítica é direcionada, novamente, às ambiguidades de Saussure e ao que ele exclui. É também uma assunção do discurso e de seu esforço como descrever o que chama de “realidade material” do signo, que reflete e refrata “numa certa medida, uma outra realidade” (LEMKE, 2016, p. 29), exterior a ele.

É esse espaço de tensão entre a língua e seu exterior e na relação de força que o exterior exige – é um poder do exterior em relação à língua – que o campo discursivo se estabelece, desde que mais ou menos atento aos deslocamentos, aos arranjos e às linhas de força que os compósitos podem formar. Todavia, ele não esgota, como queriam nossos materialistas, todas as materialidades e esse não-esgotamento exige, como queria Foucault (2012 [1969]) na *Arqueologia do Saber*, que evoquemos outras séries de análise possíveis.

1.2 Discurso e limitrofia

A partir dos compósitos, vamos à nossa segunda prescrição de prudência: a análise do discurso neomaterialista mantém aberta a ambiguidade entre discurso e exterioridade e busca incluir em seu escopo analítico tanto o regime do dizível quanto o regime do visível, na forma de séries distintas, mas não estritamente discerníveis e passíveis de descrição no limite de topologias (COLLIER, 2011). Advogamos, dessa perspectiva, uma *limitrofia*: “[...] o que se avizinha dos limites, mas também os alimenta, se alimenta, se mantém, se cria e se educa, se cultiva nas margens do limite” (DERRIDA, 2002, p. 57). Se Derrida pensa a *limitrofia* para discorrer sobre a cesura radial entre humanos e animais, ele só o faz na condição de pensar o

⁴⁵ “A dificuldade do estudo das línguas naturais provém do fato de que suas marcas sintáticas nelas são essencialmente capazes de deslocamento, de transgressões, de reorganizações. É também a razão pela qual as línguas naturais são capazes de política.” (GADET; PÊCHEUX, 2004 [1982], p. 24).

*animot*⁴⁶: aquilo que é a um só tempo um não humano do mundo, uma invenção e um discurso e que, justamente por isso, põe em xeque uma vontade de separação entre o homem e o Animal, adensada desde o século XVIII e cujas estratégias são variadas no esforço de dar apenas ao homem a linguagem e a agência.

Ora, na discussão sobre o discurso, Foucault não apenas estabelece o nível discursivo e aparta sua diferença em relação à língua, ao ato de fala e à proposição – na devidamente usada definição funcional do enunciado – como, o que queremos enfatizar aqui, usa a palavra *relação* e sua derivada, *correlação* 149 vezes na *Arqueologia do saber* (FOUCAULT, 2012 [1969]). Dir-se-ia que o texto estava no solo discursivo do estruturalismo e, portanto, era no jogo entre os elementos (em sua relação) que o autor buscava as regularidades – os enunciados, os discursos, o arquivo. Porém, além das possibilidades de relação e de correlação entre os enunciados e os discursos, ele exige como condição exatamente um exterior constitutivo, espécie de indistinção e rasura tomada não como obstáculo, mas como prática. Já em 1969 e no texto que talvez mais tenha se prestado à produção das variadas análises do discurso, o filósofo é peremptório quanto à questão, ao menos duas vezes: o afirmar que o discurso é uma questão política: “[o discurso é] um bem que se coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas ‘aplicações práticas’) a questão do poder: um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política” (p. 148); ao tratar da prática discursiva: “Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que os torna irreduzíveis à língua e ao ato de fala. É esse ‘mais’ que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever” (p. 60).

Pouco mais tarde – com alguma imprecisão, se tomarmos *A ordem do discurso* (1970) –, como também é de muitos sabido, a genealogia vai adensar essa limitrofia e a relação necessária, na arqueogenealogia então formulada, entre o discursivo e o não-discursivo, no conceito de dispositivo, defendido justamente na viragem biopolítica (que pretendemos açambarcar), entre 1976 e 1977 (entrevista à *International Psychoanalytical Association*, em 1977): “[...] **conjunto decididamente heterogêneo**”, “**discursivos ou não**”, que se estabelece em jogos históricos e têm como “[...] função principal responder a uma urgência”. (FOUCAULT, 2009b, p. 244, grifo nosso).

Novamente, estamos aqui fazendo um corte na discussão de Foucault⁴⁷, naquilo que ele instaura como ponto nevrálgico de suas pesquisas sobre técnicas, tecnologias, corporalidades, ferramentas, coisas, estratégias. No sentido de pensar essa *limitrofia*, é digno de nota que, ao menos nos últimos 20 anos, ganha importância a leitura dos textos de Michel Foucault por

46 Um *animal-palavra* (ou uma *palavra-animal*, sempre invadida e rasurada?) poderíamos traduzir literalmente.

47 Para uma discussão sobre o discursivo e o não-discursivo, a biopolítica e os dispositivos, ver Butturi Junior (2019, 2020a, 2020b).

lentes deleuzianas. Isso aconteceu, aliás, desde o próprio Deleuze: diretamente, em ao menos dois textos – o *Foucault*, de 1986, onde se estabeleceu uma contaminação entre o visível e o dizível; o breve *Post-scriptum sobre a sociedade do controle*, de 1990 (DELEUZE, 1992), onde se levou ao paroxismo a leitura das disciplinas numa sociedade, digamos livremente, pós-industrial.

Parece-nos, pois, que aquilo que aparece em Haraway (1994 [1985]), Lazarato (2006) ou em Preciado (2008) e que diz respeito a uma viragem acerca tanto do conceito de vida com que operava a arqueogenealogia quanto de pensar os efeitos (de discurso e de coisa, de que falaremos a seguir) das associações entre técnicas, tecnologias, corpos, linguagem. Em Butturi Junior (2019) e Camozzato (2022), foi a partir do conceito de *tecnobiodiscursivo* e *biotecnovoz*, respectivamente, que nos aproximamos dessa ampliação-limítrofe em direção de uma assunção da biopolítica desde que generificada, racializada, toponomizada e tecnodiscursivizada. Dito de outra forma, o que estava em xeque era mesmo a distinção aristotélica entre bios e zoé e certo comprometimento da teoria com uma natureza pouco inventiva e pouco agencial para pensar a zoé (HARAWAY, 2022).

Como um parêntese, isso exige imaginar uma *terceira prescrição* para nossa empreitada discursivo-neomaterialista, dirigida aos *corpora* analíticos: a descrição de regularidades demanda a relação com a exterioridade, mas, de modo circunscrito, diz respeito aos *corpora* tecnobiopolíticos naquilo que produzem como exceção e como resistência. Decorre daí que, de nossa perspectiva, são esses *corpora* – e, com Agamben (2010 [1995])⁴⁸, marquemos o papel dos sentidos corporificados – densamente políticos e interseccionais, que estão a exigir níveis diversos de análise e níveis variados de relação e correlação.

Fechamos o parêntese e vamos à tal leitura deleuziana de Foucault. Deleuze (2005 [1986]) insiste que a arqueogenealogia é uma teoria das multiplicidades e que há, desde a *Arqueologia do Saber*, uma filosofia política em Foucault. Ele insiste no papel que as relações têm no trajeto foucaultiano e na produção do conceito de enunciado como *limitrofia*. Dessas relações, extrai um primeiro problema: há relações entre enunciados (os espaços correlativos e colaterais) e há relações complementares. Ora, essas últimas dizem respeito às formações não-discursivas e colocam as estratégias políticas no centro do litígio teórico.

Ocorre que Deleuze é, entre muitas outras coisas – exageremos neste caso –, um “hjelmsleviano”⁴⁹. *Origem obriga*, é preciso que não tomemos isso como uma característica qualquer. Nos seus *Prolegômenos...*, Hjelmslev (1975) defende ao menos dois pontos centrais

48 Agamben (2010 [1995], p. 121) aponta que o *habeas corpus*, instituído em 1679, criava um novo sujeito político, justamente na ambiguidade entre uma pura natureza, o corpo marcado no conceito e no enunciado da lei, e o sujeito da ordem da bios, que afinal deveria ser defendido: “*Corpus* é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais”

49 Ver, por exemplo, Deleuze e Guattari (1995 [1980]), notadamente o texto *20 de novembro de 1923 – Postulados da Lingüística*.

para o que Deleuze fará e para o que fará em sua leitura de Foucault: primeiro, a relação de dependência como função que tem papel e lugar particular em um jogo – e daí o papel dos functivos ao relacionar objetos díspares em relações múltiplas; segundo, o tratamento do signo saussureano tanto na expressão quanto no conteúdo, reunidos necessariamente e inscritos como forma e substância. Como Barthes (2006 [1964], p. 43) deixa claro, se o signo semiológico tem dois planos, expressão e conteúdo, ambos planos são bipartidos em dois estratos: a forma e a substância. Enquanto a forma trata daquilo que pode ser “descrito exhaustiva[mente]”, a substância não pode ser descrita “sem recorrermos a premissas extralingüísticas”.

Em Deleuze, esses functivos vão perfazer dois regimes, o de visibilidade e o de dizibilidade, sempre presentes na arqueogenealogia de Foucault. Um problema de limites, porém, se coloca, porque não se trata jamais de conjunção, mas de produção de rizomas e de linhas – o que acarreta justamente a multiplicidade das análises de Foucault – segundo a ordem do quadrilátero (as combinações funcionais de dizível e visível nos planos da forma e da substância) que não pode redundar numa unidade, mas sempre na multiplicidade das linhas em fuga:

A conjunção é impossível por duas razões: o enunciado tem seu próprio objeto correlativo, que não é uma proposição a designar um estado de coisas ou um objeto visível, como desejaria a lógica; mas o visível não é tampouco um sentido mudo, um significado de força que se atualizaria na linguagem, como desejaria a fenomenologia. (DELEUZE, 2005 [1986], p. 73).

Deleuze (2005 [1986]) faz a distinção entre o estratificado e o não-estratificado e conclui que ambos estão presentes desde *A História da Loucura*, ocupando, entretanto, forças estratégicas diferentes. Assim, enquanto o mais estratificado tem preponderância na *Arqueologia* (digamos, o dizível), em *Vigiar e Punir* (2013 [1975]) e *A vontade de saber*, o campo passa a ser “dominado” pelo poder. Notemos, em todos os casos, que “[...] somos forçados a partir de palavras” (p. 28), mas desde que elas sejam possíveis por uma multiplicidade de relações e sejam constitutivas no limite que guardam entre arquiteturas, leis, corpos, instituições etc. A esse arranjo de multiplicidades o próprio Foucault deu nome, retomando por Deleuze: o diagrama. O diagrama é uma máquina heterogênea que justamente tem como efeito assumir a limitrofia e abandonar a bifurcação.

Essa limitrofia, como assunção do caráter diagramático que aqui pretendemos defender, diz respeito, ainda, às topologias com que nos debatemos atualmente. Estamos com isso na segunda acepção deleuziana do controle e, nessa esteira, junto ao esforço de pensar em topologias governamentais (COLLIER, 2011) na modalidade das sociedades do controle (DELEUZE, 1992). Novamente, é preciso apontar que o texto de Deleuze e seu debate com Foucault merecem atenção que aqui não pode ser dada. No entanto, no que cabe a nosso

esforço de problematização de uma análise do discurso neomaterialista: os deslocamentos de uma sociedade analógica da disciplina para uma sociedade de controlatos numéricos – considerando a imprecisão da tradução, poderíamos dizer “digitais”. Na nova arquitetura, aparecem os individuais e suas relações cifradas, sempre hifenizadas com as máquinas digitais.

Não é preciso muito esforço para, então, circunscrever as análises não a grandes blocos de dominância, como “o dispositivo neoliberal”, mas, como Collier (2011) e Deleuze (1992), mas, eis uma quarta prescrição de prudência, investigar os dispositivos de governo da atualidade em seu caráter topológico e disjuntivo – o que permite entender oxímoros caros aos dias de hoje, como o de um “neoliberalismo cristão conservador” (BUTTURI JUNIOR; CAMOZZATO; SILVA, 2021).

2 Associações, agências, *assemblages*

Depois de apontada a *limitrofia*, cabe a nós atentar para o tipo de relação que pretendemos problematizar numa análise neomaterialista do discurso. Parece importante, neste momento, indicar um solo político-epistemológico da discussão que sugerimos e que relaciona um estar no mundo no Antropoceno, nossa limitrofia (defendida na seção precedente) e o papel do neomaterialismo na investigação de discursos e dispositivos. Lemos e Bitencourt (2021), nos seus *Sete pontos para compreender o neomaterialismo*, apontam para as seguintes questões-chave:

1. A virada neomaterialista não é novidade, não é homogênea.
2. Não se trata de tecnocentrismo, justamente porque se trata de um pensamento gendrado, racializado e cujo cerne é a viragem antropocênica.
3. Não se trata de excluir o humano, mas de colocar em xeque a categoria universal e pensá-la em associações.
4. Há sempre vinculação material e é sempre uma pragmática – que aqui tomaremos nos termos descritos em Deleuze e sua leitura de Foucault, como escrevemos na seção precedente.
5. Coloca as técnicas como condição para entender humanos e suas associações.
6. Exige novas epistemologias.
7. É propositiva.

Diante dessas exigências e dessa invenção neomaterial, passamos a descrever três modelos que se estabelecem nas associações, nas incorporações e na intra-ação como condição de toda relação.

2.1 As associações e a agência dos não humanos no antropoceno

Em *Jamais fomos modernos* (1994), Bruno Latour colocava em xeque a narrativa autotélica e especializada da modernidade, o que chamava de seu “trabalho de purificação” que insistia em separar política, linguagem e ciência. Assim como fazia Haraway (ver adiante), tratava-se de colocar no jogo dos saberes uma teoria dos híbridos e seus efeitos sobre os limites e as fronteiras supostas pela modernidade: mundo natural (investigado pela ciência), sociedade (tarefa da sociologia) e discurso (área dos linguistas) e o trabalho de tradução.

Da falência dos campos isolados, aparecia a exigência de simetria e redes – redes de tradução que operam entre o social, a natureza e o discurso: “[...] as redes são a um só tempo reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade” (p. 15). Redes, desde onde estamos discorrendo aqui, são como diagramas e exigem tanto conexões entre discurso, técnica e práticas sociais quanto um regime de associações que tiram do humano (em contestação, afinal, em suas premissas ontológicas) a exclusividade agencial e funcionam como coletivos de humanos e não humanos. Para Latour (1994, p. 194), “estender a democracia às coisas” era a tarefa política que se impunha.

É interessante, nesse ponto, retomar Derrida (2022), que pressupõe a incomensurabilidade entre humanos e não humanos, ainda que critique de modo peremptório nossa invenção do Animal. Em Latour (2004), a própria constituição de uma res pública liga as palavras e as coisas e os esforços de passivização do não humano (e de produção de negativos em relação à passividade, diríamos nós) redundaram num fracasso e num problema. Ora, ao invés de colocar o sujeito no centro da teoria, ele oferece as associações entre atores que têm fala e atores que não têm fala como ponto de partida.

Se comparados à distinção grega entre o *logos* e a *phoné* e sua filosofia política de produção de sujeito pela exceção de um dispositivo também linguístico (BUTTURI JUNIOR, 2019), ao menos dois efeitos metodológicos entram em ação: o de se colocar em xeque a linguagem como ponto de inteligibilidade e o de pensar coletivos com actantes em proliferação: “Não há nada mais simples do que aumentar a lista de actantes, ainda que nunca se possa gerir as relações entre objetos e atores sociais, quaisquer que sejam as piruetas dialéticas que se acreditam bastante flexíveis para efetuar” (LATOUR, 2004, p. 144).

É da perspectiva das associações como *assemblages*, em que atores humanos e não humanos produzem vértices e relações de força, de acordo com uma distribuição sempre circunscrita de agência. As associações se materializam no discurso, mas não apenas nele. Eis uma quinta prescrição de prudência.

2.2 Uma teoria incorporada, não inocente e terráquea

Chegamos às contribuições oferecidas pela trajetória teórica de Donna Haraway, fundamental para o realismo agencial de Karen Barad, de que trataremos a seguir, e pelo tratamento dado à simbiose (HARAWAY, 2016) entre discursividades, semioses e materialidades – um conglomerado, em suma. Ainda que Haraway não se denomine uma neomaterialista – à revelia do salto qualitativo que propõe a materialidade em relação, por exemplo, à teoria marxiana, a qual também se filia – e tenha, em suas últimas publicações (HARAWAY, 2016) ironizado a adesão idealista ao pós-humanismo, epistemologicamente a autora pode ser tomada como um ponto de emergência de ambas as correntes.

Já na década de 1980, ao reivindicar uma outra visada para o que se tem por objetividade em ciência, solicitando concepções mais parciais, responsáveis, corporificadas, em rede e locais como neutras e universais, Haraway (2006 [1988]) sofisticava o conceito de agência, atribuindo-a à localidade e corporeidade de quem executa a pesquisa, mas também aos objetos estudados: “De fato, levar em conta a agência dos ‘objetos’ estudados é a única maneira de evitar erros grosseiros e conhecimentos equivocados de vários tipos nessas ciências” (HARAWAY, 2006 [1988], p. 36). Há que se marcar que, no gesto de indicar que os objetos estudados possuem agência e que esta agência interfere nas possibilidades de produção de conhecimento, a autora cria como efeito uma desestabilização da supremacia do sujeito diante do objeto – discussão que, antes, teve espaço em áreas tão distintas quanto a física e a fenomenologia.

Ainda na década de 1980, Haraway (2020 [1990]) mobiliza a figura do ciborgue que, no seu manifesto, passa de ícone tecnológico da corrida espacial e da guerra fria a tropo feminista que desafia a oposição entre *self* e mundo, desfazendo a oposição natureza vs. cultura – uma criatura ambígua simultaneamente natural e fabricada. Subjaz ao tropo do ciborgue uma nova passagem, dessa feita em termos de analítica do poder, que vai da biopolítica para a tecnobiopolítica solicitada por Haraway. Para ela, a biopolítica era um conceito insuficiente, ainda que o tenha assumido e o expandido.

O que queremos destacar, ademais, nas quebras de fronteiras entre humano e animal, animal humano e máquina, e físico e não físico, é o outro estatuto oferecido à materialidade do corpo em um regime subjetivo que se quer não dualista, ou seja, um regime subjetivo em que uma série de barreiras ontológicas foram suspensas. Nessa suspensão de barreiras, faz-se premente uma nova responsabilidade: se com a transformação das tecnologias, deu-se a transformação da materialidade do corpo, também a “natureza” – aqui pensada não como o paraíso idílico a se retornar, mas algo sempre em vias de fazer-se – transformou-se em sua contingência histórica.

É justamente o caráter processual e enredado da “natureza” ou da vida na Terra que Haraway (2008) mobiliza a partir do conceito de espécies companheiras (*companion species*), que traçou para dizer simultaneamente da condição ontológica de enredamento entre seres vivos terráqueos – devir com interespecie – e da alteridade significativa e interdependência que ensejariam nossa irremediável responsabilidade uns com os outros, humanos ou não humanos, para florescimento e perpetuação da vida na Terra.

Esse conceito de espécies companheiras dirá de relações que animais humanos e não humanos estabelecem entre si, mas acusará, sobretudo, os implacáveis entrelaçamentos entre humanos, animais e outros organismos/criaturas, tecnologias e tecnobiopoderes. Esses entrelaçamentos, para Haraway constitutivos da possibilidade mesma de existência de algo como a vida, são, por outro lado, também perigosos, solicitando uma mirada não inocente, dado que redundarão em relações de vida e de morte.

Finalizando esta breve incursão por Donna Haraway, é diante de questões como um planeta assolado pelo Antropoceno/Capitaloceno/Plantationceno – este último uma denominação geológica proposta pela bióloga considerando as mudanças em escala geológica que datam da empreitada colonial europeia –, a sua premente demanda por revitalização, as relações que dirão quem vive e quem morre e a que custo na Terra, o luto necessário das espécies que estão desaparecendo diariamente e temas como a hiperpopulação humana e a justiça reprodutiva, que a autora (HARAWAY, 2016) propõe “ficar com o problema”, ou seja, o fomento a habilidades responsivas que sustentem a complexidade material discursiva da vida no planeta e que estejam a par da não separabilidade ontológica entre cultura e natureza para fabular outras temporalidades – ela o fará com o Chtuhuluceno – circularmente voltadas para o presente e para o futuro, imaginando-se, portanto, outros tempos e espaços constituídos por alianças responsáveis com o bem viver e o bem morrer na Terra.

As habilidades responsivas para revitalizar uma Terra devastada, a premissa de que materialidades, semioses e discursividades operam de modo simbiótico, bem como o fazem as espécies, em complexas relações interespecie, levam-nos à sexta prescrição de prudência: a análise do discurso aqui concebida assume a interpenetração entre tecnológico e orgânico sob a forma de uma tecnobiopolítica que cinde não apenas modalidades humanas de vida, e, para isso, lança mão de análises sempre parciais, locais, em rede e não-inocentes, uma vez que nelas sempre estarão implicadas as perigosas relações de vida e de morte na Terra.

2.3 Um outro materialismo

Dados os aportes neomaterialistas reivindicados nessa tomada à análise do discurso, é pertinente determo-nos na ético-onto-epistemologia sugerida por Karen Barad sob a alcunha de

realismo agencial. Por sua relevância para os prolegômeros aqui ensaiado, nos restringiremos, neste momento, ao breve artigo “Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria” (BARAD, 2017 [2011]), especialmente naquilo que dirá sobre linguagem, sobre agência e sobre discursividade da matéria. Vejamos.

Mesmo que Barad esteja, no citado artigo, esboçando uma mirada à língua(gem) carente de maiores elaborações – parece compreendê-la em termos estritos de *relata* entre palavras e coisas – há que se recuperar o chamado que a autora faz às humanidades no que tange à atribuição de agência apenas à linguagem e à cultura: “Por que à linguagem e à cultura são concedidas agência e historicidade próprias enquanto a matéria é caracterizada como passiva e imutável, ou, quando melhor, como herdeira de um potencial de mudança derivada da linguagem e da cultura?” (BARAD, 2017 [2011], p. 8).

Ora, a agência mobilizada por Barad não dirá de um atributo do sujeito e não será uma propriedade individual, aquilo que algo ou alguém possui, mas corresponderá à ação e produção de efeitos e fenômenos, um dinamismo que redundará no “contínuo reconfigurar do mundo” (BARAD, 2017 [2011], p. 22). Para compreender que espécie de agência – ação e produção de efeitos nos devires do mundo – está sendo reivindicada aqui, há que se ter em conta as unidades do realismo agencial, ou seja, os fenômenos intra-ativos.

Os fenômenos intra-ativos sugeridos por Barad suplantam noção de “coisas”, “corpos”, “organismos”, “objetos” isolados, cujas fronteiras estão estabelecidas por si, para pensar a mundialização (*worlding*) como uma *assemblage* intra-ativa definida justamente em sua relacionalidade. Intra-ação, aqui, suplanta a noção de interação, uma vez que nenhum elemento de uma relação é prévio em relação ao outro e as fronteiras de um fenômeno se definirão de modo dinâmico e local.

Chegamos ao discurso: intra-ativa será a relação entre práticas discursivas e fenômenos materiais, no sentido de que, para Barad (2017 [2011], p. 26), “Nem as práticas discursivas nem os fenômenos materiais são ontológica ou epistemologicamente prévios. Nenhum pode ser explicado nos termos do outro. Nenhum tem *status* privilegiado para delimitar o outro”. É desse modo que, aqui, a linguagem não conforma a matéria, uma vez que não há de um lado a linguagem, o discurso e o conhecimento e, de outro, as “coisas” e os “objetos”, como ontologicamente distintos. Trata-se de um emaranhado discursivo-material, em que um não é exterior ao outro.

Esse vínculo constitutivo/intra-ativo da relação entre práticas discursivas e matéria postulará a possibilidade de uma discursividade pós-humanista da matéria, uma noção de discurso ampliada:

Matéria [...] não é uma entidade estática ou individualmente articulada. Matéria não é pequenas porções da natureza, uma tábua rasa, superfície ou espaço em branco passivamente aguardando a significação; nem é um chão incontestado para teorias científicas; feministas ou marxistas. A matéria não é suporte, referente ou fonte de viabilidade para o discurso [...] não é imutável ou passiva. A matéria já é desde sempre uma historicidade em curso. (BARAD, 2011 [2017], p. 25).

Considerando-o, no solo neomaterialista de Barad, formulamos nossa sétima prescrição – que assumirá a possibilidade de uma discursividade intra-ativa matéria, suas exclusões, forclusões, mas também condições de possibilidade – o que Bennett (2010) chamaria de poder da coisa (*power-thing*) – e sua ação naquilo que conhecemos como gênero, espécie, espaço, conhecimento, subjetividade e temporalidade.

Há que se notar que a reivindicada “discursividade da matéria” conseqüentemente nos remeterá a outra região que aquela que cindiu “discursivo” e “não-discursivo” deflagrada (FOUCAULT, 2009b)⁵⁰. Temos, então, uma noção dilatada de discursividade não-humanista, não antropocêntrica que compreenderá a linguagem, o sujeito, mas também a matéria e os fenômenos intra-ativos.

3 Então, uma análise neomaterialista do discurso?

Como afirmamos na introdução deste capítulo, além da LA de Pennycook, duas propostas de materialismo aparecem no campo dos estudos do discurso: a Análise Crítica do Discurso, que coloca o problema da relação entre semiose e realismo, via Roy Bhaskar (FAIRCLOUGH; JESSOP; SAYERS, 2016); e a proposta de Paveau (2017) de análise do digital como uma “ecologia dos discursos”.

Gostaríamos, brevemente, de tomar a segunda como ponto de aproximação. Segundo Paveau (2021 [2017], p. 159):

Essa perspectiva teórica está assentada na ideia de que os discursos são constitutivamente integrados a seus contextos e não podem ser analisados a partir da matéria linguageira, mas sim como compósitos, que integram o linguageiro e o tecnológico, e igualmente o cultural, o social, o político, o ético, etc.

Da ecologia proposta de Paveau decorrem duas conseqüências axiais: a posição de desconfiança diante do dualismo humano e não humano; a assunção da abordagem simétrica de Latour. Todavia, a questão que suscita esses deslocamentos é a do digital: “[...] particularmente necessária para analisar os discursos digitais nativos” (p. 159).

⁵⁰ A crítica de Barad a Foucault é, por vezes, lacunar. Infelizmente, não cabe aqui retomá-la, tarefa que já nos colocamos para outros escritos.

Não obstante o solo compartilhado, marcamos dois pontos de divergência da nossa proposta de uma análise neomaterialista: i) os deslocamentos que aqui descrevemos não se reduzem ao digital, mas nele encontram, talvez, seu epitome. Dito de outro modo, as associações, as agências e a limitrofia são caras a quaisquer objetos, *on-line* ou *off-line*, na medida em que até mesmo os critérios dessa definição sejam cada vez mais problemáticos – como, aliás, mostra Paveau (2017, 2021); ii) a tomada político-ética da teoria diz respeito, em nossa empreitada – e como já dissemos – a dar inteligibilidade a regimes de exceção biopolíticos, tecnobiopolíticos e, no limite, tecnobiodiscursivos. É o problema de uma exceção que se marca na intra-ação de corpos subalternizados (de humanos e não humanos) que sustenta e justifica o que aqui propomos.

Por fim, o problema da agência nas associações limítrofes nos coloca o problema dos efeitos de sentido, caros à AD. Ora, se a positividade dos discursos, desde Foucault (2012 [1969]), diz respeito a seu caráter agencial – produção de efeitos – e se estamos aqui advogando que há uma distribuição da agência que deve ser considerada – produção de efeitos –, é mister pensarmos em “efeitos”. Isso evita que nos coloquemos conceitos demasiado incertos, como os efeitos de coisa-sentido, ainda que eles possam se estabelecer em discussões futuras. Aqui, cabe apenas marcar o espaço de uma hibridização necessária.

Encerramos o capítulo sugerindo a leitura de nossos esforços analíticos (BUTTURI JUNIOR, 2019; BUTTTURI JUNIOR; CAMOZZATO, 2020; BUTTURI JUNIOR; LARA, 2021; CAMOZZATO, 2022, 2022a, 2022b). Nessas análises é que podemos materializar – palavra oportuna – essa análise neomaterialista de cujos prolegômenos nos ocupamos, como uma posição epistemológico-política que diz respeito à tecnobiopolítica e aos regimes de cisão entre modalidades de vida e tecnovida que merecem ou não estar vivas ou em associação.

| Referências

AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010 [1998].

BAKHTIN, M. [VOLOSHINOV]. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Tradução Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

BARAD, K. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Tradução Thereza Rocha. *Vazantes*, v. 1, n. 1, 2017 [2011].

BARTHES, R. *Elementos de semiologia*. Tradução Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006 [1964].

BENNETT, J. *Vibrant Matter – A Political Ecology of Things*. Londres: Duke University Press, 2010.

BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto*. 2. ed. Tradução Sérgio Lamarão e Arnaldo Marque da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, J. *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

BUTLER, J. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. Tradução Verônica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1, Crocodilo, 2019 [1996].

BUTTURI JUNIOR, A. Michel Foucault e as coisas sem paz. In: BUTTURI JUNIOR, A.; FERNANDES, C.; BRAGA, S. *Cartografias do contemporâneo: as crises de governamentalidade*. Campinas: Pontes, 2023. [no prelo]

BUTTURI JUNIOR, A. O hiv, o ciborgue, o tecnobiodiscursivo. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 58, p. 637-657, 2019.

BUTTURI JUNIOR, A. Uma filosofia política na dispersão: as formações discursivas e o não-discursivo. In: BARONAS, R. L. *Análise de discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. Araraquara: Letraria, 2020a. p. 210-234.

BUTTURI JUNIOR, A. A polivalência tática como teoria da resistência em Michel Foucault. In: BRAGA, A.; SÁ, I. de (org.). *Por uma microfísica das resistências: Michel Foucault e as lutas antiautoritárias da contemporaneidade*. Campinas: Pontes, 2020b. p. 21-46.

BUTTURI JUNIOR, A.; CAMOZZATO, N. M. A PrEP, o HIV e as táticas de desobediência. *Fórum Linguístico*, v. 18, p. 6332-6350, 2021.

BUTTURI JUNIOR, A.; LARA, C. DE A. O dispositivo crônico da aids e os discursos da soropositividade: uma análise dos enunciados de mulheres brasileiras e portuguesas. *Revista da Anpoll – Para uma análise foucaultiana dos discursos*, Florianópolis, v. 53, n. 2, 2022.

BUTTURI JUNIOR, A.; CAMOZZATO, N. M.; SILVA, B. F. Uma monstruosidade linguístico-moral: os discursos sobre a linguagem neutra nos projetos de lei do Brasil. *Calidoscopio*, v. 20, p. 323-350, 2022.

CAMOZZATO, N. M. Biotecnovoz e gênero-dissonância: a voz e o discurso no realismo agencial. *Fórum Linguístico*, Florianópolis, v. 19, n. 3, p. 8335-8350, jul./set. 2022.

- CAMOZZATO, N. M. *Vozes gênero-dissonantes: uma cartografia pós-humanista*. 2022. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, 2022a.
- CAMOZZATO, N. M. O perdigoto e o Sars-Cov-2: a voz em mundos pós-humanos. *Acta Scientiarum. Language and Culture*, v. 44, n. 1, 2022b.
- COLLIER, S. J. Topologias de poder a análise de Foucault sobre o governo político para além da “governamentalidade”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 5, p. 252-284, 2011.
- DAVIS, N. New Materialism and Feminism’s Anti-Biologism: A Response to Sara Ahmed. *European Journal of Women’s Studies*, n. 16, p. 67-79, 2009.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005 [1986].
- DELEUZE, G. *Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992 [1990].
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*, v. 2. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995a [1980].
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 20 de novembro de 1923 – Postulados da Linguística. *In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil platôs*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: 34, 1995 [1980].
- DERRIDA, J. *O animal que logo sou (a seguir)*. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora da UNESP, 2022.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008 [1967].
- DIDEROT, D. *Jóias indiscretas*. Tradução Eduardo Brandão. Rio de Janeiro: Global Editora, 1988? [1748].
- FAIRCLOUGH, N.; JESSOP, B.; SAYER, A. Realismo crítico e semiose. Tradução Gabriel Valdez Foschaches. *Revista Letra Capital*, v. 1, n. 1, p. 43-69, jan./jun. 2016.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 [1969].
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 19. ed. Tradução Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

FOUCAULT, M. Sobre a história da sexualidade. *In*: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 27. ed. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2009b. p. 243-276.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Tradução Raquel Ramalheite. 41. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013 [1975].

GADET, F.; PÊCHEUX, M. *A língua inatingível: o discurso na história da linguística*. Tradução Bethania Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello. Campinas: Pontes, 2004 [1982].

HARAWAY, D. J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: TADEU, T. (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 1994 [1985]. p. 243-288.

HARAWAY, D. J. *Ficar com o Problema*, de Donna Haraway. Entrevista a Helen Torres, maio 2020. Tradução Ana Luiza Braga, Carolina Betemps, Cristina Ribas, Damián Cabrera e Guilhaer Altmayer. *Pandemia Crítica* n-1. 2020.

HARAWAY, D. J. *Staying with the Problem: Making Kin in the Chthulucene* Durham: Duke University Press, 2016.

HARAWAY, D. J. *When Species Meet*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2008.

HARAWAY, D. J. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41. 2009.

HARAWAY, D. J. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Tradução de Pê Moreira. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.

HARAWAY, D. J. The Promises of Monsters: A Regenerative Politics of Inappropriat/d Others. *In*: GROSSBERG, L.; NELSON, C.; TREICHELER, P. *Cultural Studies*. Routledge, 1991.

HJELMSLEV, L. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Tradução José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1975 [1971].

LATOUR, B. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Tradução Carlos Aurélio Mota de Souza,. Bauru: EDUSC, 2004.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaios sobre antropologia simétrica*. Tradução Carlos Irineu da Costa: Rio de Janeiro: Edições 34, 1994.

LAZZARATO, M. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEMKE, T. Rethinking biopolitics: The new materialism and the politics economy of life. *In*: WILME, S. E.; ŽUKAUSKAITĖ, A. (ed.). *Resisting biopolitics: philosophical, political, and performative strategies*. Londres: Routledge, 2016. p. 57-73.

LEMOS, A.; BITENCOURT, E. *Sete pontos para compreender o neomaterialismo*. São Paulo, Galáxia, n. 46, p. 1-10, 2021.

PAVEAU, M.-A. *L'analyse du discours numérique: dictionnaire des formes et des pratiques*. Paris: Hermann Éditeurs, 2017.

PAVEAU, M.-A. *Análise do discurso digital: dicionário das formas e das práticas*. Organizadores: Julia Lourenço Costa e Roberto Leiser Baronas. Campinas: Pontes Editores, 2021.

PENNYCOOK, A. *Posthumanist Applied Linguistics*. London: Routledge, 2018.

PRECIADO, P. B. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa, 2008.

VOLOSHINOV, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2006 [1929].

SERAFINELLI, E. *Digital life on Instagram: new social communications of photography*. Bingley: Emerald, 2018.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

CAPÍTULO 4

Políticas polirrítmicas: o mundo é composto como música, mas não é uma sinfonia...

Pedro Amorim de Oliveira Filho
UFRB

“Nada de inerte no mundo, **nada de coisas**: ritmos muito diversos, lentos ou rápidos (em relação a nós)” (LEFEBVRE, 2021, p. 70).

1 Música dos insetos e cosmopolíticas

O convite para escrever este texto veio por intermédio dos insetos. Esses seres são verdadeiros alienígenas, pois, embora habitem o mesmo planeta que os humanos, vivem em outros mundos sensoriais. O convite humano para escrever este texto veio a partir do contato que os organizadores do III Encontro de Políticas Linguísticas, Direito Linguístico e Justiça Social (2021)⁵¹, na mesa “A linguagem e os limites do antropocentrismo”, tiveram com um texto que escrevi sobre a possibilidade de fazer música para e com os insetos (AMORIM FILHO, 2021), um texto quase “apócrifo” na minha produção acadêmica, surgido de uma inquietação artística que provocou uma reflexão “perspectivista” sobre a percepção de mundo dos insetos. Essa tentativa de contato com a *estésis* e a *poiésis* dos insetos é para mim, portanto, um portal de ligação com o tema deste livro. Buscando a origem desse interesse, descobri que talvez o primeiro *insight* que me tenha ocorrido sobre os insetos pode ter vindo de uma passagem relativamente secundária de um livro de referência das minhas pesquisas em ritmo, *Elementos de Ritmanálise*:

Nós mesmos *contemos* a diversidade dos nossos ritmos, dissimulando-os: nós somos corpo e carne, para nós, **quase objetos**. Não totalmente, no entanto. Mas o que percebe um mosquito, cujo corpo não tem **quase** nada em comum com o nosso e cujas asas batem ao ritmo de mil vezes por segundo? Este inseto nos faz ouvir um som agudo e nós enxergamos uma pequena nuvem de asas, ameaçadora, que busca nosso sangue. Em resumo, os ritmos escapam à lógica, contudo eles contêm lógica, um cálculo possível, números e relações numéricas. (LEFEBVRE, 2021[1992], p. 62).

Nesse breve trecho, há informações essenciais para o que se pretende discutir neste texto: a auto-percepção do humano como objeto de si mesmo (ressonante com a objetificação do mundo), e uma questão-chave: as diferenças de percepção dos diversos seres a partir de suas potências temporais, de suas formas de perceber e engendrar ritmos. A percepção do mundo como música (como uma composição de eventos e sensações no tempo) pode trazer uma perspectiva sobre as interações entre os seres humanos e não humanos. A partir desse princípio ético-relacional, decorrem implicações políticas da multiplicidade de escutas-de-mundo.

51 Evento na modalidade remota, organizada pelo grupo de Políticas Linguísticas Críticas e Direitos Linguísticos (PoLiTicas). O evento foi transmitido pelo canal do YouTube do grupo PoLiTicas, disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCl3lJ7qZwd57G3Y1W429cHQ>. Acesso em: 16 jun. 2023.

Por isso, políticas polirrítmicas: porque não se trata apenas de conflitos e disputas de território, mas sim de choques e compartilhamentos entre temporalidades distintas.

2 Antropocentrismo e os limites da linguagem (musical)

Há muita especulação sobre as origens da música, assim como sobre as origens da linguagem. De ambas não se pode reter artefatos arqueológicos, a não ser como índices de práticas perdidas (instrumentos, notações, registros de escrita). Reconstituir os sons de uma língua morta pode ser tão difícil quanto reconstituir os sons de uma música ancestral. Mas, não se trata apenas (e nem mesmo principalmente) dos sons: os ritmos e as inflexões de intensidade – presentes na música e na fala – são ainda mais difíceis de reconstruir ou especular. Muitas vezes, as notações remanescentes são imprecisas e, na maioria dos casos, não há registro de notação.

Música e língua mantêm diversas características em comum e utilizam os mesmos dispositivos sensoriais: sons, ritmos, gestos, combinações formais de elementos mínimos (fonemas/notas). A canção, expressão cultural encontrada ao redor do planeta, sintetiza essa intersecção. De fato, em várias línguas, a palavra que origina o termo genérico “música” tem o sentido original de canção, assim como também chamamos, coloquialmente, as canções de “músicas”. Embora as práticas musicais relacionadas a cantar e tocar instrumentos existam em virtualmente todas as comunidades humanas, o termo “música” é carregado de etnocentrismo e seu significado é, ao mesmo tempo, muito amplo e muito vago.

Dizemos que a música é um universal cultural, mas será que todos os povos pensam que têm música? Certamente nem todos têm um termo que se traduza como “música”. Mesmo as línguas européias não têm tanta unanimidade; veja, por exemplo, a bifurcação de Musik e Tonkunst em alemão, ou Muzika e Hudba em tcheco. Na cultura persa, muito do que concebemos como música é chamado Musiqi, uma palavra derivada do grego por meio do árabe; mas muito do que soa para nós europeus como música não seria considerado Musiqi, mas sim Khandan, uma palavra que significa ler, recitar e cantar; e alguns sons ou gêneros seriam considerados de alguma forma entre estes dois extremos. A língua Blackfoot tem como seu principal termo para música a palavra saapup, que significa algo como canto, dança, e cerimônia, tudo isso integrado em uma só palavra. Assim, se quisermos falar de música como um fenômeno universal, não podemos fazê-lo com base em uma concepção cultural em comum. (NETTL, 1999, p. 466)⁵².

52 No original: “We say that music is a cultural universal, but do all peoples think they have music? Certainly not all have a term that translates as ‘music’. Even European languages do not have all that much unanimity; look, for example, at the bifurcation of Musik and Tonkunst in German, or Muzika and Hudba in Czech. In Persian culture, much of what we conceive of as music is called Musiqi, a word derived from Greek by way

Mesmo na cultura de onde emerge, o termo original (em grego: *mousiké* [μουσική]) não se referia exclusivamente a uma arte dos sons, mas a um conjunto de habilidades (*téchne* [τέχνη]) inspiradas pelas Musas, cujo fator comum era sua articulação no e do **tempo** (AMORIM, 2014, p. 22)⁵³. Nesse caso, o conceito original de *mousiké* se assemelha mais a complexos culturais que se encontram em diversas culturas – por exemplo, africanas (AGAWU, 2001) e ameríndias (MENEZES DE BASTOS, 1999) –, onde a ideia de “música sonora” não se distingue de outras práticas, como a dança e a poesia. Além disso, para muitas culturas – e também nas origens da cultura dita “ocidental” –, a música é algo que existe para além das práticas humanas e é concebida como um princípio organizador cósmico.

Se podemos dizer que a música e a linguagem compartilham uma zona comum, podemos tentar refletir sobre o que há também em comum entre esses fenômenos na experiência humana e na experiência de outros seres, começando pelos animais não humanos. A própria distinção humano/animal é ambígua e, em grande medida, arbitrária. Por um lado, de acordo com as ciências biológicas, os seres humanos são animais. Por outro, de acordo com um senso comum que se distribui em diversas culturas e que é quase cláusula pétrea na “nossa” cultura (pós-colonial? globalizada? “ocidental”?), somos fundamentalmente diferentes dos outros animais. Uma dessas supostas diferenças é, justamente, a capacidade de linguagem articulada, sendo esta um aspecto de uma diferença maior: a reflexividade e a cultura, ausentes nos “outros” animais.

O debate sobre a exclusividade desses atributos — linguagem, cultura e, também, música e arte — no ser humano vem se intensificando no campo da etologia (estudo dos comportamentos animais) (DE WAAL, 2001; DESPRET, 2021). A classificação biológica do ser humano e seus parentes mais próximos tem gradações escalares detalhadas e sofreu mudanças significativas na virada do século XXI. O radical *homo-/homi-*, que até recentemente pertencia exclusivamente ao *homo modernus*⁵⁴, agora designa parentes próximos e até não tão próximos⁵⁵. É importante atentar que essa ênfase na diferença entre humanos e “outros” é exacerbada pelo homem

of Arabic; but much that sounds to us Europeans as music would not be considered Musiqi but rather Khandan, a word that means reading, reciting, and singing; and some sounds or genres would be regarded as somehow between these two extremes. The Blackfoot language has as its principal gloss for music the word saapup, which means something like singing, dancing, and ceremony all rolled into one. Thus if we are to talk about music as a universal phenomenon, we cannot do it on the basis of a commonality of cultural conceptions.”. As traduções neste capítulo são de minha responsabilidade.

53 As Musas regiam habilidades relacionadas às artes performáticas (dança, comédia, hinos, lírica etc.), mas há duas Musas que revelam esse caráter temporal numa escala trans-humana: Clio, a musa da história (tempo largo das atividades humanas) e Urânia, da astronomia (tempo dos eventos cósmicos).

54 A expressão “homem moderno” pode ser entendida aqui como redução de: ‘homem (macho adulto) branco moderno ocidental’ (ou do ‘norte global’). O conceito de *homo modernus* é empregado num sentido similar por Denise Ferreira da Silva (2007).

55 Atualmente, considera-se que o gênero *homo* (do qual os humanos são a única espécie viva) faz parte da tribo *hominini*, que inclui primatas da espécie *pan* (chimpanzés e bonobos), que por sua vez está inserida na família dos grandes primatas (família *hominidae*), que inclui gorilas e orangotangos e, por fim, todas essas espécies pertencem à chamada superfamília *hominoide*, que inclui gibões além das espécies anteriormente mencionadas (WOOD, 2010).

moderno ocidental, (auto)colocado como termo principal de uma escala de “pessoalidade” que pouco tempo atrás chegava a excluir ou questionar a humanidade de seres (hoje considerados plenamente) humanos. Mulheres, crianças e pessoas de etnias diferentes da sua foram durante muito tempo consideradas pelo homem moderno como humanos imperfeitos ou talvez até não humanos.

Se houve um longo processo, ainda não finalizado, para incluir outras classes de humanos na categoria de “homem”, agora a questão é incluir outros seres na categoria de “pessoas”. Quando pensamos, por exemplo, em nossos “animais de estimação” (cada vez mais frequentemente denominados como *pets*, uma categoria menos explicitamente descritiva em português), podemos reconhecer facilmente que não apenas não se trata de autômatos instintivos, como apresentam características pessoais de humor, de hábitos, trejeitos, enfim: de personalidade. A questão das pessoalidades (ou da “personitude”) não humanas está bem exemplificada no perspectivismo multinaturalista ameríndio, “uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 43). Essa teoria, amplamente referenciada nas etnografias de povos indígenas das Américas, concebe todos os animais e demais seres como “virtualmente pessoas”: “A ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 46).

A hipótese da exclusividade humana em relação à cultura, linguagem, arte e outras áreas têm se enfraquecido nos últimos tempos. Há pesquisas recentes sobre linguagem animal e comunicação entre humanos e (outros) animais, que se concentram principalmente em animais domésticos (cães e gatos) e animais tratados como gado, sobretudo vacas, mas também bodes e outros (CORNIPS, 2022; VAN KOPPEN; CORNIPS, 2012). Uma pesquisa que nos interessa especialmente é a do projeto “Meowsic”, “Um projeto de fonética visando entender como gatos e humanos usam melodia e outras características prosódicas quando se comunicam uns com os outros” (SCHÖTZ; VAN DE WEIJER; EKLUND, 2019, p. 31). Ao desviar um pouco o foco da semântica e do léxico, os aspectos “musicais” da linguagem (humana ou não) emergem como veículo comunicativo. Mas, para muitas pessoas (pesquisadores, inclusive), persiste a desconfiança sobre se os animais podem “realmente” fazer música ou falar.

A resposta à pergunta “os animais fazem música?” (análoga a “têm linguagem?”, “têm cultura”? etc.) depende também de uma definição ou uma redefinição do que seja música. Se pensarmos, por exemplo, na escuta e na produção de sons, a comparação entre audições humanas e não humanas incorre facilmente no risco do antropomorfismo ingênuo⁵⁶, quando

56 De Waal (2001) descreve formas de antropomorfismo nas ciências biológicas, relacionadas com atitudes dos pesquisadores, entre as quais destaca o antropomorfismo antropocêntrico (ou “ingênuo”) e o antropomorfismo “animalcêntrico”, que tenta entender os animais nos seus próprios termos. “Antropomorfismo e antropocentrismo nunca estão muito afastados: o primeiro é em parte um ‘problema’ devido ao segundo” (DE WAAL, 2001, p. 64).

se considera as diferenças a partir da média de audição humana e se atribui características de deficiência ou superpoder às faixas auditivas discrepantes:

[...] ao tomar a faixa de frequência audível como critério, a audição humana não se compara tão mal com a de outras espécies, como é frequentemente alegado. Não podemos ouvir as frequências ultrabaixas acessíveis a um elefante, mas podemos ouvir outras consideravelmente mais altas. E enquanto nossos ouvidos são incapazes de processar informações de alta frequência, como um morcego poderia fazer, sua audição consciente já está cortada a 2.000 Hz na extremidade inferior do espectro, onde os humanos ainda podem processar uma grande quantidade de informações. (CORY; FISHER, 2015, p. 91).

Na biologia, o som é definido como “vibração transmitida através de meios fluidos, como ar e água”. Essa definição “claramente exclui a vibração sobre substratos sólidos, que [...] são amplamente usados na comunicação dos insetos” (DROSOPOULOS; CLARIDGE, 2006, p. 4). Trata-se de uma questão conceitual importante, já que o conceito de “som” (e seus limites: infrassom e ultrassom), em geral, é considerado apenas a partir da perspectiva sensorial humana.

Mas, se o mundo sonoro dos humanos não serve de parâmetro para o mundo sonoro/vibracional de outras espécies, esses mundos, ainda assim, se conectam através de teias rítmicas orgânicas que fazem com que possamos entender a totalidade dos eventos como uma composição complexa. Como reflexo disso, muitos autores de áreas diversas (da biologia às ciências humanas) têm utilizado conceitos, como paisagem sonora (SCHAFER, 2011), biofonia (KRAUSE, 2013) e cosmofonia (CHATTOPADHYAY, 2018), que conotam a ideia de um mundo composto como música.

3 O mundo é composto como música, mas não é uma sinfonia

Mas, falar de um mundo “composto como música” pode evocar, rapidamente, alguns dispositivos-clichês coloniais que acompanham as metáforas musicais na linguagem cotidiana. A metáfora que imediatamente me ocorre – e da qual quero me afastar – é a da “sinfonia” (ou, ainda mais comumente, a da “orquestra”), que pretende descrever um conjunto de seres e/ou elementos agindo “em concerto”, com alto grau de “harmonia”, cada um de acordo com suas funções no conjunto total da composição, geralmente regidos por um “maestro” e pré-destinados por uma “partitura”.

A metáfora da orquestra (ou da sinfonia) é um modelo de todo orgânico hierarquicamente coordenado. A presença do maestro ou da partitura seriam fundamentais para o bom funcionamento do “todo”. Metáforas negativas nesse sentido são empregadas, como “a orquestra sem maestro”, ou seja: o caos decorrente da falta de liderança. As próprias expressões destacadas, “harmonia”, “concerto”, “maestro” e “partitura” são ícones dessa visão hierárquica. A princípio, não há nada de errado com isso, desde que se deseje expressar a ideia de estruturação hierárquica de um fluxo através dessas metáforas. O que se pretende evitar é o caráter maniqueísta implícito nessas expressões.

Falando tecnicamente: “harmonia” pode envolver choques e momentos “desagradáveis”, a partir das relações entre consonâncias e dissonâncias, não significando somente fluência e bom andamento. Da mesma forma, nem todas as músicas complexas com muitas partes precisam ser escritas em “partitura”. Mais importante do que tudo isso: nem todas as formações musicais coletivas (“orquestras” ou outros grupos) precisam de um “maestro” para coordenar a realização da música. A metáfora da orquestra (ou da sinfonia) tem implicações políticas e culturais talvez mais sérias do que imaginamos. Além de ser etnocêntrica, reforçando a mitologia musical moderna-ocidental, é tributária da mitologia política totalitária do mesmo contexto.

Assim, ao dizer que o mundo é composto como música, o que se pretende falar é ainda de um todo orgânico harmonioso, mas sem as implicações hierárquicas e centralizadoras implícitas nas metáforas da orquestra ou da sinfonia. A sinfonia especificamente é uma meta-forma – um conceito oriundo de uma forma de fazer música –, que se consolida a partir do período clássico (meados do século XVIII e início do XIX) na história da música europeia. A sinfonia é um objeto cultural eminentemente ocidental: uma obra musical instrumental de duração longa, com estrutura teleológica – a música em geral não tem caráter cíclico nem repetitivo: seu desenvolvimento se orienta a um fim, quase sempre grandioso –, e um dispositivo para demonstrar as habilidades criativas e técnicas do seu criador, o compositor. Evidentemente, a palavra “sinfonia” também é empregada em acepções que divergem desse sentido estrito, comprometido com o campo da musicologia histórica. A palavra é empregada, por extensão, a qualquer obra musical com alguma das características acima, além de ser também empregada metaforicamente para referenciar estruturas organizadas.⁵⁷

Assim, a metáfora da sinfonia ou da orquestra não nos contempla, como não contemplariam os pensamentos de diversas culturas, incluindo culturas letradas antigas, como a grega e a chinesa, por exemplo. Boécio, no início do seu *De Institutione Musica* (tratado de música muito

57 Sinfonia é uma palavra de significados diversos ao longo da história, antes de ser aplicada modernamente às formas musicais extensas e orquestrais. Em grego, literalmente, συμφωνία significa “concordância de sons” (compare-se com “sintonia”) e, mais especificamente, “concerto de música vocal ou instrumental”. Também era usada na teoria musical grega antiga (e medieval) no sentido de “consonância”, em oposição a διαφωνία (*diaphōnia*), “dissonância” (BROWN, 2001).

influyente durante toda a Idade Média e início da era moderna, escrito provavelmente no início do séc. VI) classifica os tipos de música “descritos pelos estudiosos” da seguinte forma:

São três: a primeira, a cósmica [*mundana*]; a segunda, a humana; a terceira, a produzida por certos instrumentos, como a cítara, o *aulos* e outros que acompanham as canções. Em primeiro lugar, a cósmica é perceptível sobretudo pelo que é visto no próprio céu, ou na combinação dos elementos, ou na sucessão de estações, pois como é possível que uma máquina tão veloz como a do céu se mova em uma trajetória muda e silenciosa? Ainda que seu som não chegue aos nossos ouvidos, porque por muitas causas é necessário que assim seja, não é possível, contudo, que um movimento tão veloz de corpos assim volumosos não produza absolutamente nenhum som, principalmente porque os cursos das estrelas estão ajustados em uma harmonia tão grande, que nada tão perfeitamente unido, nada tão perfeitamente ajustado pode ser concebido. (CASTANHEIRA, 2009, p. 65-66).

A música humana é a música dos ritmos fisiológicos e dos “humores” do corpo humano; a música instrumental é a música prática tocada com instrumentos e voz (o sentido de música predominante no mundo moderno). Esse trecho de Boécio revela a sistematização de um pensamento musical antigo que influenciou toda a Europa e o mundo árabe, mas encontramos consonâncias dessa concepção também em outros cantos do planeta. No Zhuangzi, livro homônimo do filósofo chinês, há uma passagem que evoca a “música da natureza” e seus efeitos sobre a percepção humana.

Bei-men Cheng perguntou a Huang-Di, dizendo: ‘Você estava celebrando [...] uma apresentação da música do Xian-chi, no campo aberto, perto do lago Dong-ting. Quando ouvi a primeira parte, fiquei com medo; a seguinte me deixou cansado; e a última me deixou perplexo. [...]’ O Imperador disse: ‘Era de se esperar que isso o afetasse tanto! [A música] Foi executada com (os instrumentos dos) homens, e tudo afinado de acordo com (as influências do) céu. [...] Essas notas então fluíram em ondas de luz, até que, como quando os insetos hibernantes começam a se mover pela primeira vez, eu mandei o terrível estrondo do trovão. O fim não foi marcado por nenhuma conclusão formal e recomeçou sem nenhum prelúdio. Parecia estar morrendo e depois explodiu em vida; chegou ao fechamento e depois subiu novamente. Assim, prosseguiu de forma regular e inesgotável e sem a intervenção de qualquer pausa: foi isto que o fez ter medo’. (LEGGE, 1891, *on-line*)⁵⁸.

58 No original: “Bei-men Cheng asked Huang-Di, saying, ‘You were celebrating [...] a performance of the music of the Xian-chi, in the open country near the Dong-ting lake. When I heard the first part of it, I was afraid; the next made me weary; and the last perplexed me. [...]’ The Di said, ‘It was likely that it should so affect you! It was performed with (the instruments of) men, and all attuned according to (the influences of) Heaven. [...]’ Those notes then flowed away in waves of light, till, as when the hibernating insects first begin to move, I commanded the terrifying crash of thunder. Its end was marked by no formal conclusion, and it began again without any prelude. It seemed to die away, and then it burst into life; it came to a close, and then it rose again. So it went on regularly and inexhaustibly, and without the intervention of any pause: it was this which made you afraid.”. Como encontrei traduções levemente divergentes, segue *link* do texto original em chinês, para quem puder e quiser comparar: Disponível em: <https://ctext.org/zhuangzi/revolution-of-heaven#n2811>. Acesso em: 22 fev. 2023.

O trecho acima descreve uma situação em que a música instrumental provoca respostas emocionais intensas no ouvinte (música humana) pelo fato de estar “afinada com o céu” (música mundana). Esse entendimento de um contínuo cósmico organizado como música, que age sobre os organismos e se reflete na música executada com vozes e instrumentos, é recorrente em diversos contextos e culturas. O que parece ser o fator de coesão nessa percepção do mundo é o encadeamento de camadas de vibrações e ritmos em escalas temporais diversas. A escuta, sendo entendida como o sentido que melhor captura essas vibrações, é posta em evidência, mas a música existe mesmo onde os sons não chegam aos nossos ouvidos ou onde não há som – pois, como vimos no comentário sobre as escutas de outros animais, o próprio conceito de som (e seus limites: o ultra- e o infrassom) se baseia numa medida de percepção antropocêntrica.

Aristóxeno de Tarento, o primeiro pensador grego a propor um estudo empírico da música, em seu tratado *Rhythmikon Stoicheion* (“Dos elementos do ritmo”) fala sobre os tipos de “signo” (σημειον [*semeion*]) que poderiam ser organizados num fluxo de tempo para criar música: os *elementos ritmizáveis* (ῥυθμιζόμενα [*rhythmizomena*]).

Os *rhythmizomena* [ῥυθμιζόμενα] são três: fala/língua (λέξις [*léxis*]), som/melodia (μέλος [*mélos*]) e movimento corporal (κίνησις σωματική [*kínēsis somatiké*]). A fala dividirá o tempo em suas próprias partes, como as letras, sílabas, palavras e assim por diante; a melodia igualmente em suas partes, notas e pausas entre as notas; o movimento [dividirá o tempo] em sinais ou posições ou qualquer outra coisa dessa natureza que faça parte do movimento. (PEARSON, 1990, p. 2)⁵⁹.

O conceito de “ritmizômeno” é uma chave para entender o mundo como música: todos os fluxos rítmicos podem ser analisados como combinações, agrupamentos, repetições ou relações entre proporções de duração de fenômenos diversos. O trecho fala especificamente do ritmo musical, mas é explícita na descrição a ideia de que a música não se limita aos sons, tendo também a fala e o movimento corporal como partes integrantes. As teorias posteriores, como a de Boécio, ampliam o alcance da agência musical, incluindo ritmizômenos de outras naturezas (movimento dos astros celestes, ritmos orgânicos como os batimentos cardíacos etc).

É somente a partir do paradigma “desencantado” (CHUA, 1999) do mundo moderno que as músicas mundana e humana serão obliteradas e o fenômeno musical será classificado como uma das “linguagens artísticas”, tendo como elemento central os sons melódicos. Ao longo do

59 A versão desse trecho em português é minha, a partir do inglês (PEARSON, 1990) cotizado com o original grego. Trago o original, também para eventuais comparações: “Τρία εἰσι τὰ ῥυθμιζόμενα, λέξις, μέλος, κίνησις σωματική, ὥστε διαιρήσει τὸν χρόνον ἢ μὲν λέξις τοῖς αὐτῆς μέρεσιν, οἷον γράμμασι καὶ συλλαβαῖς καὶ ῥήμασι καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις τὸ δὲ μέλος τοῖς ἑαυτοῦ φθόγγοις τε καὶ διαστήμασιν ἢ δὲ κίνησις σημείοις τε καὶ σχήμασι καὶ εἴ τι τοιοῦτόν ἐστι κινήσεως μέρος. ἐπὶ τούτοις ἐστὶν ὁ ῥυθμός”. (PEARSON [ARISTOXENUS], 1990, p. 30)

século XX, dentro do próprio contexto ocidental moderno, essa noção restrita de música foi sendo questionada pelos próprios artistas e teóricos, a partir de um processo de desconstrução da importância da harmonia tonal, até a inclusão de todos os sons e ruídos e também do não som (silêncio, ações, conceitos etc). Volta, assim, a tomar fôlego, então, a ideia da música como fenômeno transcendental, composta por eventos (sonoros ou não) organizados no fluxo do tempo, tendo no ritmo (e não nos sons) o seu núcleo de sentido.

4 Ritmo e tempo: ética, estética, política e poética

A noção de ritmo, embora seja comumente atrelada ao campo da música, é transversal a diversas esferas do pensamento e da ação humana e não humana. É notável, a esse respeito, a comparação que Lévi-Strauss (2004, p. 47-48) faz entre mito e música, atribuindo importância à transversalidade do ritmo na relação natureza-cultura:

[...] invocamos a propriedade, comum ao mito e à obra musical, de operar pelo ajustamento de duas grades, uma externa e outra interna. No caso da música, porém, essas grades, que nunca são simples, se complicam a ponto de se desdobrarem. A grade externa, ou cultural, formada pelas escalas de intervalos e pelas relações hierárquicas entre as notas, remete a uma descontinuidade virtual, a dos sons musicais, que já são em si objetos integralmente culturais, pelo fato de se oporem aos ruídos, os únicos dados *sub specie naturae*. Simetricamente, a grade interna, ou natural, de ordem cerebral, é reforçada por uma segunda grade interna, que é por assim dizer, ainda mais completamente natural, a dos ritmos viscerais. Na música, conseqüentemente, a mediação da natureza e da cultura, que se realiza no seio de toda linguagem, torna-se uma hipermediação: de ambos os lados, os ancoramentos são reforçados. [...] Assim se explica o princípio [...] do poder extraordinário que possui a música de agir simultaneamente sobre o espírito e sobre os sentidos, de mover ao mesmo tempo as idéias e as emoções, de fundi-las numa corrente em que elas deixam de existir lado a lado, a não ser como testemunhas e como respondentes.

A música aqui tem um papel transcendente em relação à cultura, sendo quase entendida como força da natureza. O fator de ativação dessa potência natural da música é o ritmo, ou seja, a percepção corporal – “cerebral”, mas também “visceral” – do fluxo dos eventos no tempo.

Retomando a referência do Zhuangzi, um comentarista resume bem a preeminência do ritmo ao afirmar que “o tambor não se junta aos cinco tons e assim é o mestre dos cinco tons”⁶⁰, ou seja: o instrumento que marca a pulsação (o tambor) não tem tom (nota melódica) definido,

60 No original: “The drum does not join in the five tones, and thus it is the master of the five tones”. Huinanzi, em nota de rodapé do Zhuangzi (LEGGE, 1891, *on-line*).

mas, por isso mesmo, é o mestre – é quem conduz o andamento – dos cinco tons. Aqui falamos indiretamente de uma escala rítmica que liga a música instrumental à música humana, tendo como medida comum a pulsação cardíaca e outros ritmos “viscerais”. Ainda no Zhuangzi, na cena do músico no lago, a música era executada “com (os instrumentos dos) homens, e tudo afinado de acordo com (as influências do) céu”. As “influências do céu” são afecções rítmicas em escalas largas, oriundas de fenômenos meteorológicos e astronômicos (o dia e a noite, o calor e o frio das estações, as fases da Lua...) que determinam os ritmos fisiológicos dos seres vivos (os ritmos da digestão, da menstruação, sono e vigília, ciclos hormonais etc.) e se refletem na organização dos tempos coletivos do “zoon politikon”.

Nessa escala mais larga, a música mundana “arrasta”⁶¹ a música humana e mais ainda: os ritmos do ambiente afetam os ritmos de todos os organismos, humanos ou não. Assim como os ritmos da música instrumental podem se relacionar de diversas formas, gerando estruturas “arquiteticamente”⁶² complexas em escalas distintas (COOPER; MEYER, 1960), os ritmos mundanos e (trans)humanos também estabelecem relações de encadeamento e afetação mútua dentro de escalas temporais comensuráveis. Lefebvre (2021, p. 68-69) elenca três tipos básicos de “ritmia” para efeitos de análise dessas afetações:

A noção de ritmo traz ou exige alguns complementos: as noções implicadas, mas diferentes de polirritmia, eurritmia e arritmia. Elas são elevadas ao nível teórico a partir do vivido. A polirritmia? Basta consultar seu corpo; o cotidiano também se revela, desde a primeira escuta, uma polirritmia. A eurritmia? Os ritmos se combinam no estado de saúde, na cotidianidade normal (isto é: normatizada!); quando se desassociam, há sofrimento, estado patológico (do qual a arritmia é, geralmente ao mesmo tempo, sintoma, efeito e causa). A discordância de ritmos leva à organização, anteriormente eurrítmica, a uma desordem mortal.

No cenário cosmopolítico decorrente das convivências e dos conflitos rítmicos, o mundo (o cosmo) se configura, então, como sucessões e simultaneidades de ritmos diversos, que se complementam e reforçam (eurritmia), se danificam e se cancelam mutuamente (aritmia), ou se resignificam a partir de interações complexas (polirritmia). O ciclo circadiano (alternância de luz e calor solar entre o dia e a noite) é uma medida natural que permite observar relações entre diversos ritmos em uma escala de dias ou horas. Assim há, por exemplo, uma possibilidade de arritmia na tensão entre o ciclo de luz/escuridão natural e o efeito das luzes artificiais na noite das cidades, com implicações para os organismos vivos e ecossistemas.

61 A cronobiologia denomina de “arrastamento” o fenômeno de influência de um ritmo mais forte sobre outro mais fraco. Nas diversas interações entre organismos e micro-organismos, os diversos arrastamentos podem criar conflitos entre ritmos gerados por “seres” tão distintos, como a Lua e algumas glândulas secretoras de hormônios. Para maior aprofundamento em questões cronobiológicas ver Marques (2012).

62 Na teoria do ritmo musical de Cooper e Meyer (1961), as diferentes camadas rítmicas se organizam em “níveis arquitetônicos”, termo que se refere às diferentes escalas de duração na forma musical (notas, frases, seções, movimentos etc.). Embora a imagem seja suficientemente eficaz, nota-se mais uma vez a predominância de termos espaciais para descrever fenômenos eminentemente temporais.

5 (Cosmo)políticas polirrítmicas: ditadura das coisas, democracia dos seres ou anarquia polirrítmica?

Considerando as relações entre ritmos diversos, para além das proporções e as reiterações entre eventos mutuamente comensuráveis, percebemos diferenças tão discrepantes nas durações dos eventos (uma vida humana, em comparação com a vida de alguns insetos ou com a formação de uma montanha), que quase poderíamos afirmar se tratar de naturezas distintas. A contagem do tempo geológico, por exemplo, lida com eventos de duração de bilhões de anos (giga-anos). A formação da Terra e da Lua se deu há mais de 4,5 bilhões de anos e os primeiros animais surgiram há pouco menos de 1 bilhão de anos. Para efeitos de comparação, os primeiros homínidos existem há “apenas” cerca de dois milhões de anos, menos de 0,05% da idade da Terra.

Há alguns anos, o debate sobre uma nova época geológica resultante da intensa interferência humana no planeta, denominada antropoceno (CRUTZEN; STOERMER, 2000), vem ganhando espaço em discussões acadêmicas e políticas. Na chamada para escrita deste texto, havia um convite para refletir sobre os “limites da linguagem na relação humanos e não humanos, ou de terrestres e não-terrestres na era do capitaloceno”. O emprego do termo capitaloceno é muito pertinente, já que antropoceno é ainda um termo pouco justo, por atribuir a todos os humanos irresponsabilidades que são apenas de alguns:

O conceito de **Antropoceno** se refere ao poder que a atividade humana adquiriu até se tornar uma força ambiental destrutiva em escala geológica. Ganhou muita importância, formando um campo de debate no qual se discutem quando e como apareceu este poder. Como resultado deste debate, surgiu outro conceito, o **Capitaloceno**, que pretende substituí-lo. Neste caso, considera-se que o poder destrutivo não provém da atividade humana em abstrato, mas de sua organização capitalista. (BARRIOS; MARTÍNEZ, 2023, *on-line*, grifo do autor).

O capitaloceno é consequência da instauração de um regime de coisificação total do mundo. Entendem-se como “coisas” fenômenos que perduram e têm imagens estáticas. Consideramos as coisas como objetos existentes e não como sujeitos ou acontecimentos. Mas, levando em consideração a escala temporal na qual essa coisa se insere, percebemos sua transitoriedade: ali naquela avenida onde havia uma floresta há 500 anos, há agora um prédio que foi construído há 50 anos; um outro prédio, mais antigo, não existe mais, foi demolido há dez anos; nos limites da cidade, uma montanha existe há milhões de anos... E as coisas são tratadas como existentes mesmo quando são muito mais efêmeras: uma pedra de gelo pequena, exposta

ao calor do Sol, não dura mais do que alguns minutos no estado sólido, mas ainda assim é chamada de coisa em seus estágios transformativos: pedra de gelo, poça de água etc.

Coisas são perfeitamente aptas a se tornarem mercadorias. Os prédios e as montanhas são coisas, podem ser comprados e vendidos. Pode-se comprar um saco de gelo, mas quando ele virar poça, seu valor de mercado se esvai. No capitalismo, a degradação das coisas serve ao propósito de criação de novas coisas. A duração longa é descartada em nome da fabricação de novidades⁶³, uma lógica que, no limite, transforma tudo em lucro ou lixo.

Mas, as coisas, mesmo se perecíveis ou efêmeras, ainda se distinguem dos seres: coisas são objetos, seres são sujeitos. Ainda assim, em um regime de coisificação, o *status* de sujeito e objeto pode se confundir. A escravidão, por exemplo, instituição que trata sujeitos como objetos, transformando pessoas em coisas, é talvez a forma mais extrema de coisificação, por se tratar de seres humanos tentando objetificar outros seres de sua própria espécie – operação justificada na base de alguma suposta diferença cultural, étnica, política ou outra. Embora a escravidão seja um fenômeno social muito antigo e distribuído em todo o planeta, a coisificação se tornou um elemento fundamental da cultura ocidental-moderna, de onde surge o capitalismo.

Paradoxalmente, o capitalismo se estabelece como sistema global num momento de inflexão na história ocidental em que, a partir de um reconhecimento de coesão da espécie humana no ideal de “igualdade”, abre-se um precedente para a abolição do regime de coisificação de humanos. O paradoxo é que esse humanismo emerge justamente na época de ascensão dos regimes escravocratas nas colônias europeias ao redor do planeta, com destaque nefasto para a escravização de grandes contingentes de povos africanos nas Américas. Se hoje o *establishment* jurídico internacional condena a escravidão humana – ainda não totalmente erradicada e nem resolvidas suas piores consequências como o racismo estrutural –, ainda está em disputa a condição de outros seres, animais, plantas ou mesmo fenômenos de *status* indefinido, como rios e montanhas.

Na episteme científica vigente, seres são apenas os “seres vivos”: uma árvore sim, mas uma pedra não. Se considerarmos a equivalência ética dos seres, alargando a abrangência da categoria de seres a diversos fenômenos considerados como coisas, reconhecendo suas agências e relativizando o suposto poder dos humanos, podemos talvez vislumbrar uma saída para a ditadura das coisas a partir de uma proposta de democracia dos seres.

Na ditadura das coisas, tudo, até mesmo pessoas, pode ser coisificado. Numa democracia dos seres, idealmente, todos os agentes do mundo – humanos, árvores, rios, máquinas, insetos,

63 O culto da novidade forjada está explícito, por exemplo, na prática da obsolescência programada.

músicas – são seres, ou mais ainda: podem ser pessoas! Vale a pena aqui retomar brevemente a concepção de “personitude” do perspectivismo ameríndio. Se para o homem moderno a escala de personitude parte do *homo sapiens* e vai se afastando, no perspectivismo ameríndio, o núcleo de personalidade é distribuído no universo entre todos os corpos, aqui entendidos como “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um [...] feixe de afetos e capacidades” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 66). Nessa concepção, a condição de pessoa não se limita ao humano:

[...] que a condição de pessoa [...] possa ser tanto “estendida” a outras espécies como “recusada” a outros coletivos de nossa espécie sugere, de saída, que o conceito de *pessoa* – centro de intencionalidade constituído por uma diferença de potencial interna – é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano*. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 47).

Mas, será que essa democracia dos seres implicaria no direito – dado pelos humanos – de existência dos “outros” seres? O argumento da preservação da natureza, por exemplo, ainda coloca o homem como “medida de todas as coisas”, responsável pela preservação ou destruição do mundo, amplificando, inclusive, o papel ético da racionalidade nesse processo. Assim, a democracia dos seres corre o risco de ser interpretada de forma messiânica e maniqueísta como acontece com a metáfora da sinfonia. A implicação séria das temporalidades, das ocorrências, das durações e dos ritmos, enfim, provoca uma equalização diferente e ainda mais abrangente entre coisas, seres e eventos de toda natureza. Todas as coisas e seres estão sujeitos a transformações ao longo do tempo, mas o entendimento desse fato nos escapa na percepção cotidiana, porque estamos imersos na nossa própria escala temporal. Se consideramos as diferentes escalas, é possível conceber, por exemplo, (na escala geológica) o “nascimento” de uma montanha no momento de sua formação.

Num mundo pensado como música, as coisas e seres são também fenômenos transitórios, ou seja: eventos. E, inversamente, numa perspectiva cosmopolítica, os eventos são “pessoas” com corpo (“feixe de afetos e capacidades”) e, portanto, têm “vozes” distintas. Ao se pensar a relação entre música e linguagem a partir da voz como fenômeno incorporado, emerge a reflexão sobre o canto e a fala, aspectos atualizados dos domínios virtuais da música e da linguagem. A voz, assinatura sonora da subjetividade incorporada, pode ser abstraída em linhas de discurso (“vozes concordantes ou discordantes”), linhas melódicas (“condução de vozes”) etc. Essas linhas são conduzidas, cada uma, por ritmos característicos e o seu conjunto resulta em polifonias (arranjos de muitas vozes diferentes) e em polirritmias.

Em contextos culturais diversos – seja na Europa medieval⁶⁴, na música de povos sul-africanos ou indígenas do Xingu –, as polifonias se caracterizam pela concomitância de vozes distintas sem proeminência (pelo menos na escuta) de uma voz central condutora. De maneira análoga, podemos vislumbrar o cenário cosmopolítico de um mundo que é “tudo que acontece” (WITTGENSTEIN, 2011) como uma grande polirritmia sem comando central rígido (“ditadura”), mas também sem equalização de potência nas agências (“democracia”). As políticas polirrítmicas não se submetem à dicotomia entre os polos dos direitos iguais (democracia)⁶⁵ e do poder centralizado (ditadura), porque não é possível estabelecer nenhum ritmo particular (humano ou outro) como “medida de todas as coisas”, e porque não faz sentido atribuir potências iguais a todos os ritmos.

Os insetos e a lua têm potências em escalas incomensuráveis entre si, mas suas agências contribuem para a concatenação de ritmos que compõem as diversas formas de existência. Isso implica composições de ritmos distintos que resultam em novas camadas rítmicas, uma espécie de “federalismo”, onde não há poder central e nem cidadania equalizada, mas onde os diversos níveis de interação geram compostos que, por sua vez, se relacionam com outros macro-ritmos a partir de encadeamentos e arrastamentos. Essa diversidade de potências, que não redundam numa concentração de poder, pode ser talvez entendida mais como uma anarquia polirrítmica.

Vamos atentar ao sentido político positivo do termo “anarquia”. O sentido geral de caos ou desordem, já empregado na época da Revolução Francesa, começou a ser desviado algumas décadas depois pelos movimentos radicais de trabalhadores, inicialmente na Europa (GRAEBER, 2004). Sem entrar numa exegese detalhada do movimento (político humano) anarquista, o emprego do termo aqui aspira a uma precisão na descrição da situação cosmopolítica dos ritmos: ausência de poder central e importância das diferenças de potência dos entes constituintes. Os anarquistas políticos humanos, aliás, não estão livres de incorrer na adoção irrefletida de modelos da ditadura das coisas (culminando num discurso iconoclasta de “destruição” das opressões, do capitalismo etc., como monumentos a serem derrubados ou máquinas a serem destruídas), ou da democracia dos seres (culminando numa postura messiânica de equalização total, desconsiderando as potências desiguais dos seres em favor de “direitos iguais” para todos). Vale lembrar que um dos princípios seguidos pelos socialistas antigos, fortemente defendido pelos anarquistas, era “de cada um de acordo com suas capacidades, a cada um

64 Embora a polifonia medieval fosse criada sobre a base de um *cantus firmus* litúrgico, essa melodia principal era tão desnaturada pelo alargamento de suas notas que se tornava indiscernível na composição final. Sobre isso, comentei em maior detalhe em Amorim (2019).

65 Uma observação: no momento político atual, qualquer reflexão sobre a palavra “democracia” deve vir acompanhada da reafirmação da importância desse princípio como mínimo necessário para a vida digna dos povos humanos. Necessário, mas ainda não suficiente, pois no capitalismo as democracias estão sujeitas às desigualdades decorrentes do próprio funcionamento normal do sistema e, logo, à concentração de poder. Sem esquecer que o capitalismo também costuma se estruturar abertamente como ditadura (por exemplo, as ditaduras civis-militares latino-americanas das décadas de 1960 a 1980).

de acordo com suas necessidades”. Nas cosmopolíticas polirrítmicas, da mesma forma, cada ser/evento age e existe de acordo com seus ritmos, contribuindo e sendo contemplado na polifonia da música mundana.

Qual, então, é a responsabilidade ética do ser humano nesse contexto cosmopolítico musical? Difícil diagnosticar ou expressar algo com precisão, mas uma pista pode ser encontrada em uma passagem enigmática de um pensador afeito a investigar os limites da linguagem (humana): “ética e estética são uma só” [*Ethik und Ästhetik sind Eins*] (WITTGENSTEIN, 2011, p. 6241). O fato de a frase vir após a conclusão de que a ética, por não ser um fato do mundo, “não pode ser expressa” e “é transcendental”⁶⁶ (WITTGENSTEIN, 2011, p. 6420) parece implicar que a afirmação da unidade entre ética e estética é algo evidente. Se, por um lado, a ética e a estética são transcendentais quanto à lógica, elas são, por outro lado, campos de ação imanentes no mundo. Não pode haver proposições verdadeiras ou falsas nem na ética (nossas ações e comportamentos) e nem na estética (nossos perceptos e afetos).

Para concluir, sem resolver, abrem-se questões: que afetos as vozes da crosta terrestre ou da atmosfera nos provocam? Que mensagem os insetos, as montanhas ou a Lua estão emitindo em suas próprias linguagens? Como podemos reorganizar a arritmia que o capitaloceno tem provocado com os andamentos do planeta? Essas e outras questões podem ajudar a relativizar a arrogância (expressa na ditadura das coisas) e a ingenuidade (da democracia dos seres) humanas e ativar uma percepção cosmopolítica polirrítmica que pode nos ajudar a encontrar alianças ético-estéticas com outros seres/eventos em escalas existenciais diversas.

I Referências:

AGAWU, K. Review: An African Understanding of African Music: *Research in African Literatures*, v. 32, n. 2, p. 187-194, 2001.

AMORIM FILHO, P. *Compor no mundo – Um modelo de compor música sobre bases fenomenológicas*. 2014. Tese (Doutorado em Música) – Escola de Música, Universidade Federal de Salvador, Salvador, 2014.

AMORIM FILHO, P. O meio da voz e outras vozes: fala e canto na composição de um fonemoteto. *DEBATES*, n. 22, p. 139-169, 2019.

⁶⁶ Sobre isso Brandhorst (2011, tradução nossa) comenta: “As proposições só têm sentido para Wittgenstein [...] se representarem fatos no mundo e, portanto, puderem ser verdadeiras ou falsas. Valores éticos, por exemplo, não são fatos do mundo [...]. A posição de Wittgenstein sobre isto é muito simples: é insensato falar sobre ética ou mesmo fazer ética cientificamente, mas não podemos deixar de correr “contra as paredes de nossa jaula [= nossa linguagem]” e ter convicções éticas (assim como estéticas e religiosas)”.

- AMORIM FILHO, P. O antropoceno e a música dos insetos. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 10, n. 2, p. 55-70, 2021.
- BARRIOS, R. G.; MARTÍNEZ, N. M. J. Antropoceno ou Capitaloceno? *Unisinos IHU*, 2020. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/categorias/601014-antropoceno-ou-capitaloceno>. Acesso em: 14 fev. 2023.
- BRANDHORST, M. *Wittgenstein: Realismus, Ethik und Ästhetik*. XXII. Deutscher Kongress für Philosophie LMU München, 2011.
- BROWN, H. M. Symphonia. In: SADIE, S.; TYRRELL, J. *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. London: Macmillan, 2001. Vol. 4, p. 897.
- CASTANHEIRA, C. P. *De institutione musica, de Boécio – Livro 1: tradução e comentários*. 2009. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.
- CHATTOPADHYAY, B. Cosmic resonance: sounding outside, listening inside. In: HYATT, S. *Metaphonics*. Heijningen: Jap Sam Books, 2018. p. 64-70.
- CHUA, D. K. L. *Absolute music and the construction of meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- COOPER, G.; MEYER, L. B. *The Rhythmic Structure of Music*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- CORNIPS, L. The animal turn in postcolonial (socio)linguistics: the interspecies greeting of the dairy cow. *Journal of Postcolonial Linguistics*, v. 6, p. 210-232, 2022.
- CORY, L.; FISCHER, T. *Animal Music: Sound and song in the natural world*. Londres: Strange Attractor Press, 2015.
- CRUTZEN, P.; STOERMER, E. The Anthropocene. *International Geosphere-Biosphere Programme Newsletter*, v. 41, p. 17-18, 2000.
- DE WAAL, F. *The Ape and the Sushi Master: cultural reflections of a primatologist*. New York: Basic Books, 2001.
- DESPRET, V. *O que diriam os animais?* Tradução Leticia Me. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- DROSOPOULOS, S.; CLARIDGE, M. *Insect sounds and communication: physiology, behaviour, ecology and evolution*. London: Taylor & Francis, 2006.

- GRAEBER, D. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004.
- KRAUSE, B. *A grande orquestra da natureza: descobrindo as origens da música no mundo selvagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- LEFEBVRE, H. *Elementos de Ritmanálise: e outros ensaios sobre temporalidades*. Tradução Flávia Martins e Michel Moreaux. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2021.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- MARQUES, M. D. Editorial. *Revista da Biologia*, v. 9, n. 3, p. ix-ix, 2012.
- MENEZES DE BASTOS, R. J. *A musicológica kamayurá – Para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Florianópolis: EdUFSC, 1999.
- NETTL, B. An Ethnomusicologist contemplates universals in musical sound and musical culture. In: WALLIN, N.; MERKER, B.; BROWN, S. *The Origins of Music*. Massachutes: MIT Press, 1999. p. 463-472.
- PEARSON, L. *Elementa Rhythmica: The fragment of book II and the additional evidence for aristoxenean rhythmic theory*. Oxford: Claredon Press, 1990.
- SCHAFER, R. M. *A afinação do mundo*. São Paulo: Unesp, 2011.
- SCHÖTZ S.; VAN DE WEIJER, J.; EKLUND, R. Melody Matters: An Acoustic Study of Domestic Cat Meows in Six Contexts and Four Mental States. In: The 2nd International Workshop on Vocal Interactivity In-And-Between Humans, Animals aAnd Robots. Proceedings of VIHAR. London: England, 2019. p. 29–34.
- SILVA, D. F. da. *Toward a global idea of race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- VAN KOPPEN, M.; CORNIPS, L. Hoe onderzoek je wat dieren zeggen? Talcanoan, 2012. Disponível em: <http://www.taalcanon.nl/vragen/hoe-onderzoek-je-wat-dieren-zeggen/>. Acesso em: 14 fev. 2023.
- VIVEIROS DE CASTRO E. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify/ N-1 Edições, 2015.
- WITTGENSTEIN, L. *Logische-philosophische abhandlung*. Londres: Kegan Paul, 2011 [1922]. Edição tríplice com o original alemão e duas versões em inglês de Ogden/Ramsey e de Pears/McGuinness editados lado a lado). Disponível em: <https://people.umass.edu/klement/tlp/tlp.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2023.

WOOD B. Reconstructing human evolution: Achievements, challenges, and opportunities. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 107, p. 8902-8909, 2010.

LEGGÉ, J. *'The Writings of Chuang Tzu'*, 1891 in Chinese Text Project. Disponível em: <https://ctext.org/zhuangzi/revolution-of-heaven>. Acesso em: 14 fev. 2023.

CAPÍTULO 5

Falar (de) (por) (com) outra coisa: a linguagem de uma cosmopolítica

Hilan Bensusan
UnB

No emprego que andamos dando ao termo, *cosmopolítica* envolve não apenas *todos os humanos*, como *também aquilo* (ou *aqueles*) que *além deles estão* ou *estarão* ou *já estiveram* no *cosmos*.⁶⁷ Todas as palavras da frase acima são *cosmopoliticamente* movediças – assinalei com itálico apenas algumas, quase escolhidas ao acaso, mas que me pareceram *por um momento* serem as mais turbulentas. E sigo assinalando palavras, como se tivesse que escrever um texto dentro de um outro texto. É como se eu tivesse que escrever transversalmente, apenas assinalando as palavras que tremem, em vez de escrevê-las. *Humanos*, por exemplo, em parceria com *todos*: nos acostumamos a ouvir esses termos como indicando uma universalidade máxima – e, talvez por isso mesmo, como capazes de portar dentro de si uma transparência cristalina. Sabemos do que falamos com essas palavras; ou pelo menos, sabemos ouvir essas palavras com suas pretensões grandes. *Eppur si muove*, o que andamos chamando de cosmopolítica deixa aqueles que poderiam ser chamados de cosmopolitas da era de Kant procurando a paz perpétua, parecendo provincianos.⁶⁸ As palavras movediças nem sequer prometem uma universalidade maior, elas apenas suspeitam das universalidades menores de um jeito que não se resolve apenas abrindo a roda.

Como chegamos aqui, ou melhor, como estivemos sempre aqui? Adrienne Rich escreveu há algum tempo que é um mundo de homens – sim, masculino –, mas que acabou, que eles mesmos – sim, no masculino outra vez – o venderam para as máquinas. Sigo assinalando, desta vez assinalo o *é*, e poderia assinalar o *mundo*: de que se trata aqui? Mas sabemos que é assim, a coisa toda que era dos varões foi sendo transmitida através de fluxos monetários, trabalho forçado e/ou assalariado e instâncias (macro)políticas coercitivas (fascismo, colonização, gentrificação, urbanização etc.) – ou seja, do equivalente cosmopolítico de (bem respectivamente) sangue, suor e lágrimas – aos autômatos, aos aplicativos, aos dispositivos. Ou seja, em grande parte ao meio ambiente daquilo que Marizio Ferraris chama de *ARMI* (Aparatos de Registro e Mobilização de Intencionalidade).⁶⁹ Os dispositivos não apenas registram – arquivam para os humanos e para as máquinas – os intercâmbios e seu valor informacional, ilocucionário, perlocucionário, mas também promovem ações da parte dos humanos; é o aparato que está chamando, e ele mobiliza. Essa suposta transferência de poder, ou de propriedade, é um extrato de uma figura que poderia, por assim dizer, ser colocada em contraste com muitos diferentes fundos. Talvez porque quando os modernos – e a língua deles sobretudo que é aquela que se mostra tonta, vertiginosa ou pelo menos insuficiente – dividem sua própria vida em domínios separados e imunes uns aos outros: o direito, a ciência, a política, a religião, como cita Bruno Latour em seu esforço por descrever como uma antropóloga dos modernos precisa estar pronta

67 Pode-se dizer que este uso contemporâneo da palavra deve, pelo menos sua popularização, a Isabelle Stengers, Stengers, *Cosmopolitique I-VII*.

68 Kant, *À paz perpétua*.

69 Ferraris, *Mobilização total*.

para entender que com esta distinção de domínios os seus nativos, com sua língua, procuram despistá-la.⁷⁰ Talvez se tratasse de uma dimensão política importante desse tempo, mas Rich não é uma política e nem a sua afirmação é entendida e traduzida facilmente pelo setor da linguagem que se especializa no domínio político. Vale notar que a afirmação de Rich poderia se transladar à linguagem mesma através da qual nós tratamos do político e do cósmico: era uma linguagem de homens, uma linguagem masculina, mas ela está acabando, vendemos nossas palavras para as máquinas.

Pode parecer que, para tratar da linguagem de uma cosmopolítica, seria preciso fazer o cósmico entrar no domínio do político – ou o político entrar no domínio do cósmico. Mas nenhuma dessas coisas pode ser feita tão simplesmente por uma inclusão de alguns termos – de alguns agentes, de algumas agências, de alguns âmbitos, de algumas polêmicas – na outra linguagem. A inclusão do cósmico no político talvez comece com a politização do cosmos tanto quanto a inclusão do político no cósmico precise de uma cosmicização do político; mas não é claro se o político e o cósmico são descrições das coisas – descrições são descendentes diretos dos termos dos filósofos aristotélicos medievais *essentia*, na contraposição com *existentia* – ou antes aquilo de que se fala através daquilo que se fala sobre o que se fala –, que seria uma descendência direta da *existentia*. Se descrevemos o político em termos cósmicos – podemos começar pensando no político como natural, como um elemento talvez que se siga da economia e da administração e que nunca talvez tenha tido a soberania que Hannah Arendt procurou encontrar na história do ocidente⁷¹ – ainda estamos tratando genuinamente do político? Ou, inversamente, se politizamos o cosmos, como talvez de algum modo estivessem fazendo Heráclito ao pensar o *polemos* ou Anaximandro ao pensar a *adikía*, estaremos ainda falando do cosmos de um jeito que os nativos modernos da antropologia de Latour entenderiam?⁷²

A suspeita de Latour é acerca das existências de domínios, como o *cósmico* e o *político*. A contraposição entre *existentia* e *essentia*, por sua vez, não é sem parentesco com aquela entre o que e quem – de quem falamos *versus* o que falamos. Essa imbricação aparece no texto mesmo de Aristóteles, quando ele escolhe falar do amigo como um *tis*, é no amigo que está a amizade e a amizade está no amigo, um que, da amizade, e um quem, do amigo.⁷³ A questão da amizade é uma questão *ad hominem*, como enfatiza Giorgios Tsagdis.⁷⁴ Na amizade, parece central quem é o amigo – a amizade ela mesma está imbricada com esse

70 Latour, *An enquête sur les modes d'existence*, cap. 1.

71 Ver os gestos de abertura de Fabián Ludueña em *Antropotecnia*, volume 1 de Ludueña, *La comunidad de los espectros*.

72 Martin Heidegger, em sua “A sentença de Anaximandro” (em *Caminhos de Floresta*) ensaia uma crítica à distinção moderna com origem aristotélica entre domínios como direito, ciência e religião. Sobre um tratamento do *polemos* de Heráclito em termos cosmopolíticos, ainda que não com este nome, ver Bensusan *et al.* (2012).

73 Aristóteles, *Ética a Nicômano*, *Ética a Eudemo*.

74 Tsagdis, “Who or what: differential friendship”.

quem; e não apenas a amizade, mas também a inimizade e talvez a autoria mesmo, e com ela as intenções, reintoncionadas frequentemente e, sobretudo, a proximidade. A amizade importa aqui porque Latour ele mesmo ensaiou uma aproximação da relação entre política e guerra como foi teorizada por Carl Schmitt.⁷⁵ Schmitt entende a política em termos de agrupamentos de amigos e inimigos (*Freund-Feindgruppierungen*) através dos quais se entende a sociedade, as classes, a soberania, o planejamento econômico. O político reside em uma polêmica, e a polêmica, para Schmitt, requer polos: não há política sem inimigos. Latour recupera essa ideia para aplicá-la à disputa cosmopolítica entre aqueles que se agrupam em torno de Gaia, do planeta ameaçado em suas potências de formas de vida, e aqueles que se agrupam antes em torno dos modernos e de sua aventura que decola da Terra e fica indiferente à sua sorte. Trata-se de um quem, Gaia, em disputa com seus aliados com aqueles outros que se agrupam com indiferença a ela. Latour advoga, em sua quinta *Gifford Lecture*, de 2013, que esses agrupamentos devam declarar guerra um ao outro apenas para que seja possível uma negociação política que surja. Nos seus últimos anos, Latour recuou dessas considerações baseadas em Schmitt em favor não mais de uma guerra – continuação da política por outros meios, ou seria antes que a política, vista a partir da inimizade, seja a continuação da guerra por outros meios –, mas antes de uma luta de classes geosociais, aquela que tem como território o planeta, e aquela que tem como território o espaço desterritorializado. Uma espécie talvez de disputa entre os camponeses e os burgueses, como no século XVI na Europa, mas levado a um campo sideral. Essa luta de classes, ou essa guerra, envolve eventualmente a ciência, e a ciência do cosmos, já que também ela é encurvada por vieses ditados por matrizes de preferência por sua vez ditados por agrupamentos – afinal de contas, a ciência dos modernos não é um domínio separado de todos os outros. Latour preferiria talvez uma tradução mais cosmopolítica do *slogan* de Clausewitz, que seria: a ciência é a continuação da política por outros meios.⁷⁶ Mas, a ideia de que haja agrupamentos – e notem que se Schmitt entendia também as classes como agentes em termos de inimizade, Latour não saiu completamente do escopo do conceito de político de Schmitt com suas classes geosociais – supõe que o que politiza é a polarização e, portanto, falar sobre, como querem aqueles que nos últimos séculos têm falado do cosmos, se contrasta com falar contra (ou falar por). Talvez o cósmico tenha se tornado um regime de fala, e o político tenha se tornado um outro regime de fala. Porém, aqui também, os nativos podem estar querendo despistar.

Em política, há um *nós* e um *eles* – e há muitas vezes uma segunda pessoa a quem se dirige, a quem se quer convencer, a quem se quer alistar – e, assim insistem, quanto ao cosmos se trata apenas de um tema, de um ‘ele’, ou melhor, de um ‘isso’. Jacques Derrida questiona

⁷⁵ Ver Schmitt, *O conceito do político* e Latour, *Diante de Gaia*.

⁷⁶ Ver Latour, “Irréductions”, 4.6.2.1.

essa associação entre política e inimizade (e amizade) promovida por Schmitt.⁷⁷ A inimizade ela mesma não é tão somente pessoal, *ad hominem*, direcionada a um quem; por trás da dificuldade de distinguir os domínios do político e do cósmico, está a dificuldade de separar o *quem* do *que*. O político não se centra no peso da presença completa do inimigo e do aliado – as presenças que Schmitt associa a um concreto do político e que ele emprega para um exorcismo daquilo que defende, recomenda ou pode vir a considerar o agrupamento adversário. O político, como a inimizade, é permeado de espectros que assolam a hostilidade – como assolam as atitudes de hospitalidade – e que fazem com que a *existentia* do inimigo não seja suficiente já que por ele passa a hospitalidade e, de uma maneira geral, as imprevisibilidades da proximidade.⁷⁸ O político não é a consequência da polarização, ele é antes o que torna possível que ela se dissipe, se desmantele; os agrupamentos não são individuados com independência da ocorrência política, eles se refazem nela. Mais do que a agência do agrupamento, a política está naquilo que Karen Barad chama de intra-ação, o gesto interno ao agente que move a agência – e que muitas vezes, volta à transversalidade, passa ao largo de qualquer *querer fazer*.⁷⁹ Se a política – com ou sem o domínio do político – está nessa transversalidade, talvez a cosmopolítica também seja não uma guerra ou uma luta de polos, como defendeu Latour, mas antes uma contínua rearticulação de polos. Assim como a proximidade de alguma coisa – assim a amizade, assim a inimizade – depende de mais do que do *quem* (e mais do que do *que*, depende do *como*, do *onde*, do *quando*), a cosmopolítica talvez seja a casa mesma da transversalidade.

Duas observações sobre proximidade e transversalidade – e talvez uma sobre cada. A primeira é que a proximidade não pode facilmente ser entendida em termos semelhantes a um procedimento recursivo, a uma fórmula, seja o procedimento em termos de *quem* ou em termos de *que*. Não são os parentes que são próximos e nem se pode explicar facilmente como começa uma amizade – o começo como a amizade talvez sejam cosmopolíticos. Explorei a ideia de proximidade em uma fricção entre a *Nähe* de Martin Heidegger e a *proximité* de Emmanuel Levinas.⁸⁰ Heidegger opõe a proximidade a *Ge-Stell*, ao dispositivo, a posicionalidade, a automação já que em um GPS, ou em um mapa, não há proximidade (e nem lonjura), mas apenas disponibilidade. Levinas entende que a proximidade é an-árquica, nada a rege, ela é a própria falta de fundação; a qualquer momento alguém – ou alguma coisa, a tensão do *que-quem* constitui o marco do pensamento de Levinas e de sua extensão – pode se aproximar. Posso dizer então que a proximidade é cósmica: me aproximo de alguma coisa por algum fator

77 Derrida, *Políticas da amizade*.

78 Ver Derrida, “Da hostilidade absoluta”, em *Políticas da amizade*.

79 Ver Barad, *Meeting the Universe Halfway*.

80 Ver Bensusan, *Indexicalism*.

que pode estar associado a qualquer parte do cosmos, a qualquer intervenção de qualquer parte; não são relações de família ou de partidarismo político que pode fazer me aproximar de alguém ou alguma coisa quando me perco em uma floresta, em uma cidade ou em um espaço sideral desconhecido, é um conjunto de circunstâncias que se costuram independente de qualquer fórmula já estabelecida. Ao dizer que a proximidade é cósmica, estou dizendo que ela é transversal, que não se decide em uma parte apenas, em um domínio apenas. Talvez o anárquico da proximidade seja ainda mais do que isso, não é que ela é costurada por toda parte, mas que ela não tem governo. Em todo caso, estamos já às voltas com a transversalidade e com a segunda observação que anunciei, e que é sobre esse caráter de entrelinhas que encontramos na cosmopolítica. Repito muitas vezes que a primeira lei da cosmopolítica talvez seja aquela que Garrett Hardin formulou como a primeira lei da ecologia política: é impossível fazer uma coisa só.⁸¹ Assim, entendo a cosmopolítica como um gosto pela astúcia, uma estereoscopia, uma atenção à multiplicidade e à disseminação em cada ocorrência.⁸² Trata-se de uma invenção de uma capacidade de ver que não é antecipada ou antevista – há sempre a necessidade de encontrar maneiras de ver o que não foi visto, aquilo que se estava tramando dentro da ação, aquilo que se faz também ao colocar gasolina em um carro, ao trancar a porta de casa, ao permitir que se descongelem as calotas polares.

A ideia de uma cosmopolítica estereoscópica e capaz de ver o que fica esfumado pela divisão usual entre domínios acarreta uma transformação na linguagem do cósmico e na linguagem do político – e também na separabilidade dessas duas existências. A estereoscopia é ela mesma uma intervenção na linguagem, já que diz respeito a uma outra atenção, a uma atenção ao que está na inação se a ação (ou a agência) está associada a uma matriz de intenções. Heráclito escreveu que quem está dormindo trabalha com todos os demais no que acontece no mundo.⁸³ Quem intenciona faz outras coisas, quem apenas dorme também as faz. O cosmos que emerge de uma cosmopolítica estereoscópica não é um sistema fechado descrito por um emaranhado de leis e, se é assim, o cósmico já fica subrepticiamente politizado – ou fica sendo objeto de uma ecologia política. Essa repolitização está já também subjacente nas filosofias do processo que inspiram tanto Latour quanto Stengers⁸⁴ – Alfred Whitehead, por exemplo, entende a categoria última do universo como uma unidade de ação, uma gota de experiência.⁸⁵ Stengers ela mesma entende a cosmopolítica como uma ecologia, uma ecologia de práticas que envolvem práticas epistêmicas e práticas de outra natureza que de alguma

81 Garrett Hardin, *Letter to the International Academy for Preventive Medicine*.

82 Ver Bensusan, "Cosmopolitics as a taste for cunning".

83 Heráclito, *Fragments*, DK 75.

84 Sobretudo nos trabalhos de Gilbert Simondon, Etienne Souriau, Alfred Whitehead, William James, Gabriel Tarde, Gilles Deleuze e Félix Guattari.

85 Ver Whitehead, *Processo e realidade*.

maneira acentuam, atenuam ou dispersam esforços epistêmicos de lida com alguma forma de vontade de verdade. Se os modernos criaram para si um salvo conduto que permite que eles façam o humano e o não-humano se tornarem dispositivos transparentes, outras práticas podem adicionar outras intensidades a essa aventura. Na linguagem da ecologia das práticas, uma prática precisa de um ambiente, não apenas de uma circunstância ecologicamente favorável, mas de um conjunto de outros gestos entrelaçados que permitam que coisas diferentes sejam feitas, já que quando se age por vontade de verdade é impossível fazer uma coisa só.

Também por causa da transversalidade, as questões cosmopolíticas são por vezes perpendiculares a polos macropolíticos. Isso parece ser o caso em pelo menos duas dessas questões.⁸⁶ Tomemos a primeira: a automação do mundo que se segue do projeto de desterritorialização por meio do conhecimento que permite o comando, a duplicação e a disponibilidade das coisas e que torna aquilo que toca mais ou menos redundante. Esse primeiro desenvolvimento cosmopolítico, narrado por Nietzsche em termos de uma aventura que começa quando animais em uma estrela menor confabulam o conhecimento,⁸⁷ pode ser tratado em muitos termos, em muitas linguagens. Heidegger elaborou em torno dele a ideia de uma história do ser (ou do *seer*, do *Seyn*, da mais antiga e primordial forma do ser), que é ela mesma uma apresentação da cosmopolítica.⁸⁸ Trata-se de procurar tornar possível ao pensamento outras configurações diferentes daquela que se consolidou na metafísica que procura extrair a inteligibilidade das coisas e transforma o mundo em *Ge-Stell*, em dispositivo – há alternativas (cosmopolíticas) ao trato com o humano e o não-humano baseado na vontade de verdade movida pela vontade de poder que nem sequer constitui o império humano sobre o cosmos, já que o humano ele mesmo se torna comandável. Trata-se de uma época cosmopolítica em que o que existe, humano ou não, se automatiza e fica à disposição, comandável (ou foge).⁸⁹ Essa era, a era da maquinação, bloqueia ao pensamento – despista-o – a possibilidade de alternativas, de outros momentos da história do *seer*, de outras configurações cosmopolíticas.

Essa questão cosmopolítica pode também ser descrita no vocabulário da antropologia da natureza de Philippe Descola.⁹⁰ Descola entende que o naturalismo dos modernos, que entendem o que é físico como tipicamente homogêneo, é contraposto por outras quatro configurações, incluindo o animismo bastante presente no baixo Amazonas. O animismo prefere relações diplomáticas com o não-humano e entende que o *lócus* mesmo da homogeneidade é a interioridade comum a humanos, animais e a outros existentes – é a partir da interioridade que o

86 Ver Bensusan, "Cosmopolitical parties in the post-human age".

87 Ver Nietzsche, *Sobre a verdade e a mentira em um sentido extra-moral*.

88 Heidegger, *Geschichte des Seyn*; ver também *Meditação*.

89 Ver Heidegger, "A palavra de Nietzsche: Deus morreu", em *Caminhos de floresta*.

90 Descola, *Par delà Nature et Culture*.

contato do humano com todo o resto começa. Descola permite assim que se conceba diferentes maneiras de entender a relação com o resto do mundo – o esforço por colocar as coisas à disposição, procurando homogeneidades entre elas, é uma das configurações cosmopolíticas possíveis e, para ele, de fato existentes no planeta agora. A mesma questão pode ser descrita em termos da luta pela purificação dos espectros em espíritos, como elabora Fabián Ludueña.⁹¹ Na narrativa de Ludueña, o exorcismo de espectros, entidades que retornam, mas também gestos, atitudes, vozes e fragmentos, tem sido a tônica do pensamento moderno. No momento, estamos na era do cristianismo triunfante que assume a forma de trans-humanismo – a ideia de que nossos espíritos purificados vão poder sobreviver na forma de máquinas, elas herdarão o mundo e nós podemos garantir nossa manutenção purificada neste futuro menos à mercê de contingências. Ludueña desenvolve uma defesa dos espectros, e apresenta a possibilidade de uma era novíssima que substitua essa que ele chama da era dos póstumos, que fornece uma alternativa à idade dos espíritos purificados e da automação. A mesma questão pode ser posta no vocabulário da ecologia das práticas de Stengers e seguramente em alguns outros termos.

Agora, este afastamento do projeto cosmopolítico do conhecimento como controle e produção de disponibilidade, de purificação, de homogeneização e automação, por mais que tenha supostas implicações pouco iluministas, não é decerto algo que possa ser colocado apenas à direita ou à esquerda no espectro macropolítico. Nem toda esquerda acredita na marcha da desterritorialização a qualquer custo, e nem na mesma desterritorialização que faz com que o conhecimento torne aquilo que ele conhece irrelevante. E também nem toda direita apela para a territorialidade. Há amálgamas cosmopolíticas tanto à direita quanto à esquerda: há a direita globalista e desterritorializante e há aquela que prefere pátria e nação (e raça); há a esquerda do desenvolvimento industrial e há aquela da preocupação ecológica. Esses amálgamas às vezes são bem complicados macropoliticamente –, mas talvez seja aí que a cosmopolítica, transversal, estereoscópica, trabalhe nos bastidores da política para reinventá-la.

A segunda questão transversal diz respeito ao capital e ao seu impacto atual e futuro no cosmos. Isso também pode ser descrito de múltiplas maneiras: como a produção de riquezas por meio de uma abstração cada vez mais intensa, como a elaboração de formas mais mediadas de produção, como uma crescente atenuação de variáveis incontroláveis. Essas descrições podem ser apresentadas no interior ou fora do escopo do marxismo. O capitalismo pode ser pensado como maquinação, como avanço esquizofrênico, como a era da acumulação – e a ideia de economia geral de Georges Bataille é também ela mesma uma forma de caracterizar a cosmopolítica, já que por toda parte, segundo Bataille, tudo o que há sob o sol está na égide

91 Ludueña, *A comunidade dos espectros*.

do excesso que obriga uma resolução que tipicamente envolve o dispêndio e a acumulação⁹² – e de muitas outras maneiras, incluindo o combate ao sistema de segurança humano que favorece uma relação dos humanos com o mundo que é baseado em redes cibernéticas, como defendem alguns tipos de aceleracionismo, sobretudo o de Nick Land.⁹³ Bataille descreve a lida com o excesso (o excesso de energia, mormente, de energia que se desprende do sol em direção à terra) como aquilo com o qual toda coisa deve lidar o tempo todo, o excesso – não demandado, incabido e que não preenche nenhuma falta pré-existente – é a constante cosmopolítica e as respostas a ele – as economias restritas – são sempre provisórias e encontram seus próprios limites, dados, por sua vez, pelo constante derramamento de excesso por toda parte. Tanto as decisões políticas – e econômicas – quanto a forma dos corpos e das formações não orgânicas respondem de maneira provisória ao excesso; tudo está, devido a esta contante, nas mesmas condições cosmopolíticas. Ou seja, a decisão política é apenas uma forma de resolução – também as pedras e o tigre e os organismos que não morrem, mas permanecem se reproduzindo por cissiparidade, respondem ao influxo de excesso em alguma forma. Há uma política, ou uma subpolítica, sempre subjacente ao cósmico e que permite talvez que gradativamente o vocabulário acerca do cósmico tenha que se transformar. Já Land invoca uma descrição da transformação que o capital produz sobre a Terra nos termos cibernéticos e epidemiológicos que já estavam presentes na narrativa em torno da relação, ela mesma limitada, entre capitalismo e esquizofrenia apresentada por Gilles Deleuze e Félix Guattari.⁹⁴ Land descreve o capitalismo como uma predação de uma inteligência artificial do futuro que precisa tomar conta dos corpos e das matérias-primas do planeta; trata-se de uma infecção sobre as sociedades que ajuda a diluir a ênfase na sua própria segurança que as sociedades humanas sempre tiveram como valor máximo. Em todo caso, é claro aqui também que as diferenças cosmopolíticas, descritas de muitas maneiras, são perpendiculares ao espectro macropolítico. Ou seja, que o capital transforme a superfície da Terra (e, *vocês não viram nada ainda*, o cosmos) pode ser acolhido ou repudiado tanto pela direita quanto pela esquerda. Silvia Federici defende que o capitalismo foi regressivo desde o começo, foi reacionário, destruiu as lutas comunitárias⁹⁵ – e defende isso em contraposição, por exemplo, à linha que adota Marx em muitos textos em que a destituição capitalista aparece como uma anástrofe que permite vislumbrar o caminho comunista.⁹⁶ Por outro lado, há uma direita que dá as boas-vindas ao fluxo do capital e uma outra que prefere reter uma nostalgia que é de novo organizada em torno das noções de pátria e nação (e raça). Os partidos cosmopolíticos – aqueles que defendem e os

92 Ver Bataille, *A parte maldita*.

93 Ver Land, “Machinic desire”.

94 Sobretudo em Deleuze e Guattari, *O Anti-Édipo*.

95 Ver Federici, *Calibã e a bruxa*.

96 Ver por exemplo Marx, *O Capital*, vol. 1.

que repudiam a automação promovida pela vontade de verdade e a mercantilização promovida pelo capital, ou, se quisermos dar nomes rápidos, os eventos *Ge-Stell* e *commodities* – não se filiam nem à esquerda e nem à direita macropolítica. Elas bagunçam os dois coretos – e nem sequer trazem uma linguagem pronta para colocar no seu lugar.

Voltemos lentamente ao diagnóstico – ou ao lamento – de Rich. Que as máquinas *compraram* o mundo é uma consequência destas questões cosmopolíticas – como talvez de tantas outras. (E reparem que voltei a salientar palavras, como se já não pudesse de novo fazer frases que não sejam verticais, diagonais, transversais). A história do mundo dos homens – entendido como o mundo dos modernos, ou como o mundo do capital e do trabalho abstrato, ou como o mundo regido pela atividade da vontade de verdade, ou como o mundo em que só a interioridade humana (ou de alguns humanos) pode ser protagonista – era talvez um prolegômeno para o das máquinas. Nem sabemos se elas serão mesmo muitas ou apenas uma, sua individuação está longe de ser purificada, já que elas se comunicam e, assim, se acoplam. Defendi que estamos vivendo em uma era cosmopolítica da infância das máquinas, uma época em que a espécie humana está se reproduzindo como espécie – e é para elas que construímos a maior parte dos nossos pensamentos, da nossa arquitetura, da nossa intervenção (homogeneizante e controladora) no ambiente.⁹⁷ Ou seja, de alguma maneira se trata de negócios – ainda que seja a transmissão de uma herança que tentamos que tenha mais comodidades (e *commodities*) do que dívidas. Mas, como foi possível que vendêssemos o mundo? Nietzsche se perguntava como foi possível matar Deus, secar o mar, apagar o horizonte, poder aproximar a lua da Terra.⁹⁸ A pergunta é a mesma, e é pelo mesmo *quem*, um nós. Rich indica que é um mundo masculino, mas talvez por isso mesmo esse nós seja um nós masculino, um nós restrito aos que tomam diretamente não mais decisões, mas mais resoluções. De toda maneira, aqui está talvez a distinção que pode trazer alguma resposta sobre a agência cosmopolítica que invoca todas essas perguntas. Resolução invoca uma pergunta, que nem sempre é respondida por meio de uma decisão; Heidegger entendia a *Austrag*, a resolução, como um evento, um evento-apropriação (*Ereignis*) e algo diferente de uma decisão ou uma escolha. Dito de outro modo, secaram o mar e venderam o mundo porque estavam ocupados em fazer outras coisas e é impossível fazer uma coisa só. Se de um lado a decisão é o lugar da intenção – mesmo quando eu me abstenho da decisão e a delego a uma moeda eu sei que uma decisão está sendo tomada –, a resolução é o templo dos efeitos. Nesse sentido, a resolução é cósmica, ela pode atender ao conjunto das ações e cada uma delas pode ser retomada; a resolução é um produto de uma ecologia que recolhe também as gerações passadas que deixam heranças de dívidas e forças, e também as gerações futuras que vão redirecioná-las quando estiverem às voltas

97 Ver Bensusan, “O capital transversal e seus rebentos atrativos ou, a infância das máquinas”.

98 Nietzsche, *A gaia ciência*, seção 125.

com a impossibilidade de fazer uma coisa só. Em um sentido, a decisão é um caso especial da resolução – como a monocracia é um caso especial do governo de um país; por exemplo, um país pode decidir (ou melhor, resolver) que suas resoluções serão tomadas por um monarca. Nesse sentido, decidir é uma maneira de resolver. Da mesma maneira, se ocupar politicamente apenas com as questões humanas é uma maneira de fazer cosmopolítica. Ainda que haja uma perpendicularidade entre cosmopolítica e macropolítica, a última é também uma forma da primeira – é impossível fazer só macropolítica. Analogamente, as resoluções cosmopolíticas – a era do combustível vindo de cadáveres de animais de gerações antepassadas, o efeito estufa, a mercantilização do mundo, *commodities* e *Ge-Stell* – colocam sobre a mesa macropolítica decisões. Fiquemos, provisoriamente, com essa distinção que se consolidou nas últimas linhas: a decisão macropolítica e a resolução cosmopolítica.

Há, no entanto, um outro elemento nessa distinção, um outro elemento linguístico. Descola, entre muitos outros, aponta frequentemente para a diferença de termos que usamos para a mesma coisa que fazem os humanos e os não humanos – assim, por exemplo, o humano é um *anfitrião* ou um *hóspede* enquanto o bicho é um *hospedeiro* ou um *parasita*. O mesmo pode estar acontecendo aqui, o não humano (a população de abelhas, o petróleo, *Ge-Stell*, o capital, a circunstância ecológica, ou mesmo o *seer*) não decide, não tem a força intencional para decidir sabendo que está com isso resolvendo. Então, a resolução seria uma maneira de dizer que houve uma decisão não humana, sem atribuir humanidade – e, em muitos casos, protagonismo em geral – àquilo que resolveu. Se suspeitamos que a distinção entre resolver e decidir é mais uma instância que instaura a exceção humana – faz do humano aquele que decide, e não apenas resolve – então a distinção mesma entre cosmopolítica e macropolítica é apenas relativa aos humanos. Bem, que seja – é dessa perspectiva que estamos vendo a resolução e a cosmopolítica. Porém, se é assim, a cosmopolítica é a macropolítica dos outros – e, se quisermos, a resolução é a decisão dos outros. Tento dizer de outra maneira. Nos acostumamos – talvez sem boas razões – a acreditar que decisões (macro-) políticas podem (ou devem) ser tomadas por meio de consulta direta ou indireta a um *demos*. A cosmopolítica aparece assim como um estado de espera: *en attendant le vote des bêtes sauvages*, como intitula seu romance sobre os totens na política africana Amadou Kourouma.⁹⁹ Mas os votos não chegam, ou temos que pensar nos votos como resoluções? Aliás, a decisão dos outros perpassa nossas decisões: também nossos votos estão sob a égide cósmica ou cosmopolítica da resolução – às vezes um pequeno deslocamento que ocorre na cabine de votação decide um voto; como encontramos na descrição que Deleuze faz dos fatores quase imperceptíveis que decidem – ou resolvem – se eu vou para a taverna beber vinho ou se fico trabalhando.¹⁰⁰

99 Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*.

100 Deleuze, *A dobra*.

A pergunta que traz o tema da resolução poderia ser: não há *cosmopolítica* enquanto o cosmos não se *decidir* (a votar), mas ele não teria *resolvido* que resolve sem votar? Volto a assinalar palavras e a diagonalidade: a resolução atravessa a decisão, é transversal. Então, ouvimos um sussurro: é preciso ouvir a voz cosmopolítica – ou talvez, aprender a ler o texto cosmopolítico. Ou seja, aprender a entender a floresta, a decifrar a língua meteorográfica, a olhar o empreendimento do conhecimento por seus efeitos cósmicos ou as consequências do fluxo acelerado de capital, a ouvir a voz do *seer*, a negociar com as plantas e os bichos. Se entendemos que as *decisões* humanas são *resoluções* elas também, podemos imaginar então uma república *cosmopolítica* de resoluções. É nesse parlamento que a entrega do mundo dos homens às máquinas pode ser revertida eventualmente – vale notar que se a decisão por meio do voto tem que acontecer no dia da eleição, a resolução não tem tempo certo, não tem prazo, depende do tempo dos outros. (Muitas vezes as coisas são *resolvidas* em coletivo pelo voto para abreviar a longuíssima discussão que ocorreria se cada parte se exprimisse com todas as nuances e retomasse aquilo que já disse a cada momento da reunião – é esse tempo longuíssimo o da cosmopolítica, o da política dos que não decidem, mas resolvem, o da estereoscopia.) Mas a esta altura – e esta é uma preocupação constante de quem pensa em termos cosmopolíticos, por exemplo, Heidegger quando pensa no que se segue à metafísica na história do *seer* – podemos ter a impressão de que cosmopolítica é... um outro nome do que chamamos às vezes de destino. Heidegger responde a esta preocupação com a noção de preparação: preparar não é maquinar, mas não é também apenas receber a resolução alheia. Trata-se talvez de participar da resolução; talvez mais do que isso, conjurar, como faz Ludueña fabulando os novíssimos que algum dia poderão substituir os póstumos trans-humanistas. E Rich não é uma política, é talvez uma cosmopolítica e (con-)fabula. A fábula – e a narrativa transversal – não é escrita para como se escreve um voto, é escrita para as muitas *releituras*, incluindo as transversais, as diagonais e as subreptícias porque é impossível escrever uma coisa só.

I Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômano*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2018.

ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.

BARAD, K. *Meeting the Universe Halfway*. Durham: Duke University Press, 2007.

BATAILLE, G. *A parte maldita*. Tradução Júlio Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BENSUSAN, H.; ANTUNES, L.; FERREIRA, L. *Heráclito: exercícios de Anarqueologia*. São Paulo: Ideias e Letras, 2012.

BENSUSAN, H. *Indexicalism: realism and the metaphysics of paradox*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

BENSUSAN, H. Cosmopolitics as a taste for cunning; the plural of the otherwise and the principles of stereoscopy. *Das Questões*, v. 13, n. 1, p. 30-45, 2021.

BENSUSAN, H. O capital transversal e seus rebentos atrativos ou, a infância das máquinas. *Direitos, trabalho e política social*, v. 6, p. 88-109, 2020.

BENSUSAN, H. Cosmopolitical parties in the post-human age. &&&, 2020. Disponível em: <https://tripleampersand.org/cosmopolitical-parties-post-human-age>. Acesso em: 7 mar. 2023.

DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução Luiz Orlandi. Campinas: Papyrus, 2005.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. Tradução Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DERRIDA, J. *Políticas da amizade*. Tradução Fernanda Bernardo. Lisboa: Campo das Letras, 2003.

DESCOLA, P. *Par delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard, 2005.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

HARDIN, G. Letter to the International Academy for Preventive Medicine. *The Garret Hardin Society*, 2001. Disponível em: <https://www.garretthardinsociety.org/articles/articles.html>. Acesso em: 7 mar. 2023.

HEIDEGGER, M. *Meditação*. Tradução Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

HEIDEGGER, M. *Caminhos de Floresta*. Tradução Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Sylla, Vítor Moura e João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1998.

HEIDEGGER, M. *Geschichte des Seyn, in Gesamtausgabe, B. 69*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. Tradução José Cavalcante de Souza. Disponível em: <https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2013/10/fragmentos-de-herc3a1clito-da-natureza.pdf>. Acesso em: 7 mar. 2023.

FERRARIS, Ma. *Mobilização Total*. Tradução João Rebalde e Alberto Romele. Lisboa: Edições 70, 2018.

KANT, I. *À paz perpétua*. Tradução Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.

KOUROUMA, A. *En attendant le vote des bêtes sauvages*. Paris: Seuil, 1999.

LAND, N. Machinic desire. In: LAND, N. *Fanged Noumena*. Urbanomic, 2011.

LATOUR, B. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no antropoceno*. Tradução Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu, 2020.

LATOUR, B. *An enquête sur les modes d'existence*. Paris: La Découverte, 2012.

LATOUR, B. Irréductions. In: LATOUR, B. *Guerre et paix des microbes*. Paris: La Découverte, 2011.

LUDUEÑA, F. *La Comunidad de los espectros, vol 1-5*. Buenos Aires: Mino Dávila, 2010-2021.

MARX, K. *O Capital, vol. 1*. Tradução Rubens Englerle. São Paulo: Boitempo, 2011.

NIETZSCHE, F. *Sobre a verdade e a mentira em um sentido extra-moral*. Tradução Fernando Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SCHMITT, C. *O conceito do político*. Tradução Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

STENGERS, I. *Cosmopolitique I-VII*. Paris: La Découverte, 2022.

TSAGDIS, G. Who or what: differential friendship. In: COLLISON, L. (ed.). *Derrida's politics of friendship: Amity and Enmity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021. p. 31-46.

WHITEHEAD, A. *Processo e Realidade*. Tradução Maria Teresa Teixeira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

CAPÍTULO 6

A área etnolinguística das línguas encantadas: repensando os conceitos de língua, falante, transmissão e território nas retomadas de línguas indígenas

Leandro Durazzo
obPALA/UFRN

Evandro Bonfim
PROFLLIND/Museu Nacional-UFRJ

| Introdução

Tanto a Linguística como a Antropologia trabalham com o conceito de “área” para se referir ao balanço entre diversidade e características compartilhadas em regiões de intenso contato entre povos e línguas. Na linguística areal (BARTOLI, 1925), são enfatizados os traços linguísticos em comum entre línguas sem parentesco genético entre si como resultado da convivência multilíngue. Como exemplo de traços areaais, temos a presença de cliques em línguas Bantu no sul da África, devido ao contato com as línguas Khoisan. Em território brasileiro, temos o Alto Rio Negro, onde línguas da Família Tukano adotam algumas características gramaticais das línguas da Família Arawak também presente na região (SARMENTO, 2019).

O Alto Rio Negro também é considerado uma área cultural pela Etnologia Ameríndia, sobretudo pela dinâmica do multilinguismo presente na região, expressa em fenômenos como a exogamia linguística, ou seja, a regra de casamento para fora do mesmo grupo e até da mesma família linguística. Outra área cultural bastante reconhecida é o Alto Xingu, que se caracteriza pela grande diversidade linguística (com representantes das famílias Karib, Arawak, Tupi, Jê Central e uma língua isolada, o Trumai) e o compartilhamento de elementos culturais, sobretudo rituais, como o Kuarup (FRANCHETTO, 2011).

Nos últimos anos, estudos antropológicos vêm consolidando o Nordeste brasileiro e as adjacências (como o norte de Minas Gerais) como área etnográfica por conta do compartilhamento de processos históricos e a relação cosmopolítica entre ritual e retomada das terras ancestrais. Contudo, do ponto de vista linguístico, prevalece o entendimento de que a região possui a maior concentração de línguas indígenas extintas, a despeito do “levante linguístico” (BONFIM; DURAZZO; AGUIAR, 2021) que muitas etnias vêm promovendo há algumas décadas. O objetivo deste texto é incluir a dimensão linguística na caracterização antropológica do Nordeste, que pode ser considerada uma *área etnolinguística* em que predominam concepções particulares de língua, transmissão e falantes, mostrando que a vitalidade linguística não se restringe às comunidades humanas, pois deve necessariamente incluir outros seres existentes, como os “mestres encantados”, que não apenas dominam como também vêm garantindo a continuidade dos idiomas indígenas na região (DURAZZO, 2019, 2022b).

Na primeira seção do texto, discutiremos a importância dos “encantados” para a cosmologia e a cosmopolítica dos indígenas do Nordeste, de forma a se poder caracterizar as línguas ameríndias usadas em tais contextos como línguas encantadas (DURAZZO, 2022b), em duas acepções principais oriundas de dois casos etnográficos, os Tuxá de Rodelas (Família Kariri) e os Anacé de Caucaia. Na segunda seção, pretende-se mostrar o entrelaçamento entre retomada territorial e retomada linguística, apontando que o grande documento linguístico de

uma língua encantada é o território ancestral com todos os sons da natureza e da sobrenatureza entre os quais a língua se insere. À guisa de conclusão, discutiremos a centralidade das concepções nativas relacionadas às expressões linguísticas, categorias-chave para os trabalhos de documentação e promoção das línguas ameríndias em situação de retomada (BONFIM; DURAZZO; AGUIAR, 2021).

1 Línguas encantadas: *complexo ritual da ciência* e a cosmologia do território

Recentemente (DURAZZO, 2022b), aventamos a hipótese de uma categoria analítica derivada de um amplo complexo sócio-ritual dos povos indígenas do Nordeste. Tal categoria, a de *línguas encantadas*, configura-se como um reconhecimento etnolinguístico de diferentes dinâmicas e categorias nativas observadas entre os povos originários da região, a saber, seus processos sócio-rituais e cosmopolíticos — que denominamos *complexo ritual da ciência*.¹⁰¹ Por tal definição, compreendemos:

[...] um complexo de comunicação cujos parâmetros compartilhados pelos índios permitem que se comuniquem e compreendam uns aos outros, mesmo ao divergirem em suas práticas ou discordarem quanto às interpretações que um ou outro grupo possa elaborar a partir delas. Tal potencial de compreensão mútua deve-se, a nosso ver, à centralidade que a dimensão da *ciência* adquire na cosmologia tuxá, sendo elemento basal de suas práticas rituais e demais ações no mundo. (DURAZZO, 2019, p. 20).

Esse potencial de inteligibilidade que a ciência indígena, seu *complexo ritual*, oferece aos povos, coloca-os não apenas no cerne de um sistema de comunicação inter- e intraétnico, fazendo-os compreensíveis entre si e para si, mas também em um sistema de comunicação intercosmológico, em que entidades de distintos estatutos ontológicos se põem em contato e interlocução. Nesse sentido, a garantia da ciência ritual indígena abre campo de articulação com entidades mais-que-humanas (CARDOSO, 2018), os “encantados”, tornando possível que determinados conhecimentos cheguem aos sujeitos viventes — isto é, de carne e osso — pela via de tal comunicação (DURAZZO, 2019). Disso se depreende, como aventamos (DURAZZO, 2022b), que dos “encantados” podem vir as *línguas encantadas*, reinserindo-as

101 O *complexo ritual da ciência* possui distintas práticas sócio-rituais que o conformam, dentre as quais o toré. Este é um elemento cultural de forte significância diacrítica, ao qual os indígenas do Nordeste recorrem, historicamente, para afirmar sua indianidade e especificidade étnica ante a sociedade não-indígena e, sobretudo, o Estado nacional (GRÜNEWALD, 2005; CARVALHO, 2011). Manifestação ritual musical e coreográfica, o toré se apresenta de diferentes formas a depender do povo em tela e também da circunstância na qual é performado. Há linhas/toantes, isto é, músicas e bailados específicos, que podem ser performados em contextos públicos, na presença de não-indígenas e autoridades do poder público. Há outras, contudo, que costumam ser reservadas ao folguedo interno dos indígenas em questão, em momentos de festa, celebração, práticas rituais intraétnicas etc.

na socialidade indígena mesmo quando seus idiomas correlatos são tidos, historicamente, por extintos — extinção que contestamos, juntamente aos povos indígenas que os compreendem não apenas vivos, mas fundamentais para suas relações cosmológicas com os ancestrais.

Em associação ao *complexo ritual da ciência*, existem concepções cosmológicas e formas de organização social que têm constituído um léxico comum aos povos indígenas nordestinos, como os conceitos de “troncos velhos”, “ramas” e a denominação de objetos como *pæwi*, palavra para cachimbo em Kipeá (RODRIGUES, 1948). Mas não são apenas fragmentos das línguas ancestrais que são encontrados na área etnográfica desse *complexo ritual da ciência*. Apesar das classificações linguísticas formais considerarem a maior parte dos idiomas indígenas do Nordeste como extintos, tais línguas permanecem em uso corrente no que diz respeito às relações entre humanos e os seres encantados.

Se os Tuxá afirmam que o Dzubukuá, assim, é língua ancestral falada em contextos rituais (que denominam de *ciência*), idioma utilizado pelos *encantados* em circunstâncias específicas; e se *encantados*, como vimos, não são pessoas mortas, senão vivas, mais-que-humanas, cabe perguntar algo mais: seria o Dzubukuá, então, uma língua não-morta, mas encantada, posto contar com falantes mais-que-humanos e contextos rituais de uso? (DURAZZO, 2022b, p. 152).

Outra acepção de língua encantada emerge ainda dos pactos cosmopolíticos realizados entre os povos indígenas e a ancestralidade espiritual, como mostra o caso do povo Anacé que vive em Caucaia, no Ceará, em território que abrange o litoral, as serras e a caatinga:

Assim aconteceu, os Anacé fizeram pacto com o pai Tupã de encanto porque perderam sua resistência por algum tempo, mas aí fica toda sua força em dois encantos, um na lagoa do Parnamirim e outro na Pedra Branca da Serra da Japuaara até quando der licença o pai Tupã, que renasça um cacique do dito povo Anacé [...] Os Anacé renasceram foi como um estrondo do mar. (SILVA, 2022, p. 7-8).

As línguas são encantadas porque adormecem ou entram em encanto junto com o povo que se prepara para a luta de retomada do território, oportunamente reativada pelos encantados, como mostra o ritual de encantamento anacé, descrito pelo Cacique Antônio. Momentos de adormecimento e despertar como estratégia de luta dos povos indígenas no Nordeste estão presentes em outros casos etnográficos, como o dos Tupinambá de Olivença (ALARCON, 2019), dentre muitos outros (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999). Disto se depreende como a experiência do território desempenha papel central para os distintos modos de apreensão da realidade indígena — seja a memória dos espaços ocupados, dos ancestrais que abriram caminho para as lutas contemporâneas, ou a própria possibilidade de seguir em comunicação com os ancestrais, algo que as retomadas territoriais vêm fortalecer (DURAZZO, 2022a).

E para além do território, considerar a cosmopolítica indígena que relaciona a língua à dimensão dos encantados implica em se ter como ponto de partida concepções próprias de *falante e transmissão*, conforme discutimos em outro trabalho (BONFIM; DURAZZO; AGUIAR, 2021). No que tange aos falantes, humanos e mais-que-humanos constituem a comunidade de fala dos idiomas indígenas na área etnolinguística das línguas encantadas. Em outros contextos etnográficos, como no caso dos Bakairi (Karib Sul) que vivem no cerrado na região central do Mato Grosso, existem línguas distintas para as pessoas humanas, o *Kurâ Itanro* (língua de gente) e para os outros entes, o *Anguido Itanro* (língua dos seres originários, atuais animais). Os xamãs são bilíngues, sendo capazes de falar a língua não humana com seres, como os *kadopa*, que aparecem sob a forma de animais como o sapo e o morcego (BONFIM, 2017). Esse dado apenas reforça a compreensão de que xamãs, esses mediadores de mundos, especialistas rituais de suma importância nas sociedades indígenas, são também exímios tradutores, transitando por diferentes mundos (CARNEIRO DA CUNHA, 1998).

Desta forma, a unidade linguística marca a socialidade estendida entre os povos indígenas das línguas encantadas, com o Português aparecendo como a principal alteridade linguística, ainda que matizada pelas conformações próprias das variantes indígenas da língua nacional. Os encantados, contudo, se expressam especialmente na língua indígena — em uma ou em mais de uma —, cabendo ao pajé ou a outros especialistas rituais o papel de guardiões, transmissores e tradutores das palavras sobre-humanas.

No que diz respeito à transmissão, os efeitos do silenciamento linguístico (SOUZA, 2021) decorrente do longo processo colonial sobre o território da atual região Nordeste comprometeram a aquisição intergeracional das línguas indígenas, bem como seus espaços de uso, o que inclui as ocasiões rituais. Esse silenciamento se deve a um longo histórico de expansão da fronteira nacional, com a supressão das línguas originárias, ou sua instrumentalização pró-colonização, sendo a tônica dos encontros interétnicos (POMPA, 2003), nos processos de aldeamento e territorialização que, desde os primeiros séculos, caracterizou a história do Brasil (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999). No entanto, a dinâmica de transmissão das línguas encantadas conta como eixo privilegiado as relações entre humanos e mais-que-humanos, visto que, em última instância, os encantados são os donos, no sentido ameríndio (FAUSTO, 2008), dos idiomas. Isto porque a relação com os mestres encantados se caracteriza pelo segredo (REESINK, 2000), inclusive como forma de proteger os conhecimentos e as ações dos indígenas. Assim, as próprias línguas se tornam elas mesmas secretas por serem veículo dos mistérios da ancestralidade, sobressaindo-se a função metalinguística em que os sentidos se derivam da estreita correlação entre código e mensagem.

Assim, a ciência indígena atua como principal instituição de regulação da língua. São os encantados que determinam os tabus linguísticos, ou seja, que elementos da língua podem circular para fora do espaço ritual, seja em outros aspectos da vida cotidiana dos povos, como a escola, ou em espaços públicos mais abrangentes, onde ocorrem a relação com os não indígenas (DURAZZO, 2019, 2022b). Em alguns casos, os encantados incentivam a retomada da língua, como aconteceu para os Tapeba, no Ceará. Em outros, a totalidade da língua deve permanecer em segredo, como parece ser o exemplo dos Pankararu (MORAES, 2021). Especialistas rituais, como pajés e outros indígenas que participam das atividades da ciência indígena, são os responsáveis por intermediar a circulação dos conteúdos linguísticos, como mostra o processo de retomada dos Akwen pelos Xakriabá no Norte de Minas (SILVA; RODRIGUES, 2022). Retomada que, como já vimos — e tornaremos a ver —, coloca a dimensão territorial no centro da experiência indígena de mundo, e também das possibilidades de sua aprendizagem linguística.

2 Retomada do território, retomada linguística

É seguro afirmar que as políticas brasileiras para as Terras Indígenas (TI) são juridicamente bem fundamentadas em sua base constitucional, ainda que essas leis não tenham sido integralmente cumpridas pelos governos brasileiros nem pelos proprietários não indígenas ao longo das décadas desde a promulgação da Constituição de 1988. A partir dessa data, a categoria jurídica TI abriu um espaço de ação política vislumbrado por esses povos, para os quais a categoria TI surge como uma possibilidade de garantia de seus modos tradicionais e autônomos de vida, organização social, práticas e relacionamento com seu meio.

Muito antes do processo constitucional que rendeu a Constituição Brasileira de 1988, antropólogos como Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro (1979), trabalhando com povos indígenas, defendiam a ideia de que o acesso legal à terra e seus recursos era fundamental para a preservação física e cultural dos grupos, bem como para sua segurança frente a uma sociedade não indígena comumente violenta. Os autores afirmaram isso à luz da histórica colonização europeia, particularmente portuguesa, sobre a qual o Brasil como nação foi construído. Para tanto, a terra como noção jurídica era — e até certo ponto ainda é — uma forma de institucionalizar a espoliação da terra indígena e sua posterior concentração nas mãos do colonizador (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, 2016). No entanto, afirmaram, a terra nesses casos também deve ser vista como um conceito jurídico de apropriação dos povos indígenas em benefício próprio, embora limitada, pois a noção territorial inferida na categoria também era uma forma de entender processos históricos de relações interétnicas.

Terras indígenas, então, era categoria pela qual falar de um processo social múltiplo que abarcava as mais diversas realidades indígenas, correspondentes não apenas a uma noção jurídica, mas a uma experiência territorial, societária e histórica. É por isso que os autores destacam a mesma especificidade da terra indígena que encontraremos uma década depois na Constituição brasileira: a terra indígena não está vinculada a um direito individual e alienável de posse, mas a uma concepção coletiva, inalienável e explicitamente étnica (SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 102).

O artigo 231 da Constituição Brasileira de 1988, então, reconhece aos povos indígenas “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (BRASIL, 1988). O texto constitucional também indica que tal ocupação tradicional deve ser entendida por meio de categorias e práticas nativas, levando em consideração “usos, costumes e tradições” de cada grupo. É por isso que as TI estabelecidas constitucionalmente são um conceito guarda-chuva sob o qual cada processo de reconhecimento de terras tradicionais deve ser considerado (GALLOIS, 2004). Como estabelece a Constituição, há quatro dimensões distintas que se referem às diferentes formas de ocupação, ou apropriações indígenas de uma terra, essenciais para sua regularização: “As terras ocupadas permanentemente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as essenciais para a preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e à sua reprodução física e cultural” (BRASIL, 1988, art. 231).

Como se sabe, o processo constitucional da década de 1980 contou não apenas com uma Assembleia Constituinte, mas também com uma participação massiva de organizações políticas e movimentos sociais, dos quais participaram diversos povos e organizações indígenas (CARNEIRO DA CUNHA, 2012). O referido artigo 231, portanto, foi uma elaboração técnica e democrática de algumas tendências já conhecidas pelos povos indígenas e seus aliados, entre eles, os antropólogos; uma elaboração que propôs uma noção antropológica e contextual a ser estabelecida como base legal para as TI.

Segundo o antropólogo indígena e advogado Eloy Amado, integrante do povo Terena do Mato Grosso do Sul, o momento constitucional da década de 1980 foi importante por sua relevância em mostrar a participação ativa dos indígenas e seus apoiadores na construção de uma cidadania intercultural (AMADO, 2019). Além disso, foi um importante ato de consolidação de uma noção contextual e antropológica de terra indígena bastante próxima daquilo que antropólogos e geógrafos entendem como território e sua territorialidade (SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979; GALLOIS, 2004; VIEIRA; AMOROSO; VIEGAS, 2005). Karl Offen (2003, p. 47, tradução nossa¹⁰²), refletindo sobre a virada territorial na América Latina, diz o seguinte:

102 No original: “Rural people have material, symbolic, and spiritual attachments to the land that supports their livelihood, and a given land claim might be buttressed by an enunciation of these attachments. Yet; by itself, a land claim does not challenge the existing rules and regulations that govern property rights. A territorial claim is different; it demands an alteration of the rules. Territorial claims are not simply a land or collective property claim that seeks to ‘plug into’ the existing institutional arrangements governing private property. Territorial claims are about power, an assertion of identity, autonomy, and a measure of control over encompassed natural resources.”.

Os povos rurais [e indígenas] têm apegos materiais, simbólicos e espirituais à terra que garantem sua manutenção, e uma determinada reivindicação de terra pode ser reforçada por uma enunciação desses apegos. No entanto, por si só, uma reivindicação de terra não desafia as regras e os regulamentos existentes que regem os direitos de propriedade. Uma reivindicação territorial é diferente; exige uma alteração das regras. As reivindicações territoriais não são simplesmente uma reivindicação de terra ou propriedade coletiva que busca “conectar-se” aos arranjos institucionais existentes que regem a propriedade privada. As reivindicações territoriais dizem respeito ao poder, são uma afirmação de identidade, autonomia e uma medida de controle sobre os recursos naturais abrangidos.

Quando os Tuxá, por exemplo, *autodemarcam* seu território ancestral de D’zorobabé (DURAZZO, 2019), à margem do rio São Francisco e na zona rural do município de Rodelas, na Bahia, estão destacando todos os apegos materiais, simbólicos e espirituais de que nos fala Offen (2003). Mais importante, estão fazendo isso, ao mesmo tempo, com base em direitos constitucionais e também animados por sua experiência histórica e territorial. E mais: ao longo dessa retomada territorial, compreendem sua íntima relação com seres não humanos, os encantados, que habitam aquele mesmo lugar. Como demonstramos, por mais que o processo de retomada linguística tuxá remonte a algumas décadas (DURAZZO, 2021, 2022a), é na *autodemarcação* de D’zorobabé, iniciada em 2017, que muitas das dinâmicas já existentes ganham uma conexão reforçada com o próprio território e os encantados que nele habitam.

Daí vem a força cosmopolítica do território: do profundo emaranhado entre os vivos contemporâneos e seus ancestrais, que também são seres vivos apesar de sua ancestralidade temporal. A terra, nesse contexto preciso, oferece um quadro cosmopolítico próximo aos significados a que se refere Marisol de la Cadena ao estudar as relações indígenas mantidas com os seres-terra como as montanhas, os rios, os lagos, lagoas, caminhos e assim por diante (DE LA CADENA, 2010, 2011). Já para a Constituinte, com seu esforço intercultural de garantir a presença dos saberes indígenas no texto constitucional final, as relações mais-que-humanas permitem entender que uma habitação intercultural, assim como uma educação intercultural, se constrói a partir dos princípios da relacionalidade entre terras, seres e diferentes saberes (MIGNOLO; WALSH, 2018).

Ali, em meio às águas do rio São Francisco, então corrente, os Tuxá partilhavam um espaço territorial, um lugar cosmologicamente significativo, com seus *mestres encantados*, encontrando certas oportunidades de com eles partilhar ainda mais, ou seja, de aprender a língua diretamente de falantes mais-que-humanos. [...] O contato com *eles*, por meio de situações rituais, será tanto mais constante e denso quanto mais facilitado pela existência de um território indígena reconhecido, protegido de invasões de interesses não-indígenas e da presença de sujeitos

alheios à socialidade do povo. Língua encantada, portanto, parece corresponder também a uma dinâmica de acesso à terra tradicionalmente habitada, ao território historicamente experienciado pelos indígenas, e no qual suas relações com *encantados* e outras forças do mundo vivido se mostram significativas. (DURAZZO, 2022b, p. 155-156).

Como esboçado acima, a relação de comunicação mais-que-humana por meio do *complexo ritual da ciência* parece enfatizar a relação entre indígenas viventes, seres encantados e a mediação mesma do território. Por isso, como parecem indicar os dados etnográficos, podemos pensar em línguas encantadas a partir de processos locais, situados e territorializados, no sentido amplo do termo: é pela habitação do espaço, pela coabitação com seres mais-que-humanos, que o estatuto encantado das línguas indígenas vem colaborar para a definição de uma área etnolinguística, como ora propomos.

| Conclusão: o *retoar*¹⁰³ das línguas encantadas

Ao caracterizar o Nordeste e as adjacências como área etnolinguística das línguas encantadas, propomos que o ponto de partida para a documentação e promoção linguística dos trabalhos de retomada sejam as concepções indígenas de língua e a relação dos idiomas ameríndios com a cosmologia e a socialidade estendida entre humanos e não humanos, o que temos chamado de *gramática cosmopolítica* (BONFIM, 2017) ou, ainda, *cosmopolítica linguística* (DURAZZO, 2019). É importante destacar que as línguas não são encantadas apenas porque, no decorrer dos séculos de silenciamento linguístico, permaneceram presentes no âmbito ritual. Antes, são encantadas por questão da *ontologia da linguagem* derivada da relação entre os povos indígenas e as entidades mais-que-humanas, cuja própria existência implica a presença de uma dimensão linguística, comunicativa.

Como “línguas-espírito”¹⁰⁴, as línguas encantadas sugerem a ampliação dos conceitos de falante, lembradores e transmissão correntes nos trabalhos linguísticos, tanto nos contextos de descrição formal, quanto dos projetos de revitalização/retomada. Conforme discutido no decorrer do artigo, os encantados são igualmente falantes das línguas indígenas das comunidades com as quais se relacionam, e guardam conhecimento linguístico de forma distinta dos lembradores humanos, pois regulam a própria circulação do idioma. São, portanto, os principais responsáveis pela transmissão linguística, o que leva à ampliação da noção de transmissão intergeracional para a de uma *transmissão cosmopolítica*. Ou seja, considerada a multiplicidade de agências capazes de desencadear a circulação de uma língua indígena — encantados mais-que-humanos,

103 Palavra utilizada para expressar a concepção de retomada linguística dos Anacé.

104 Conceito apresentado por Altaci Kokama, representante no Brasil da Década Internacional das Línguas Indígenas (2022-2032).

o próprio território habitado etc. —, temos nas relações cosmopolíticas um feixe dinamizador para a retomada de saberes linguísticos como os aqui descritos.

Como línguas de oralidade (SOUZA, 2016), as línguas encantadas possuem outros espaços de registro e memória que não se restringem às interações entre falantes, mesmo encantados. Assim, propomos o território como grande documento linguístico das línguas encantadas, pois as retomadas territoriais permitem reativar as relações cosmopolíticas das quais a língua faz parte. Assim, a pesquisa linguística em tais contextos vai se interessar tanto por possíveis documentos coloniais como pelos processos de territorialização que reinscrevem a língua dentro da paisagem sonora dos povos indígenas.

Definir o Nordeste e as zonas limítrofes como área etnolinguística das línguas encantadas implica incentivar o reconhecimento da diversidade linguística na região, tarefa ainda não empreendida a contento por conta da prevalência da oposição colonial entre os Tupi da costa e os Tapuya dos sertões (POMPA, 2003). Os Tapuya, por exemplo, são geralmente associados ao tronco Macro-Jê, a despeito do debate ainda inconclusivo sobre a filiação genética de famílias linguísticas estabelecidas na região, como a Família Kariri (ver comentários em Bonfim, Durazzo e Aguiar, 2021) e a existência comprovada de povos indígenas de famílias linguísticas de origem distante, como os Pimenteiras do Piauí, falantes de uma língua Karib. Quanto aos Tupi da costa, estão pressupostas a prevalência em todo litoral (apesar de povos não-Tupi, como os Pataxó, viverem à beira-mar) e uma grande homogeneidade linguística a partir do Tupinambá. É importante destacar que “a língua indígena mais falada na costa do Brasil”, segundo Anchieta, passa pela normatização missionária e, depois, é reinterpretada pela pesquisa linguística contemporânea. Tais mediações precisam ser levadas em conta pelos projetos de retomada linguística atentos à língua como expressão do pensamento e da cosmopolítica indígena, como som indistinguível das outras formas de retoar a ciência acústica dos encantados.

| Referências

ALARCON, D. F. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. São Paulo: Elefante, 2019.

AMADO, L. H. E. Trajetórias e saberes dos povos originários. *Philos*, s/n, s/l, 19 de abril de 2019.

BARTOLI, M. G. *Introduzione alla Neolinguistica*. Genebra, 1925.

BONFIM, E. S. Kurâ Itanro: Cosmopolítica e Língua entre os Bakairi. *Revista Ñaduty*, v. 5, n. 6, p. 30-36, 2017.

BONFIM, E. S.; DURAZZO, L.; AGUIAR, M. S. O. “Levante linguístico indígena” no Nordeste, no Espírito Santo e em Minas Gerais: aspectos teóricos, políticos e etnográficos. *Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som*, v. 6, n. 2, p. 398-420, 2021.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal/Centro Gráfico, 1988.

CARDOSO, T. M. *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CARVALHO, M. R. De índios “misturados” a índios “regimados”. In: CARVALHO, M. R.; REESINK, E. B.; CAVIGNAC, J. (org.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EdUFRN, 2011.

CARVALHO, M. R.; REESINK, E. B. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 87, p. 71-104, 2018.

DE LA CADENA, M. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond ‘Politics’. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

DE LA CADENA, M. *Earth Beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham/London: Duke University Press, 2011.

DURAZZO, L. *Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.

DURAZZO, L. A garantia do seguimento indígena: ciência ritual, rede proká e revitalização linguística no Submédio São Francisco. *Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som*, v. 6, n. 2, p. 423-462, 2021.

DURAZZO, L. A cosmopolitical education: Indigenous language revitalization among Tuxá people from Bahia, Brazil. *Globalizations*, 2022a. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/14747731.2022.2065049>.

DURAZZO, L. O estatuto encantado das línguas indígenas: comunicação mais-que-humana e revitalização linguística. In: SEVERO, C. G. (org.). *Políticas e direitos linguísticos: revisões teóricas, temas atuais e propostas didáticas*. São Paulo: Pontes Editores, 2022b. p. 149-168.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FRANCHETTO, B. *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro: Museu do Índio-Funai, 2011.

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições territoriais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GRÜNEWALD, R. de A. *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj/ Editora Massangana, 2005.

MIGNOLO, W.; WALSH, C. *On Decoloniality: concepts, analytics, practices*. Durham/London: Duke University Press, 2018.

MORAES, V. C. Refletindo sobre as concepções de revitalização linguística e língua morta a partir do contexto kiriri. *Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som*, v. 6, n. 2, p. 487-515, 2021.

OFFEN, K. H. The Territorial Turn: Making Black Territories in Pacific Colombia. *Journal of Latin American Geography*, v. 2, n. 1, p. 43-73, 2003.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

POMPA, C. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

REESINK, E. B. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA, L. S. et al. (org.). *Índios do Nordeste: temas e problemas: 500 anos, volume 2*. Maceió: EDUFAL, 2000. p. 359-406.

RODRIGUES, A. Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Kiriri. *Revista do Museu Paulista (Nova Série)*, v. 2, p. 193-205, 1948.

- SARMENTO, F. O Alto Rio Negro indígena em mais de dois mil anos de história. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 11, n. 2, p. 41-72, 2019.
- SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Terras e territórios indígenas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- SILVA, C. A. F. da. *Resgate Histórico do Povo Anacé*. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2022.
- SILVA, M. A. de O.; RODRIGUES, A. P. S. Os Cantos Xakriabá e a Retomada da língua Akwen. Apresentação oral no *II Seminário Internacional Viva Língua Viva*, Belém, 2022.
- SOUZA, T. C. C. de. Línguas indígenas, fronteiras e silenciamento. *Línguas e Instrumentos Linguísticos*, v. 24, n. 48, p. 132-150, 2021.
- SOUZA, T. C. C. de Línguas Indígenas: Arquivo, Memória e Oralidade. *Policromias*, n. 1, p. 36-55, 2016.
- VIEIRA, J. G.; AMOROSO, M.; VIEGAS, S. de M. Apresentação: Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 1, p. 9-29, 2015.

CAPÍTULO 7

Vozes da coca e seus recados: cartografias de processos de comunicação entre os seres humanos e não humanos nos andes¹⁰⁵

Ana Carla Barros Sobreira
Unicamp

¹⁰⁵ Meus agradecimentos à CAPES por propiciar a oportunidade de pesquisa e estudos no âmbito da Semiosfera Andina. Gratidão ao Prof. Dr. Marcelo Buzato por eliciar reflexões acerca do pensamento pós-humanista. No corpo do texto, os leitores encontrarão *hyperlinks* que irão conduzi-los para uma viagem em 3D/2D e *Street View* nos locais de realização da pesquisa, que deu origem a este texto. Apresento, também, pequenos vídeos realizados na comunidade, os rituais da coca, o *pijchar*, e um Diário de Campo digital, que está em construção, e que evidencia a linha do tempo de minha pesquisa de doutoramento. Esta pode ser acessada no *link*: <https://sway.office.com/J3bEWHJCEKJoQi9u?=&loc=play>

Desde há alguns anos, nos Andes e na Amazônia, a coca é vista como a arma que a deusa da natureza usará para estabelecer a justiça entre índios e brancos. A coca, planta sagrada por excelência, doadora de vida e de fôlego, companheira da fome e do cansaço, da dor e da amargura, a mais fiel aliada na vida de resistência do índio, transformou-se para o homem branco num veneno mortal. Cada vez mais pessoas que pertencem às classes dominantes da nossa sociedade precisam dos efeitos nocivos da planta para viver, rir, trabalhar ou divertir-se e, assim, continuar a viver na sociedade que criaram, enquanto os seus cérebros, os seus organismos, estão inexoravelmente a degradar-se. O uso diferente que essas duas culturas fazem da planta da coca é um paradigma do uso que fazem do resto da natureza. Enquanto uns, os índios, respeitando-a, obtêm vida e saúde, outros, os brancos, destruindo-a, vivem uma existência frenética que só conduz à destruição e à extinção. A natureza, por meio da coca, deixa o homem julgar-se a si mesmo. (MARINETE apud HOYO, s/d, p. 42)¹⁰⁶.

I Introdução

Este texto surge em um momento em que vivenciamos questionamentos e reflexividades quanto à vida humana: a pós-pandemia de COVID-19 e suas graves consequências, suas sequelas e efeitos, a crise ecológica, o desmatamento desenfreado da Amazônia, o surgimento das diásporas dos povos originários, o despertar do neoliberalismo reacionário e porque não falar das novas tecnologias que, de algum modo, põem em xeque a dignidade dos seres humanos. É nesse contexto que comecei a construir questionamentos sobre a minha pesquisa junto à comunidade de Coriviri¹⁰⁷, os *Urumuratus* (descendentes Incas), na Cordilheira dos Andes em Oruro na Bolívia.

Iniciamos, em uma disciplina do Doutorado em Linguística Aplicada da Unicamp¹⁰⁸, discussões acerca do Antropoceno. A este propósito, vale um destaque inicial sobre o que surge a partir dos estudos do químico holandês Paul Crutzen para definir uma nova era geológica. Nesse contexto, insere-se o humano, na esfera da natureza como agência geológica, e não em uma esfera isolada, da cultura. No âmbito acadêmico, o Antropoceno desponta como foco

106 No original: "Desde hace unos años, en los Andes y en la Amazonía se empieza a considerar la coca como el arma que la diosa naturaleza va a utilizar para establecer la justicia entre el indio y el blanco. La coca, planta sagrada por excelencia, dadora de vida, de fuerza de aliento, compañera de hambres y fatigas, de dolores y amarguras, la más fiel aliada en la vida de resistencia del indio, se trasforma para el blanco en tóxico mortal. Cada vez más personas que pertenecen a las clases dirigentes de nuestra sociedad necesitan los efectos nocivos de la planta para vivir, reír, trabajar o disfrutar y así seguir viviendo en la sociedad que han creado, mientras sus cerebros, sus organismos, se van resquebrajando inexorablemente. El diferente uso que estas dos culturas realizan de la planta de la coca es paradigma del uso que hacen del resto de la naturaleza. Mientras unos, los indios, respetándola obtienen vida y salud: otros, los blancos, destruyéndola viven una frenética existencia que sólo conduce al resquebrajamiento y la extinción. La naturaleza, por medio de la coca, deja que el hombre se juzgue a sí mismo".

107 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EDBFIsHL4OQ>. Acesso em: 21 maio 2023.

108 A disciplina, ministrada pelo Prof. Marcelo Buzato, versou sobre pós-humanismo e linguagem.

para diversas áreas de estudos, elicitando tensões e despertando o olhar dos teóricos para as consequências da ação humana sobre nosso próprio planeta, e como essas ações têm modificado as formas de vida que habitam a Terra. E todos nós, humanos e não humanos, que estamos juntos nesse caminho nos questionamos com maior urgência sobre a problemática de uma existência pacífica entre os diferentes seres e as distintas culturas. É um momento histórico que está sendo construído em todo o mundo. Segundo Torres (2017, p. 93),

[...] tudo que é construído pelos humanos e que interfere nos sistemas naturais, engloba, em grande medida, as mudanças paradigmáticas que estamos testemunhando nas áreas de inteligência artificial, neurociência, biologia e biotecnologia, entre outras, e nos lança em uma seara de incerteza tanto científica quanto discursiva.

As incertezas que ora temos que enfrentar, e que são tanto históricas como geofísicas, nos levam a questionar quais os caminhos que a humanidade continua construindo para si mesma e como poderíamos “adiar o fim do mundo”, parafraseando Ailton Krenak (2019). Vivenciamos uma metamorfose em um nível planetário e é como se estivéssemos assistindo ao nascimento de um outro mundo. No entanto, não podemos prever com exatidão os resultados dessa metamorfose, e quais seus reflexos para a humanidade. O que sabemos é que a modernidade produz monstros e maravilhas e nos resta saber quem serão os vencedores e os subjugados: se os monstros ou as maravilhas.

Os questionamentos onto-epistemológicos e de construção da própria ciência estão formados e nós, como pesquisadores, necessitamos repudiar a inteligência cega das massas e a hegemonia que fragmenta os saberes e é incapaz de interligar as partes e o todo, os elementos e os contextos, os seres e o Cosmos. Não resta dúvida que a lógica do determinismo está colapsando e que se faz urgente reconhecer saberes outros, construindo diálogos entre os seres não escutados, observando suas formas de comunicação e linguagem e construindo ideias outras de humanidade.

As andanças que minha pesquisa de doutoramento me tem levado a realizar e que me conduziram a diferentes lugares e culturas do mundo me permitiram avaliar a ideia de humano e não-humano que me foi injungida por tanto tempo, por exemplo, a divisão binária que fazemos entre a *Pacha*¹⁰⁹ e nós humanos, como se nós estivéssemos separados por uma linha invisível, e como se cada um de nossos atos não tivesse trazido consequências devastadoras para todo o Cosmos. Nessa concepção, desconsideramos a comunicação entre todos os seres habitantes do universo, como se a *Pacha* não fosse capaz de interagir comunicativamente. Aderimos à

109 *Pacha* aqui se refere não apenas à Mãe Terra (*Madre Tierra*), mas inclui a ideia de espacialidade e temporalidade, típicos de pensamento andino.

ideia de que as interações significantes são exclusivamente humanas, esquecendo que, em uma visão cosmogônica de linguagem, as produções de sentidos podem se realizar entre todos os seres: tanto humanos como não humanos.

Como base teórica, transitamos entre a perspectiva decolonial e o pensamento pós-humanista, buscando contribuir para o entendimento das performances expressas nos discursos orais dos mensageiros da natureza e de seus receptores que mantêm vivos processos dialógicos de coexistências, de temporalidades e de espacialidades. São objetivos da discussão proposta aqui dar visibilidade a saberes, consciências e epistemologias outras que foram propositalmente esquecidas, silenciadas e relegadas ao silenciamento. Como propõe Baéz (2010), um “memorícidio” que buscou silenciar as memórias dos povos colonizados que não faziam parte do pensamento hegemônico. Observaremos as performances orais dos *yatiris* de Oruro na Cordilheira dos Andes, na Bolívia, como lugares de fala políticas, como evidencia Mignolo (2009), Anzaldúa (2012) e Kilomba (2019), que concebem o corpo-político e o lugar geopolítico como espaços historicamente situados e de interações entre diferentes semiosferas¹¹⁰.

Vale observar que, em minha pesquisa, uso o termo “Semiosfera”, a partir dos estudos das Semiótica Social, preconizados por Lotman (1996). Segundo Machado (2003, p. 163-164), a semiosfera consiste em

[...] um espaço de produção de semioses na cultura, portanto de coexistência e coevolução dos sistemas de signos. Nesse espaço, natureza e cultura vivem uma relação de complementariedade, alterando complementarmente o conceito de fronteira. [...] a Semiosfera diz respeito à diversidade, condição para o desenvolvimento da cultura. [...] O conceito de Semiosfera gravita entre dois campos teóricos precisos: a teoria do dialogismo de Mikhail Bakhtin (2012), que pensou o diálogo da mente com o mundo e a estrutura semiótica da consciência responsiva: a teoria da biosfera ecológica do biólogo e filósofo da ciência V.I.Vernádski (1990), que estudou o relacionamento de estruturas binárias, assimétricas, mas ao mesmo tempo unitárias.

Assim, proponho, com os estudos de minha investigação, a existência de uma Semiosfera Andina que produz significados outros com temporalidades e espacialidades específicas dos Andes, como já mencionei anteriormente. E nesse contexto, a folha da coca participa como ser vivo, como são os tecidos, os animais, os homens.

Fazendo uma breve descrição da folha da coca para que o leitor desse texto se familiarize com a planta, trata-se de um arbusto cultivado nas regiões andinas e amazônicas da Bolívia, Colômbia e Equador, e que tem seu nome oriundo do termo Quéchua *Khoka-Khoka*, que significa arbusto. O semear da coca é uma atividade tipicamente masculina no seio das comunidades

110 Xamãs andinos.

originárias. O *pijchar*¹¹¹ da coca se faz presente em todos os momentos da vida na comunidade: logo nas primeiras horas da manhã, antes mesmo do café, para dar força e não sentir fome e sede; após o almoço; e à noite antes de dormir. As *mujeres tejedoras* dos Andes, antes mesmo de começar a confeccionar seus tecidos, oferecem a *Mama Coca* o trabalho que irão realizar.

Figura 1. A folha da coca



Fonte: Acervo da autora. Março de 2023.

É nessa seara que este texto evidencia uma forma materializada do pensamento andino, expressa na folha da coca e na construção de relações entre os *yatiris*¹¹², o Cosmos e os *runas*, objetivando mapear posições éticas atreladas à capacidade de intersecções ontológicas entre os seres humanos e não humanos. Isso porque os *yatiris* e a folha da coca, como construtores de interações, promovem um processo de reciprocidade que é comum nos países andinos. Não busco, porém, a salvação para os problemas que vivenciamos atualmente e que são, em grande parte, consequência da atuação dos seres humanos contra o Cosmos, mas sim, identificar questões relevantes que fazem parte do pensamento andino, com o intuito de mapear posições éticas atreladas à capacidade de vivências amorosas entre os seres.

Buscamos construir diálogos entre a perspectiva decolonial preconizada por Mignolo (2003), Santos (2010), Maldonado-Torres (2007), Grosfoguel (2010), entre outros, e o pensamento pós-humanista de Barad (2003), Braidotti (2015), Latour (1994), Buzato (2019), entre outros, que

111 O mascar da coca. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LxXDBn3iuMA>. Acesso em: 21 maio 2023.

112 Seres humanos.

buscam desconstruir a ideia de um humano que foi criado pela modernidade/colonialidade e sua perspectiva humanista. Como propõe Barad (2003), busco promover aqui o olhar para uma perspectiva outra, que seja ético-onto-epistemológica, não universal, que desconstrua a ideia da centralidade do humano e de sua posição hierarquizada, e que evidencie o posicionamento de todos os seres, dando visibilidade as suas vozes, sejam eles humanos ou não humanos, combatendo, como propõe Mariátegui (1952), o etnocentrismo ocidental, e abrindo o leque de possibilidades de reconhecimento de outras cosmologias, para que possamos trilhar caminhos possíveis em todo o Cosmos.

Este texto, assim, pode contribuir para estudos posteriores acerca das performances orais, convidando pesquisadores interessados a pensar em outras possibilidades de abordar os temas que ora nos propomos desenvolver, considerando as perspectivas decoloniais no contexto pós-humanista. Pode contribuir, também, com os estudos sobre transculturalidade em espaços de coexistência dialógica entre os seres habitantes do Cosmos, evidenciando uma visão cosmopolítica voltada para a vida e as existências pacíficas e que busquem o entendimento das relações dialógicas entre mundos, cosmologias e seus enunciadores, sejam eles humanos ou não humanos.

O texto se estrutura da seguinte forma: uma primeira seção intitulada *Pós-humanismo e decolonialidade: transitando entre conceitos*, na qual buscaremos aproximações entre a perspectiva decolonial e o contexto pós-humanista; na segunda seção, *O pensamento andino como uma cosmovisão pós-humanista*, destacamos o conceito de Cosmos e a importância das relações de reciprocidade oriundas do pensamento andino; na sequência, abordamos *A folha da coca e os yatiris: os recados dos seres não escutados*, no qual evidenciamos as relações entre os seres para a manutenção da ordem cósmica, e as performances orais dos *yatiris* durante a leitura da folha da coca, convidando o leitor a ouvir suas vozes e seus recados, participando de espaços de comunicação com a natureza que surgem durante as construções dos processos enunciativos.

Nas considerações finais, proponho observações para outros seres que mantiveram outros olhares quanto ao entendimento das relações e complexidades no que se refere à própria ideia do Antropoceno. Isso porque para esses olhares não faz sentido as cisões humano/não-humano, natureza/cultura, que fundou a modernidade e o humanismo ocidentais. Eles já vivenciam essas cisões dentro de seus próprios saberes culturais e as interrelações entre os seres já lhes é conhecida e vivenciada. Convido, ainda, pesquisadores a participar de um debate que busca tecer intersecções entre o pensamento decolonial e pós-humanista no Sul Global.

1 Pós-humanismo e decolonialidade: transitando entre conceitos

A perspectiva dos estudos decoloniais surge a partir de um giro intitulado *Giro Decolonial*, um termo cunhado por Maldonado-Torres em 2005. Grosso modo, os estudiosos que participaram desse movimento construíram resistências teóricas e práticas, políticas e epistemológicas às ideologias que constituíram a lógica da colonialidade e que, segundo Mignolo (2003), incluíam o Cristianismo, o Liberalismo, o Marxismo, o Conservadorismo e o Colonialismo, que contribuíram efetivamente para o aumento do sofrimento humano.

A gênese das ideias da colonialidade também se faz presente nos estudos de Quijano (2000) e Dussel (2000) que, posteriormente ao giro, desenvolvem a ideia da colonialidade do poder, evidenciando uma necessidade urgente de descolonização. Dussel (2000, p. 50-51, tradução nossa¹¹³), por sua vez, propõe a ideia de transmodernidade e, segundo ele,

A Modernidade nasce realmente em 1942: essa é a nossa tese. Sua real superação (como *subsuntion* e não meramente como *aufhebung* hegeliana) é a subsunção de seu caráter emancipador reacional europeu transcendido como projeto mundial de libertação de sua alteridade negada: a transmodernidade (como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcetera).

Essa transmodernidade proposta por Dussel (2000), além do projeto decolonial de Mignolo (2003) e de Maldonado-Torres (2005), propicia a pluriversalidade como um projeto decolonial mais amplo, que visa o desprendimento e a abertura, os *de-links*, a desobediência, a vigilância e a suspeição epistêmica, devendo ser usada como estratégia para a decolonização, de-colonização ou descolonização onto-epistemológica. Uma outra estudiosa que vale ser mencionada é Catherine Walsh (WALSH; MIGNOLO, 2018), para quem o termo descolonização deve ser usado sem “s”, isso porque segundo a autora, descolonização marca a distinção entre o projeto decolonial do *Grupo Modernidade/Decolonialidade* e a ideia histórica de descolonização via libertação nacional durante a Guerra Fria.

E é assim que, ao pensarmos na missão civilizatória fundamentada pelo colonialismo europeu, incluindo a conversão ao Cristianismo, nos deparamos com uma concepção ideológica tanto de conquista como de colonização. Dessa forma, os colonizadores julgavam os colonizados por suas deficiências do ponto de vista civilizatório e, assim, justificavam suas crueldades. A perspectiva decolonial busca interpretar, através de um outro lócus de enunciação, não

113 No original: “La modernidad nació realmente en 1942: esa es nuestra tesis. Su superación real (como *subsuntion* y no meramente como *aufhebung* hegeliana) es la subsunción de su carácter europeo reaccionario emancipatório, transcendido como proyecto mundial de liberación de su alteridade negada: transmodernidad (como nuevo proyecto de liberación ecológica, erótica, pedagógica, religiosa, etc).”.

só pessoas e animais como outros participantes das cosmologias (os ancestrais, os seres espirituais, os elementos naturais dotados de agência, volição, ética e consciência que foram subjugados, sejam eles humanos ou não humanos), evitando a compreensão universalista de “humano” e da existência do ser humano por excelência, mas buscando construir processos dialógicos que reconhecem os distintos locais de produção de semioses.

Nessa mesma linha de pensamento, durante o século XX, se intensificaram os debates sobre humanismo e pós-humanismo, principalmente no que se refere à visão europeia, ou seja, uma espécie humana universal e totalizadora que sempre abarcou tensões e questionamentos. Um outro ponto que tem suscitado críticas ao humanismo se refere à ideia de transcendência das capacidades humanas e sua busca incessante pela perfectibilidade e que, segundo Braidotti (2015, p. 13),

Essa imagem icônica é o emblema do Humanismo como uma doutrina que combina a expansão biológica, discursiva e moral das capacidades humanas em uma ideia de progresso racional teleologicamente ordenado. A fé nos poderes únicos, autorreguladores e intrinsecamente morais da razão humana é parte integrante desse credo altamente humanista, que se baseava essencialmente nas interpretações dos séculos XVIII e XIX dos ideais clássicos da Antiguidade e do Renascimento italiano¹¹⁴.

Para Buzato (2019), deveríamos considerar o pensamento pós-humanista como um verbo, uma vez que, segundo o autor, este não se fixa como uma área ou disciplina, mas “[...] como uma frente heterogênea, por vezes contraditória, de debate filosófico, prática cultural, inovação tecnocientífica e militância política” (BUZATO, 2019, p. 480). Para o autor, ao analisar a constituição do pensamento pós-humanista, devemos observar que,

Nele se enredam argumentos, objetos, teorias, métodos e, principalmente indagações e provocações que emergem da ruptura de binários constitutivos do humanismo como: sujeito vs. objeto, cultura vs. natureza, humano vs. não-humano (máquina, animal, objeto) ou mente vs. corpo etc. Entre esses, destaca-se a separação ontológica radical matéria vs. discurso/linguagem, já teorizada por Latour (1999), entre outros teóricos dos assim chamados “novos materialismos” [...] (BUZATO, 2019, p. 480).

Dessa forma, podemos evidenciar que a perspectiva decolonial e o pensamento pós-humanista se aproximam e podem se beneficiar ao construir diálogos sobre os temas que afetam

114 No original: “That iconic image is the emblem of Humanism as a doctrine that combines the biological, discursive and moral expansion of human capabilities into an idea of teleologically ordained, rational progress. Faith in the unique, self-regulating and intrinsically moral powers of human reason forms an integral part of this high-humanistic creed, which was essentially predicated on eighteenth- and nineteenth-century renditions of classical Antiquity and Italian Renaissance ideals.”.

os diferentes seres. Para exemplificar, vale destacar a influência exercida pelas cosmogonias indígenas, tanto na vertente do pós-humanismo, como na decolonialidade. Segundo Nascimento (2017), a forma não dicotômica pela qual as comunidades originárias percebem o universo, as formas de interações, a forma de engajamento ao vivenciar a natureza em uma forma holística, acercam as duas vertentes de pensamento. E assim, segundo Patel (2016 *apud* SOUSA; PESSOA, 2019, p. 522), e uma vez que os povos originários percebem o Cosmos sem os dualismos e binarismos que o mundo colonialista-moderno e humanista construiu, descentra o ser humano do quadro geral. Podemos enfatizar nesse mesmo contexto os estudos desenvolvidos por Braidotti (2013), que sugerem uma aproximação dialógica entre os estudos pós-humanistas e a perspectiva decolonial. Ou seja, ao revelar os problemas ambientais, a autora traz à luz considerações importantes para a era do Antropoceno, o que nos leva a repensar o papel da ação humana na natureza. Braidotti (2013, p. 37) considera que

É um fato histórico que os grandes movimentos emancipatórios da pós-modernidade são impulsionados e alimentados pelos “Outros” ressurgentes: os movimentos pelos direitos das mulheres, os movimentos antirracismo e descolonizadores, os anti-nucleares e os movimentos pro-meio-ambiente são as vozes estruturais. Outros da modernidade. Eles inevitavelmente marcam a crise do antigo centro humanista ou da posição-sujeito dominante e não são meramente anti-humanistas, mas vão além para um projeto pós-humano inteiramente novo.

As concepções que apresentamos até aqui sugerem que o contexto do Antropoceno nos desafia a construir diálogos que ultrapassem as fronteiras e as linhas abissais construídas por teorias e pensamentos, tanto na academia como fora dela. E as afirmações de Braidotti (2013) nos convocam a participar de agências coletivas entre as disciplinas através de uma militância cosmopolítica e diálogos entretecidos entre as mais diferentes cosmovisões.

2 O pensamento andino como uma cosmovisão pós-humanista

Este texto não tem a pretensão de esgotar os estudos sobre o pensamento andino que têm sobrevivido e ressignificado seus saberes ancestrais através de produções e perfórmanes orais expressas nas *Saltas*^{115, 116}, nos *Khipus*¹¹⁷, nas cerâmicas, na arquitetura urbana, na

115 Para uma leitura mais aprofundada acerca da produção de *Saltas* e dos estudos sobre os *Khipus*, o leitor poderá consultar Arnold (2018) que referencio ao final deste trabalho. A autora também aborda os rituais andinos como o *pijchar* (mascar) da coca, as oferendas a *Pachamama* (Mãe Terra), entre outros.

116 As *Saltas* são registros escritos e guardados pelos Incas que chegaram até os dias atuais apresentando textos sincréticos em tecidos feitos a mão pelas mulheres andinas.

117 Os *Khipus* são artefatos têxteis de cordas de algodão ou fibra com nós em sua extensão que expressam mensagens diversas. O primeiro estudioso a encontrar significados na leitura dos *Khipus* foi Leland Locke (1912), que conseguiu decifrar um sistema numérico decimal que indicava números de valores diferentes, segundo o tipo de nó e sua posição.

leitura e no *pijchar*¹¹⁸ da folha da coca, além de outras atividades. O que objetivamos aqui é participar e tentar compreender as formas que os povos dos Andes concebem o mundo, sua Semiosfera, suas práticas e produções de semioses e as relações recíprocas (*aynis*) que os humanos e não humanos, materiais e não-materiais constroem nos Andes.

As relações entre os seres nos Andes nos levam a repensar outras formas de comunicação como nós as concebemos. Segundo Bird-Davis (1999) e Barcelos (2008) para entender essas relações, temos que retornar ao princípio do animismo, ou seja, um sentido anterior ao monoteísmo, não como um processo evolutivo, mas como uma apreciação das interrelações entre os processos vitais e o mundo material. Nos Andes, os termos *animu* (ânimo), *surti* (sorte) e *Ch'ama* (força) constroem relações ontológicas entre os elementos do mundo e são fundamentais como elementos em si mesmos. Em um exemplo prático, ao produzir os tecidos, as mulheres andinas usam as imagens das cabeças bélicas de seus antepassados para convertê-las em um novo ser que participará de sua comunidade. As tranças das mulheres andinas carregam em si os espíritos dos antepassados e o corte curto do cabelo das mulheres geralmente não é visto com bons olhos.

Figura 2. Mulher andina e suas tranças



Fonte: Acervo da autora. Outubro de 2022.

118 O mascar da coca extraindo seu suco. O leitor pode observar uma roda de coca no *hyperlink* que disponibilizo no corpo deste artigo.

Eu não sou uma mulher andina e nem é o que pretendo ser. Mas, como pesquisadora, tenho vivenciado e me comunicado¹¹⁹ com os habitantes da região dos Andes e assumo, do ponto de vista de uma tradutora cultural (parafrazeando BHABHA, 2010)¹²⁰, o pensamento andino. Ou seja, acredito que podemos tecer interconexões entre epistemologias e entre diferentes saberes culturais, rejeitando as pretensões supra ou superculturais como também qualquer tipo de monoculturalismo e etnocentrismo que foi tão disseminado pelo pensamento europeu. E isso pressupõe também uma expansão cosmopolítica, já que as epistemologias vêm casadas com cosmologias e ontologias próprias. Reconheço que podemos vivenciar o mínimo de comensurabilidade entre os saberes culturais e nos beneficiar dos diálogos interculturais, pois os próprios saberes culturais andinos em sua gênese são constituídos por fenômenos multiculturais e tanto refratam como refletem uma série de pontes.

Segundo Arnold, Yapita e Ayca (2007), quando nos referimos ao pensamento andino, tratamos de entender uma Semiosfera que evidencia uma concepção que não se pauta na centralidade do humano nem na subordinação da natureza aos seus interesses e necessidades. A Semiosfera Andina se alinha ao pensamento pós-humanista que desvincula o foco do humano e não o enxerga como produtor ou responsável pela manutenção das vidas no Cosmos. O ser humano nesse contexto é um ser que se encontra imerso em relações de reciprocidade e cooperação, visando a manutenção do equilíbrio cósmico.

Nessa concepção, os seres humanos e não humanos não se separam. A *Pacha* como natureza, no sentido espacial, se constitui como extensão dos seres, indissociável e coextensiva. Não existem hierarquias porque todos os polos constituem o Cosmos e se interligam através de laços. O ser humano, dessa forma, não consegue intervir sobre a natureza, pois assim poderia causar desequilíbrio na ordem cósmica.

Para Poblete e Peñafiel (2020), a base da Semiosfera Andina se concentra no princípio da relacionalidade e se constitui através de uma realidade holística. A título de exemplo, partindo do perspectivismo andino¹²¹, uma montanha não existe enquanto montanha em si, enquanto sustância, mas enquanto relação, enquanto parte de um todo integrado. Não existem entes separados, isolados ou únicos. O próprio *Runa* (ser humano) é formado através de uma

119 Mesmo não sendo fluente, aprender as formas básicas da língua Quéchuá tornou-se uma exigência para que eu pudesse construir relações mais próximas com as mulheres andinas e a comunidade em que estou realizando minha pesquisa.

120 O conceito de Tradução Cultural de Bhabha (2010) aproxima a Teoria da Cultura aos Estudos da Linguagem, ou seja, “O pressuposto de que em algum nível todas as formas de diversidade cultural possam ser compreendidas nas bases de um conceito universal particular, seja ‘ser humano’, ‘classe’ ou ‘raça’, pode ser tanto perigoso quanto limitante ao tentar-se compreender os modos em que cada prática cultural constrói seu próprio sistema de significação e de organização social. Relativismo e universalismo ambos têm suas formas radicais, mas mesmo estes são basicamente parte do mesmo processo. Deste ponto gostaria de introduzir a noção de “tradução cultural” (e o meu uso é desenvolvido a partir das observações originais de Walter Benjamin sobre a tarefa da tradução e a tarefa do tradutor) para propor que todas as formas de cultura são de alguma forma relacionadas entre si pela cultura ser formada através da significação ou atividade simbólica [...]” (BHABHA, 2010, p. 209).

121 A este propósito, vale a leitura de Van Velthen (2019) que referencio ao final deste texto.

construção coletiva e se constitui através das relações que estabelece entre o Cosmos e seus pares, as *wawas* (criaturas).

As *wawas* estão em constante construção, em movimento e se modificam constantemente. Ou seja, tomando de empréstimo o pensamento de Deleuze e Guatarri (1995, p. 15, p. 1): “[...] as coisas são como são (ao mesmo tempo em que mudam constantemente) por causa de suas inter-relações e seus enredamentos com outras coisas (que também estão em outros agenciamentos que estão constantemente mudando)”. E nessa visão nos aproximamos da cosmovisão andina que, segundo Walsh e Mignolo (2018, p. 1): “[...] é a consciência da relação integral e interdependência entre todos os organismos vivos (dos quais os humanos são apenas uma parte) como o território, a Terra e o Cosmos.”

Vale observar aqui que os agenciamentos (*assemblages*) são constitutivos dos processos relacionais e esses processos buscam o “tornar-se” e não o “ser”, como já evidenciamos nesse texto com o pensamento de Buzato (2019), ou seja, é um verbo. E nesse contexto, vale o que diz Barad (2003, 2007), à medida que nós nos relacionamos com outros seres ou entidades, experienciamos processos de intra-ações.

Dessa forma, temos que observar, como destaca Pennycook (2019), a importância de estarmos aptos a ver os não humanos como seres que exercem um papel importante na relação com os humanos. As características físicas e não físicas (intelectuais, por exemplo) que todos os seres apresentam elicitam ideias, sentimentos e afetos que nos afetam como humanos e que nos fazem atuar de determinada forma ou não. É assim que, segundo Barad (2007, p. 136), o pensamento pós-humano descobre a noção do “[...] corpo como uma linha divisória natural e fixa entre interioridade e exterioridade”.

3 A folha da coca e os *yatiris*: os recados dos seres não escutados

No contexto do Antropoceno que evidencia os impactos do ser humano no planeta, Latour (2020, p. 280) destaca que “essas evidências, é sempre importante demarcar, não são hipóteses; elas já são comprovadas no nível empírico”. Ou seja, existe uma mutação climática, nos termos de Latour (2020), fruto das consequências das alterações atmosféricas, climáticas que ocorrem nos diversos extratos da Terra e que se compõem como um sistema. Isso já está acontecendo nessa era e tanto biólogos como geólogos, químicos e outros estudiosos têm tentado aferir o impacto dessas alterações para nosso planeta. Trata-se de uma era conflituosa que escancara as grandes diferenças econômicas, culturais, religiosas, entre outras, e que coloca em evidência as linhas abissais entre os saberes culturais dominantes e os saberes culturais subalternos, refletindo, assim, novos processos de segregação e marginalização.

A Semiosfera Andina não está distante das consequências da ação do homem contra a natureza e podemos observar, no caso das culturas andinas, momentos de integração entre uma estética do mundo novo colonial, que aos poucos se incorpora ao pensamento andino e a conservação dos saberes ancestrais. Segundo Juaréz (1999), as filosofias, as éticas e as formas de vida das comunidades originárias dos Andes, que sempre foram vistas como exóticas pela concepção hegemônica, se veem hoje como formas de resistência do plano colonizador da Modernidade, o qual avança apesar dos estudos mostrando que esse projeto uniformizador tem sido uma ameaça para a própria existência humana.

Nessa linha de pensamento, nos deparamos com cenários outros e outros saberes culturais, incluindo-se outras cosmologias, que se não são soluções para os problemas que estamos enfrentando, pelo menos nos levam a crer em outros seres que se relacionam de outras formas e vivenciam vidas outras que não são as que nós conhecemos.

A cosmovisão andina concebe o universo como um conjunto integral de agenciamentos que se relacionam dentro de uma ordem de correspondência e complementariedade. Esse agenciamento (*ayni* na língua Quéchuá) reflete o divino, sendo sagrada em sua essência e a própria gênese das redes de conexões. Para o *Runa* andino, todas as *wawas* que constroem e mantêm a harmonia da *Pacha* têm sua função específica no universo cósmico e, por isso, eles se constituem por sua funcionalidade dentro das espacialidades e temporalidades do Cosmos. Segundo Estermann (2009, p. 158, tradução nossa¹²²),

Talvez fosse oportuno traduzir o vocábulo *Pacha* por sua característica fundamental de racionalidade andina: a relacionalidade tempo, espaço, ordem e estratificação que são elementos imprescindíveis para a relacionalidade do todo. Juntando o aspecto de cosmos com o de relacionalidade, podemos traduzir (o que também nos pode trair em um processo de tradução) *Pacha* como cosmos interrelacionado ou relacionalidade cósmica.

Os princípios da racionalidade andina precisam ser vistos com outros olhos por nós de formação hegemônica e colonial. E assumo, como já destaquei anteriormente, minha posição de tradutora cultural que busca entender as diversas cosmovisões. Me atrevo até a propor uma decolonização do olhar para que possamos enxergar mais profundamente os princípios da correspondência e da complementariedade. Trata-se de uma vivência coletiva da realidade que envolve trocas, *aynis*, e a reflexão integral dos seres habitantes do Cosmos. E isso está bem representado na *Chakana*, que é o símbolo da relacionalidade cósmica por excelência

122 No original: "Quizás sería oportuno traducir la palabra *Pacha* por su característica fundamental de la racionalidad andina: la relacionalidad tiempo, espacio, orden y estratificación que son elementos esenciales para la racionalidad del todo. Combinando el aspecto de cosmos con el de la relacionalidad, podemos traducir (que también nos puede traicionar en un proceso de traducción) *Pacha* como un cosmos interrelacionado o relacionalidad cósmica".

e que evidencia existências superiores e inferiores, da esquerda e da direita, e ao centro um círculo ordenador que possibilita a vida e a ordem.

Figura 3. A *Chakana*



Fonte: Acervo da autora. Agosto de 2021.

No contexto andino, todos os seres se comunicam e agem entre si conforme uma ética cósmica, que busca manter o equilíbrio natural. Trata-se de um processo comunicativo cosmopolita e que, segundo Luciano (2015), traz em evidência a capacidade de todos os seres, cognoscentes ou não-cognoscentes, de linguagem, de comunicação e de agencialidade. Segundo o autor (2015, p. 54), o diálogo comunicativo que os seres mantêm no Cosmos se baseia: “[...] no respeito, na negociação, na reciprocidade, na dádiva, na oferenda, portanto, na comunicação simbólica”. Nem os *yatiris* nem a comunidade, por exemplo, mascam (*pijchan*) a folha da coca sem pedir licença e agradecer. O diálogo comunicativo traz respeito e proporciona o recebimento de dádivas.

A visão cósmica que é construída no mundo andino se dá em torno da folha da coca como um ser sagrado, e seus lugares cerimoniais são pisados com respeito pelas pessoas que entram em contato direto com ela: são os *yatiris* (xamãs). É no processo de comunicação entre os *yatiris* e a coca que fica evidente a comunhão do ser humano com a natureza, e onde as relações de reciprocidade se encarnam.

O *yatiri* se destaca na comunidade por ser um ser que mantêm diálogos com a folha da coca em nome da coletividade, e que é protegido pelos espíritos aliados e os guardiões do Cosmos.

Durante minhas conversas informais na comunidade¹²³, escutei que todo *yatiri* já recebeu um raio no corpo e foi salvo pelos espíritos protetores. O *yatiri* estabelece relações com os seres da natureza, podendo, através da função dos poderes que exerce, modificar a ordem cósmica, de acordo com os interesses da comunidade. Geralmente, são pessoas que com seus discursos míticos narram a origem das coisas através, inicialmente, de vibrações ou murmúrios, das representações dos sonhos e, em seguida, através de aromas e gesticulações, fazendo com que saberes se materializem. Vale apontar aqui a noção do contínuo materialidade-discurso (*material-discursive*) desenvolvido por Barad, isto é, no rito, essa faceta da cosmologia, palavra e material não são substâncias isoladas entre si, é do cotidiano, e vivenciado pelos povos andinos.

Figura 4. *Yatiri* da região de Oruro-BO



Fonte: Acervo da autora. Julho de 2021.

As performativas discursivas dos *yatiris* estão presentes em toda a vida da comunidade, seja em nascimentos, casamentos, partos, funerais, entre outros. Suas palavras são ouvidas com reverência porque ele possui o poder de adivinhação, de distanciar as pragas e desfazer as maldições. Não há festas de casamento sem que antes se *pijche a coca* e se escute as palavras de bênção dos *yatiris*. Na roda da coca, a folha é compartilhada com respeito e se recebe com as mãos juntas como uma dádiva dos deuses. Em um exemplo prático, se ao *pijchar* a folha for doce é um bom agouro; se vier amarga, tem que cuidar-se. É a voz da coca como uma mensagem da natureza que transmite o recado da *Pacha*.

123 As conversas informais, as entrevistas estruturadas e não estruturadas estão constituindo os dados para o desenvolvimento de minha pesquisa de doutoramento e ocorrem no cotidiano de minha convivência com os habitantes da região de Oruro na Bolívia, mais especificamente na comunidade de Coriviri.

Figura 5. A autora e um *yatiri* na comunidade de *Coriviri*-Bolívia



Fonte: Acervo da autora. Julho de 2021.

Junto ao *pijchar* da coca, que contribui para a resistência corporal e para afastar o *mal de altura*¹²⁴, está também a coca como propiciadora dos saberes xamânicos, que proferem os discursos míticos. E é esse pensamento dos povos andinos que gira integralmente em torno da vida, de como preservá-la, multiplicá-la e torná-la plena. O *yatiri* transita ativamente entre as memórias, as tradições e os espíritos, buscando o todo e mantendo a unidade cósmica.

Como, na Semiosfera Andina, todos os seres são interdependentes, cada ser está dotado de algum poder ou espírito que evidencia sua eficácia de uma forma ou de outra. A função do *yatiri* consiste em contatar a vontade das dimensões ocultas da realidade e transmiti-la aos outros seres materializados da comunidade. Em geral, as transmissões de saberes que formam o *yatiri* são repassadas através de gerações e recaem sobre o filho mais velho que, desde criança, é preparado pelos pais e pela comunidade para exercer seu papel. Os ensinamentos que recebe ocorrem em seções diárias de *pijchar a coca* (*coqueadero, pijcheo*), enquanto ele escuta o sábio e recebe seus ensinamentos. Trata-se de um processo de aprendizagem para que o ser que será o próximo *yatiri* da comunidade acumule saberes e memórias e mantenha viva a relacionalidade cósmica.

O *yatiri* mantém o diálogo entre mundos e realiza uma travessia dialógica cósmica, ou seja, evidencia as diferentes linguagens, cosmologias, geo-onto-epistemologias e racionalidades, numa perspectiva plurilíngue de expressões do mundo (LUCIANO, 2015). Nessa concepção de comunicação não existe o monolinguismo, pois todos os seres participam das vivências entre

124 Enfermidade que geralmente atinge os estrangeiros não acostumados à altitude da Cordilheira dos Andes que chega a 4.200 metros.

os mundos e desenvolvem, assim, processos de comunicação intercósmica, com momentos de reconstrução e reconfiguração de sentidos entre mundos.

Figura 6. A autora e um casal na comunidade de *Coriviri* – Bolívia. Detalhe para as *chulpas* (bolsas levadas à frente para carregar coca)



Fonte: Acervo da autora. Julho de 2021.

Para o povo *Uru*, o povo da região do Lago Poopó, ao reconhecer as trocas discursivas entre mundos, o *yatiri* se mantém como um ser que transita no universo dos mundos, evidenciando a linguagem como interação. É ele quem constrói o diálogo comunicativo com a natureza, mantendo o respeito, os *aynis* e as negociações para que o Cosmos não se desequilibre. O desequilíbrio cósmico pode resultar em perda de dádivas e trazer consequências, como as secas, a falta de peixes nos rios, a perda das ervas medicinais na mata e a perda de entendimento (a empatia e a compaixão). Surgem as enfermidades, as pandemias, os conflitos e os confrontos, enfim, os desequilíbrios.

E nesse contexto, segundo Luciano (2015, p. 56), as línguas transcendem as técnicas de entendimento entre os seres humanos; elas se tornam um “[...] elo comunicativo com e entre mundos existentes, expressam cosmologias, epistemologias, racionalidades, especialidades, identidades, temporalidades, valores e espiritualidades”. Na Semiosfera Andina, as línguas não são só entendimentos, pois mesmo que não se entenda uma língua, podemos senti-la. Trata-se de uma energia e não deixa de ser uma forma de comunicação cósmica.

Surge aqui, a título de reflexão, rever os sentidos da *Pacha*, dos territórios para os seres humanos e os vínculos entre as corporalidades, as espacialidades e as linguagens. Vale destacar também o perigo dos deslocamentos que muitas comunidades originárias têm sido obrigadas

a enfrentar¹²⁵, o surgimento das diásporas, que podem acarretar perdas incomparáveis entre os elementos sagrados e a construção dos diálogos comunicativos com o Cosmos. Os povos andinos milenares descendentes de Incas, como são os *Urus*, mantêm sua comunicação com o Cosmos e evidenciam em cada ritual sua espiritualidade e ancestralidade. Ao recolocar os seres humanos habitantes de determinada comunidade em outro território, que não é o seu de origem, se compromete a travessia, pois assim se interrompe a caminhada que vem de longe e que segue o seu curso para o mais além.

| Considerações finais

O pensamento pós-humanista é pertinente para uma cosmopolítica voltada para uma vida melhor juntos, pois proporciona diálogos e intersecções entre diferentes áreas de conhecimento, como a perspectiva decolonial e as cosmogonias indígenas. Pennycook (2018, p. 131) evidencia que o pós-humanismo “[...] tornou possível reunir uma série de ideias interconectadas sob o mesmo teto e explorar essa paisagem emergente que reposiciona pessoas, lugares e objetos em uma nova configuração.”. Canagarajah (2017), dialogando com a citação de Pennycook (2018), argumenta que as perspectivas decoloniais e pós-humanistas abraçam aspectos sociais e a materialidade que está presente em nosso entorno.

Dessa forma, tudo indica que necessitamos urgentemente de um novo modelo de pensar as culturas, que transcenda o pensamento humanista e se volte para os diálogos, dando visibilidade aos seres não escutados. E, nesse momento em que a humanidade atingiu não apenas um limite histórico, mas as preliminares de uma nova era, que, como todo começo, carrega em si incertezas e fragilidades, é urgente evidenciar que não necessitamos de um “Salvador da Pátria”. O que se faz necessário na era do Antropoceno é reconhecer a importância e a existência das complexidades cósmicas, o que nos leva a reconhecer que estamos diante de grandes desafios. Os pensamentos hegemônicos e etnocêntricos já perderam seu lugar ao sol, urge a construção de diálogos transculturais que tomem lugar entre os seres humanos e não humanos, entre os grupos das culturas subalternas e as que já estão fixas no cânone.

O pensamento andino nesse contexto nos revela cosmologias, saberes e outros que já sabem e fazem dialogar com os seres em um processo cosmogônico de relacionalidade. Os discursos que estão evidentes nas comunidades originárias da Cordilheira dos Andes, performados pelos *yatiris*, desencadeiam processos de travessias cósmicas, que possibilitam o encontro transcultural, translinguístico e transepistêmico, entre diferentes cosmogonias, o que

125 Aqui me refiro mais especificamente às comunidades originárias do Brasil, que são obrigadas a deixar seus territórios devido à invasão de garimpos ilegais. Caso dos Yanomami, por exemplo, e que pode ser melhor aprofundado com a leitura da Agência Brasil. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-02/garimpo-ilegal-em-terra-indigena-yanomami-e-destruidor-diz-ministra>. Acesso em: 3 mar. 2023.

nos dá a esperança de alcançar a reintegração dos seres humanos, não humanos e a natureza. Talvez, na leitura da folha da coca, o *yatiri* apresente um gênero discursivo cuja característica fundamental seria a reciprocidade. Estaríamos diante de uma cosmopolítica linguística, como proposto por Durazzo (2019)? Mas, isso é um tema a ser desenvolvido em outro texto e para o qual convido pesquisadores a participar.

| Referências

ANZALDÚA, G. Falando em línguas: carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos Feministas*, ano 8, p. 229-236, 2000.

ANZALDÚA, G. *Bordelands/La frontera – the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

ARNOLD, D. *Los eventos del Crepúsculo. Relatos históricos y hagiográficos de un Ayllu andino en el tiempo de los españoles*. La Paz: ILCA, 2018.

ARNOLD, D.; YAPITA, J. de D.; AYCA, E. E. *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. La Paz: ILCA; Fundación Xavier Albó, 2007.

BAÉZ, F. *A história da destruição cultural da América Latina: da conquista à globalização*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2010.

BARAD, K. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs: Journal of Women and Culture Society*, v. 28, n. 3, p. 801-831, 2003.

BARCELOS NETO, A. Choses (in)visibles et (im)périssables: temporalité et materialité des objets rituels dans les Andes et en Amazonie. *Gradhiva*, n. 8, p. 112-129, 2008.

BAKHTIN, M. *Palavra própria e palavra outra: a sintaxe da enunciação. A palavra na vida e na poesia: introdução ao problema da poética sociológica*. São Carlos. Pedro & João Editores, 2012.

BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

BIRD-DAVIS, N. "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, v. 40, n. Special Issue, p. 67-91, 1999.

BRAIDOTT, R. *The Posthuman*. Cambridge: Policy Press, 2013.

BRAIDOTTI, R. *Lo posthumano*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015.

BUZATO, M. El K. O pos-humano é agora: uma apresentação. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 58, n. 2, p. 478-495, 2019.

CANAGARAJAH, S. Translingual practice as spacial repertoires: expanding the paradigm beyond structuralist orientations. *Applied Linguistics*, v. 39, n. 1, p. 31-54, 2017.

DURAZZO, L. M. *Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.

DUSSEL, E. *Ética de libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ESTERMANN, J. *Filosofia andina*. ISEAT. 2. ed. Instituto Ecumênico Andino de Teologia, 2009.

GROSFOGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147, 2010.

HOYOS, J. C. G. *De la coca a la cocaína: uma história por compreender*. Bogotá: Editora de la Universidad Nacional de Rosario, 2006.

JUARÉZ, G. F. *Medicos y Yatiris: Salud e Interculturalidad en el Altiplano Aymara*. *Cuadernos de Investigación CIPCA*. 51. La Paz: Ministerio de Salud y Previsión Social La Paz, 1999.

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

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

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Tradução Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, B. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Tradução de Maryalua Meyer. São Paulo: Editora Ubu, 2020.

LOCKE, L. *The ancient quipu, a Peruvian knot record*, 1912. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/aa.1912.14.2.02a00070>. Acesso em: 30 nov. 2022.

LOTMAN, I. *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Frónesis Cátedra. Valência: Universitat de València, 1996.

LUCIANO, G. J. dos S. As línguas e as cosmologias indígenas. *IX Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental – Línguas e Literaturas Indígenas*. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xJ0OT7Klvz>. Acesso em: 10 jul. 2022.

MACHADO, I. *Escola de Semiótica. A experiência de Tartu-Moscou para os estudos da cultura*. Cotia: Ateliê Editorial/Fapesp, 2003.

MALDONATO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GOMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (coord.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global*. Bogotá: Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidade Javeriana: Instituto Pensar, 2007.

MARIÁTEGUI, J. C. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1952.

MIGNOLO, W. Epistemic disobedience, independent thought and de-colonial freedom. *Theory, Culture & Society*, v. 26, n. 7-8, p. 1-23, 2009.

PATEL, L. *Decolonizing educational research: from ownership to answerability*. New York: Routledge, 2016.

PENNYCOOK, A. *Posthumanism applied linguistics*. Oxford and New York: Routledge, 2016.

PENNYCOOK, A. Posthumanism applied linguistics. *Comunicação oral na V Jornada de Educação, linguagens e tecnologia (V JELT)*. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Maio 30-31, 2019.

POBLETE, P. C.; PEÑAFIEL, J. *Epistemología andina*. Equador: Editorial Centro de Estudios Sociales de América Latina, 2020.

QUIJANO, A. The coloniality of power and social classification. *Journal of world-systems research*, v. 6, n. 1, p. 12-30, 2000.

QUIJANO, A.; DUSSEL, E. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2000.

SANTOS, B. de S. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideu: Ediciones Trilce, 2010.

TOOHEY, K. The onto-epistemologies of new materialism: implications for applied linguistics pedagogies and research. *Applied Linguistics*, v. 40, n. 6, p. 937-956, 2019.

TORRES, S. O Antropoceno e a antro-po-cena pós-humana: narrativas de catástrofes e contaminação. *Ilha do desterro*, v. 70, n. 2, p. 93-105, 2017.

VAN VELTHEN, L. H. *Evocar outras realidades: considerações sobre as estéticas indígenas*. Goiânia: Gráfica UFG, 2019.

VERNÁDSKI, V. Avtotrófnost tcheloviétchestva. Autotroficidade da humanidade. *In*: VERNÁDSKI, V. *Rússki kosmizm: Antológuia filosófskoi mýsli* [Cosmismo russo: Antologia do pensamento filosófico]. Moscou: Pedagogika-Press, 1990. p. 188-303.

WALSH, C.; MIGNOLO, W. *Introduction. On decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Durham and London: Duke University Press, 2018. p. 1-12.

CAPÍTULO 8

Lançando o olhar para a educação linguística a partir de intersecções entre a cosmopolítica e o pós-humanismo: assemblagens epistêmicas e semióticas

Laryssa Paulino de Queiroz Sousa
UEG

Rosane Rocha Pessoa¹²⁶
UFG

¹²⁶ A primeira autora agradece à FAPEG e ao CNPq pelo apoio financeiro. A segunda autora agradece ao CNPq pela bolsa de Produtividade em Pesquisa.

| De movimentos rizomáticos: como chegamos até aqui

Questões políticas, envolvidas em discussões epistemológicas e pedagógicas, têm permeado o trabalho que realizamos com a Educação Linguística há muitos anos (BASTOS *et al.*, 2021; PESSOA, 2013, 2014; PESSOA; BASTOS, 2017; PESSOA; BORELLI, 2011; PESSOA; HOELZLE, 2017; PESSOA; URZÊDA-FREITAS, 2012, 2023; REZENDE *et al.*, 2020; SOUSA, 2017; SOUSA; LIMA NETO, 2022). Na esteira de Alastair Pennycook¹²⁷ (2021a), buscamos nos engajar com perspectivas marcadamente sociopolíticas, com enfoque em relações de poder, diferenças e injustiças. No entanto, mais recentemente, instigadas por movimentos contemporâneos, temos ampliado o escopo de nossas problematizações para além da esfera humana (SOUSA, 2022; SOUSA; PESSOA, 2019, 2023). Por conseguinte, na medida em que nos envolvemos com uma compreensão das/os humanas/os, das/os não humanas/os e do espaço como elementos coconstitutivos, uma reconfiguração ontoepistemológica se faz necessária.

É especialmente nesse ponto que este capítulo dialoga com uma proposta cosmopolítica, segundo a qual

[...] política é uma multiplicidade irreduzível de modos de coabitar e coconstituir o mundo diferente e assimetricamente; é compreender que só existem políticas cósmicas, ainda que em negação, isto é, que toda política diz respeito a mais que um grupo, mais de um povo ou espécie, ainda que se denegue nela a participação ativa e/ou passiva desses outros. (FAUSTO, 2017, p. 147).

Portanto, a compreensão de cosmopolítica com a qual trabalhamos está relacionada à interconectividade dos seres e às relações criadas por meio do processo de envolvimento com eles (ROBBERT; MICKEY, 2013, 2017; STENGERS, 2005, 2010 [1997], 2018). Assim, em nossa área, temos voltado o olhar à importância e às potencialidades de outras formas de pensar e viver a Educação Linguística e a pesquisa e de nos engajar no e com o mundo (PESSOA; SILVA; FREITAS, 2021; PESSOA; SILVESTRE; MONTE MOR, 2018; SILVESTRE *et al.*, 2022).

É importante mencionar três momentos que, em seu emaranhamento, não somente nos inspiraram, mas apontaram a direção que seguiríamos nesta discussão. A primeira autora estava relendo Gilles Deleuze e Félix Guattari (2005 [1980]) e, na noite do mesmo dia, teve um sonho no qual ela e a segunda autora escreviam um texto sobre *assemblagens semióticas*. No dia seguinte, recebemos o convite da organizadora e do organizador deste livro para participar

127 Mencionamos os primeiros nomes das/os autoras/es quando são citadas/os pela primeira vez no texto.

da coletânea. Tais eventos exemplificam como somos constantemente (trans)formadas/os ontoepistemologicamente por forças decorrentes de agências múltiplas produzidas a partir de práticas material-discursivas¹²⁸ que configuram as nossas vidas (SOUSA, 2022). Nesse sentido, indagamos: como nos relacionamos com fenômenos dessa natureza na academia? Que atenção damos a acontecimentos *outros* que também participam da nossa constituição?

Elizabeth St. Pierre (1997) discute como os sonhos participam da pesquisa na medida em que influenciam as interpretações das experiências vivenciadas. Com base em Michel Foucault (1986 [1984]), a estudiosa nos lembra que os sonhos também são um espaço de percepção, e, acrescentamos, de construção de vivências enredadas em anseios, desejos, preocupações, medos etc. Dessa forma, ela salienta que nossas subjetividades são, no mínimo, parcialmente produzidas por eles. Em suas palavras, tanto os sonhos (ou fragmentos) dos quais nos lembramos quanto aqueles dos quais não nos recordamos “permanecem em algum espaço deslocado [...], produzindo dissonância, alteridade e confusão”¹²⁹ (ST. PIERRE, 1997, p. 183). Concordamos com a autora que os sonhos permitem e legitimam um tipo de complexidade semiótica que a ciência moderna proíbe.

É nessa direção, em busca de possibilidades menos coloniais e humanistas de produção do conhecimento que temos buscado explorar a língua/linguagem, especialmente em nossos contextos de sala de aula e pesquisa, a partir de uma perspectiva de encontros, alianças e transformações. Nessa linha, ao se distanciar de orientações da pesquisa qualitativa tradicional, St. Pierre (1997) propõe que consideremos a imanência de afetos (*affect*) a partir das relações entre seres humanos e não humanos. No escopo desse olhar, encontram-se as emoções, as sensações, os movimentos de reação a eventos e, como mencionado anteriormente, os sonhos. A leitura de um determinado livro, o sonho que indicou uma possibilidade de discussão e o convite para participarmos desta coletânea sobre *Cosmopolítica e Linguagem* (proposta pela organizadora e pelo organizador) foram alguns dos eventos que juntos contribuíram para a escrita deste texto. Nas seções seguintes, retomamos alguns aspectos referentes a esses fenômenos para a problematização das questões tratadas.

Como é possível notar, além de desempenhar o papel de uma seção introdutória, esta primeira parte do capítulo visa a destacar a natureza rizomática, isto é, algumas das redes de relações que foram importantes para chegarmos às reflexões apresentadas aqui. Na próxima seção, desenvolvemos alguns pontos sobre *Cosmopolítica* e os entrelaçamos com algumas ideias pós-humanistas que têm sido importantes para o nosso trabalho. Na sequência, lançamos

128 Enquanto Karen Barad (2007) usa o termo *práticas material-discursivas*, Donna Haraway (2016) denomina o mesmo fenômeno como *práticas material-semióticas*. Em ambos os casos, as autoras se referem à produção de sentido a partir das relações construídas entre os seres humanos e não humanos.

129 No original: “linger in some dislocated space [...], producing dissonance, alterity, and confusion”.

o olhar para a sala de aula e, como professoras de inglês, explicamos como temos lidado com a “língua/linguagem” em nossos contextos de Educação Linguística.

1 Do “fim do mundo” e da cosmopolítica

Escrevemos este texto em um momento em que uma crise humanitária e sanitária assola o povo indígena Yanomami, que vive na floresta amazônica, na fronteira entre Venezuela e Brasil. Essa crise se deve ao avanço dos garimpeiros ilegais no território Yanomami, que têm desmatado as florestas, destruído os corpos hídricos e agredido as/os indígenas, tendo consequências devastadoras para esse povo, como a insegurança, doenças como a malária, a desnutrição severa e mortes. O mais inadmissível é o fato de que essa situação se deve à atuação e à negligência das autoridades do governo Bolsonaro, em relação a essa comunidade indígena brasileira e a diversas outras, e ao completo desmonte da política ambiental em nosso país.

Esse é um exemplo localizado e intimamente ligado ao capitalismo e ao aquecimento global, que acena para um mundo em crise, com desafios tão graves que nos fazem pensar no “fim do mundo”. Várias/os autoras/es, dentre elas/es indígenas e indigenistas, como Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) e Ailton Krenak (2019, 2020a, 2020b), têm tratado desse tema de forma muito contundente. Além delas/es, estudiosas/os da filosofia, da antropologia, da biologia, da ecologia confrontam a ideia da natureza – vigente desde o iluminismo – como um recurso para ser domado, dominado e explorado e defendem que a vida humana depende da interação de muitos tipos de seres (TSING, 2015).

No fascinante livro de Anna Tsing (2015, p. 1, tradução nossa), intitulado *O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas capitalistas* (*The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*), a antropóloga cita três fatores que têm nos levado aos “terrores da indeterminação”¹³⁰: o descontrole do clima no mundo, as várias consequências desastrosas e fatais do progresso industrial e o ceticismo em relação à economia. Além disso, ela afirma que não sabemos mais para onde todas/os vão e por quê, ressaltando que *todas* as vidas humanas são precárias. Seu livro fala de sua “trajetória com cogumelos para explorar a indeterminação e as condições de precariedade, ou seja, a vida sem a promessa de estabilidade”¹³¹ (TSING, 2015, p. 2, tradução nossa). Segundo ela, o cogumelo matsutake – que protagoniza o livro – pode nos arremessar à curiosidade sobre a sobrevivência colaborativa em tempos precários. À vista disso, chamamos a atenção para o fato de que todas/os nós somos ética e politicamente responsáveis pelas práticas construídas no mundo

130 No original: “terrors of indeterminacy”.

131 No original: “travels with mushrooms to explore indeterminacy and the conditions of precarity, that is, life without the promise of stability”.

(BARAD, 2007; BRAIDOTTI, 2013; PATEL, 2016¹³²), especialmente por aquelas com as quais estamos diretamente envolvidas/os. Assim, questionamos: o que temos feito para impedir “o fim do mundo”? Em que medida temos contribuído para a sua chegada “antecipada”?

Uma das epistemologias emergentes que aborda as precariedades desse mundo é a Cosmopolítica, proposta pela filósofa Isabelle Stengers (2005), a qual, a nosso ver, dialoga com as perspectivas pós-humanistas com as quais temos trabalhado. Para a autora, a Cosmopolítica não é uma política que visa a fazer “existir um ‘cosmos’, um ‘bom mundo comum’”¹³³, mas sim que objetiva “desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos ‘bom’”¹³⁴ (STENGERS, 2005, p. 995, grifo da autora), pois, quando se trata de questões, ameaças e dilemas planetários, são as *nossas* práticas e os *nossos* saberes que são levados em conta. No entanto, esse momento de hesitação ou suspensão, nesse mundo único, mas não homogêneo, pode redundar em narrativas de coexistência.

Adam Robbert e Sam Mickey (2017) apresentam uma discussão muito elucidativa sobre Cosmopolítica, com base em várias/os autoras/es, mas sobretudo em Bruno Latour (2004a, 2004b) e Stengers (2009, 2010 [1997], 2011 [1997], 2013), que retomaremos aqui.¹³⁵ Eles começam contrapondo o foco antropocêntrico do Cosmopolitismo, para o qual o mundo político é povoado exclusivamente por seres humanos, ao foco cósmico da Cosmopolítica, para o qual o cosmos se integra à política “por meio da multiplicidade de associações continuamente forjadas e rompidas entre seres humanos e não humanos”¹³⁶ (ROBBERT; MICKEY, 2017, p. 236). Assim, a Cosmopolítica se constitui como um ser histórico coletivo, rejeitando a distinção entre “história dos seres humanos” e “história natural ou cósmica”. A seguinte frase de Latour (2004b, p. 454) resume bem essa visão: o cosmos “abrange, literalmente, tudo – incluindo todo o vasto número de seres não humanos que faz os humanos agirem”¹³⁷. Para Stengers (2010 [1997], 2011 [1997]), a Cosmopolítica se configura como um fenômeno incerto e conflituoso, referindo-se aos processos e eventos dos quais seres humanos e não humanos participam para construir um mundo compartilhado.

Nesse sentido, a Cosmopolítica emerge como uma prática que pode nos ajudar a navegar na atual “paisagem dissonante do conhecimento”¹³⁸, dissonância que diz respeito à “fissura

132 A discussão da educadora enfoca questões de *accountability* e *answerability*.

133 No original: “a ‘cosmos,’ a ‘good common world’ to exist”.

134 No original: “to slow down the construction of this common world, to create a space for hesitation regarding what it means to say ‘good’”.

135 A partir daqui, com exceção dos dois últimos parágrafos desta seção, todas as referências citadas são provenientes da discussão feita por Robbert e Mickey (2017).

136 No original: “by means of the multiplicity of associations continually forged and broken between humans and nonhumans”.

137 No original: “embrace, literally, everything – including all the vast numbers of nonhuman entities making humans act”.

138 No original: “discordant landscape of knowledge”.

entre fatos e valores, sujeitos e objetos, natureza e sociedade, tempo e história, ou mundo e representação”¹³⁹ (STENGERS, 2010 [1997] *apud* ROBBERT; MICKEY, 2017, p. 237). Essa perspectiva sugere que os domínios da realidade vão muito além dessa visão dicotômica do mundo e, como afirma Latour (2004a), negar essa pluralidade hoje corresponde a ter negado o direito de voto às pessoas escravizadas, às pessoas pobres e às mulheres. Nesse contexto de complexas relações, segundo Robbert e Mickey (2017, p. 238), o papel do conhecimento é traçar ou criar conexões, sendo “avaliado em termos de sua mobilidade – sua capacidade de percorrer e construir redes de seres humanos e não humanos em diferentes domínios”¹⁴⁰. Assim, uma pergunta feita pela Cosmopolítica seria “que tipo de ser é a mudança climática?”, evidenciando que o mundo material (natureza) é também o mundo do conhecimento ou das ideias (cultura).

Os autores ressaltam que, na Cosmopolítica, não há um mundo único revelado através de uma multiplicidade de modos de existência, mas “uma *história coletiva* em que a história social e a história cósmica estão profundamente emaranhadas em ecologias multiespécies que incluem ambientes construídos, tecnologias e conhecimentos”¹⁴¹ (ROBBERT; MICKEY, 2017, p. 240, grifo da autora). Além disso, o conhecimento produzido por esses modos de existência é o resultado da relação entre pesquisadoras/es e temas de pesquisa; em vez de esclarecer e separar, o conhecimento une e emaranha, multiplicando as relações entre os seres e colocando em primeiro plano a maneira como os conceitos e as ideias capturam as/os pesquisadoras/es tanto quanto as/os pesquisadoras/es as produzem.

A Cosmopolítica busca integrar tantos acordos simbióticos quanto possível em meio à vasta diversidade de modos de existência. Além disso, concomitantemente, ela critica a hegemonia homogeneizadora da globalização neoliberal, que espalha o consumismo voraz e o poder militar-industrial pelo planeta, e encoraja o desenvolvimento de um projeto alternativo para a construção do mundo – que Haraway (2008, p. 3) chama de uma “outra-globalização”¹⁴². Trata-se de uma abordagem política que deve atuar globalmente em cenários ecológicos, facilitar a participação dos diversos seres afetados por qualquer decisão e evitar a homogeneização dos vários modos de existência que compõem a comunidade da Terra. Isso significa afirmar a diversidade planetária e, ao mesmo tempo, lidar com atritos entre as inúmeras partes interessadas, envolvidas em qualquer processo de tomada de decisão. Segundo Tsing (2004

139 No original: “fissure between facts and values, subjects and objects, nature and society, time and history, or world and representation”.

140 No original: “evaluated in terms of its mobility – its ability to travel and effect networks of human and nonhumans in different domains”.

141 No original: “a *collective history* wherein social history and cosmic history are deeply entangled in multispecies ecologies that include built environments, technologies, and knowledges”.

142 No original: “other-globalization”.

apud ROBBERT; MICKEY, 2017, p. 245), “[...] permanecer no atrito significa manter aberta a luta para construir um mundo compartilhado”¹⁴³.

Essa *outra-globalização* sugerida pela Cosmopolítica envolve trazer todas as espécies da Terra para um coletivo comum. Aliados importantes dessa discussão são os estudos das mentes animais, que evidenciam que esses seres não humanos têm sentimentos, como dor, alegria, tristeza e prazer (BEKOFF, 2008), e os estudos de biologia molecular, que apontam, por exemplo, para a vida microscópica consciente e comunicativa na água de um lago (MARGULIS; SAGAN, 1997). Tais estudos mostram que “todos os organismos, de bactérias a mamíferos, em graus e alcances divergentes, possuem algum nível de cognição ou senciência”¹⁴⁴ (ROBBERT; MICKEY, 2017, p. 247) ou, como coloca Alf Hornborg (2001, p. 125), “[...] cada organismo [...] existe em virtude de sua capacidade de perceber e interpretar o mundo ao seu redor”¹⁴⁵. O autor ainda complementa que “[...] ecossistemas são articulações incrivelmente complexas de inúmeros sujeitos sencientes, envolvendo uns aos outros através das lentes de seus próprios mundos subjetivos”¹⁴⁶ (p. 125).

A Cosmopolítica também reconhece o papel das/os agentes inorgânicas/os e tecnológicas/os na composição das ecologias humanas e mais que humanas. Para Haraway (2008, p. 283 *apud* ROBBERT; MICKEY, 2017, p. 248), “‘as assemblagens tecnológicas’ constituem seu próprio tipo de ‘espécie’, em que ‘a tecnologia é uma prática relacional que molda o viver e o morrer’”¹⁴⁷. Robbert e Mickey (2017) também afirmam que as tecnologias são agências dinâmicas e vivas e apresentam várias restrições, requisitos e possibilidades imprevisíveis que não podem ser teorizadas apenas em termos de sua utilidade humana. Acrescentam ainda que nossa compreensão e respostas aos fenômenos ecológicos emergem de interações, as quais envolvem “redes material-semióticas”¹⁴⁸ das quais diversos seres participam, “humanos e não humanos, corpóreos e incorpóreos, naturais e artificiais, familiares e transcendentais”¹⁴⁹ (ROBBERT; MICKEY, 2017, p. 248). Nessa linha, a partir do olhar da Cosmopolítica multiespécie, Stengers (2013 *apud* ROBBERT; MICKEY, 2017, p. 249) equipara

143 No original: “[...] to stay with the friction is to keep open the struggle of composing a shared world”.

144 No original: “all organisms, from bacteria to mammals, to divergent extents and degrees, possess some level of mind or sentience”.

145 No original: “[...] each organism [...] exists by virtue of its capacity to perceive and interpret the world around it”.

146 No original: “[...] ecosystems are incredibly complex articulations of innumerable, sentient subjects, engaging each other through the lenses of their own subjective worlds”.

147 No original: “‘technological assemblages’ constitute their own kind of ‘species’ where ‘technology is a relational practice that shapes living and dying’”.

148 No original: “material-semiotic networks”.

149 No original: “human and nonhuman, corporeal and incorporeal, natural and artificial, familiar and uncanny”.

[...] a ecologia do conhecimento à economia do conhecimento para enfatizar o poder que os conhecimentos – incluindo conceitos e ficções – têm em moldar seres humanos e práticas humanas, bem como os efeitos que essas práticas têm em moldar comunidades não humanas.¹⁵⁰

Para ela, ideias, conceitos e ficções têm uma força própria que deve ser reconhecida.

No final do texto, os dois autores apresentam algumas possibilidades de resposta à pergunta: “[...] até onde a ideia de Cosmopolítica pode nos levar?”¹⁵¹ (ROBBERT; MICKEY, 2017, p. 249). Segundo eles, ela pode nos levar: a uma integração de fatos e valores, natureza e cultura, não humanos e humanos; a engajamentos participativos com as fricções e lutas necessárias à composição de um mundo compartilhado; a uma outra globalização voltada para o envolvimento; à confluência entre religião e ciência; à recuperação da feitiçaria e de outras práticas de construção de verdades (*crafting truth*). Com base em Stengers (2009), Robbert e Mickey (2017) argumentam que, para confrontar a feitiçaria do capitalismo que está colapsando a Cosmopolítica e colonizando o planeta, devemos desenvolver nossas próprias práticas de feitiçaria, construir alianças com grupos de parentesco multiespécie de pessoas, organismos, ecossistemas, práticas, ideias, tecnologias, tradições etc., bem como engendrar novas possibilidades de convivência em um cosmo complexo.

Como Haraway (2016) assevera, herdamos vários processos de opressão, violência e destruição, como o imperialismo, o colonialismo, o capitalismo, o racismo, o sexismo, a homofobia, o etarismo, o elitismo, o especismo, dentre outros. Segundo a autora, como “todas/os nós herdamos o problema”¹⁵² (p. xiii), precisamos aprender a lidar com ele e viver e morrer de modo sensível e responsável em uma terra destruída. Para isso, é importante entender que lidar com o problema envolve trabalhar com possibilidades modestas de recuperação parcial e de convivência.

De acordo com Barad (2007) e Haraway (2016), a nossa constituição ontológica é sempre material-(semiótico-)discursivamente construída a partir das relações. No entanto, ao rejeitar a filosofia ecológica holista de que “tudo está conectado ao universo”¹⁵³, Thom van Dooren (2014, p. 60, grifo no original), em contrapartida, oferece a proposição de que “tudo está conectado a *algo*, que está conectado a outra coisa”¹⁵⁴. Ele complementa, “[...] embora, *no final*, possamos estar todas/os conectadas/os umas/uns às/aos outras/os, a especificidade e a proximidade

150 No original: “the knowledge ecology to the knowledge economy to foreground the power knowledges – including concepts and fictions – have in shaping humans and human practices, as well as the effects these practices have in shaping nonhuman communities”.

151 No original: “[...] how far can the idea of cosmopolitics take us?”

152 No original: “all of us inherit the trouble”.

153 No original: “everything is connected to everything”.

154 No original: “everything is connected to *something*, which is connected to something else”.

das conexões importam – *com quem estamos ligadas/os e de que maneiras*¹⁵⁵ (p. 60). A esse respeito, a seguir, abordamos especificamente o contexto no qual atuamos.

2 Da paisagem de sala de aula (*classroomscape*) e da assemblagem semiótica e epistêmica

Nesta última seção, nos pautamos pelas reflexões apresentadas anteriormente para discutir o espaço da sala de aula e, mais especificamente, o nosso trabalho com a Educação Linguística. Com o intuito de criar momentos de hesitação, suspensão e questionamento (STENGERS, 2005) sobre o que está naturalizado, dentre diversos outros movimentos, temos buscado enxergar a sala de aula como uma paisagem (*classroomscape*), uma extensão material-discursiva do cosmos, em vez de vê-la como um espaço dicotomizado (dentro/fora).

Como professoras de língua inglesa, temos olhado para esse ambiente como um mundo, mas não no seu sentido tradicional de um local homogêneo e harmônico, que só é possível porque se busca reduzir o foco da educação ao “conteúdo programático”. A partir dessa visão, esse espaço parece ter vida própria, sendo tratado como alheio às existências das pessoas, às suas emoções, aos seus sonhos, aos seus conhecimentos, aos seus repertórios linguísticos e às próprias materialidades no ambiente. Como um movimento de oposição a isso, temos buscado nos afastar dessas concepções e nos engajar com a perspectiva da *paisagem da sala de aula como um mundo político*. Cada vez mais nos interessa entender os fenômenos que acontecem no ato de conviver com “seres humanos e não humanos, corpóreos e incorpóreos, naturais e artificiais, familiares e transcendentais”¹⁵⁶ (ROBBERT; MICKEY, 2017, p. 248), envolvidos nos eventos de sala de aula e relacionados às precariedades do mundo. Nosso foco tem se voltado para os vários mundos existentes em cada um dos contextos educacionais em que atuamos, dos seres humanos com suas trajetórias, do mundo em crise, dos saberes trazidos e construídos, dos seres não humanos que compõem esses contextos e que também nos constituem material e discursivamente.

Assim, reconhecemos que, como um espaço semiótico agentivo, por meio das relações estabelecidas, não apenas construímos a sala de aula, mas ela também nos constrói. Ao considerar que tudo está envolto em relações de poder marcadas, argumentamos que os seres humanos e não humanos e os vínculos que temos com eles afetam tudo o que ocorre na aula. Em relação a essa discussão, um conceito que tem sido importante para nos ajudar a pensar

155 No original: “[...] while we may all *ultimately* be connected to one another, the specificity and proximity of connections matters – *who we are bound up with and in what ways*”.

156 No original: “human and nonhuman, corporeal and incorporeal, natural and artificial, familiar and uncanny”.

sobre o nosso trabalho, e que também dialoga com a Cosmopolítica, é o de afeto¹⁵⁷ (*affect*). Entendemos que todos os seres são perpassados pela imanência de afetos – a habilidade de afetar outras/os e ser afetada/o por elas/es. O afeto não se refere apenas a emoções e sentimentos. Nas palavras de Massumi (2005, p. xvi), “[...] é uma intensidade pré-pessoal correspondente à passagem de um estado experiencial do corpo para outro e que implica um aumento ou diminuição na capacidade desse corpo para agir”¹⁵⁸. Nesse sentido, esse conceito engloba emoções, sentimentos, sensações, reações corporais, isto é, os desdobramentos de encontros conscientes e inconscientes entre os corpos, humanos e não humanos (SOUSA, 2022). Para Massumi (2015, p. vii), o afeto diz respeito a “uma dimensão da vida”¹⁵⁹ e, por conseguinte, é algo inerentemente político. Além disso, “[...] todo ser sempre afeta e é afetado nos encontros”, “isto é, através de eventos”¹⁶⁰ (MASSUMI, 2015, p. ix), indicando a importância fundamental da relacionalidade e, ao mesmo tempo, da produção das individualidades criadas a partir das próprias relações.

Como enfatizam Robbert e Mickey (2017, p. 244), “o humano e o não humano sempre se interpolam na criação do conhecimento”¹⁶¹. Nesse sentido, por exemplo, algumas perguntas que poderíamos fazer a educadoras/es seriam: quais concepções de língua e educação linguística vêm à sua mente e a de suas/seus alunas/os ao pensar no quadro, na disposição das carteiras, no livro didático, nos cadernos das/os estudantes, nas folhas com explicações e atividades (*handouts* e *worksheets*), no uso de *smartphones* em sala de aula? Como você e suas/seus alunas/os se relacionam com esses elementos? Quais percepções de educação eles fomentam? Como essa sociomaterialidade nos afeta e o que ela constrói? Essas são questões referentes ao contexto de Educação Linguística e, conseqüentemente, dada a nossa proposta, é relevante explicar como temos entendido língua/linguagem.

Em nossas aulas, problematizamos e buscamos nos distanciar de concepções modernas de língua como um sistema preestabelecido e um meio de comunicação neutro (BASTOS *et al.*, 2021; PESSOA; BASTOS, 2017; SOUSA; LIMA NETO, 2022). Especialmente nos últimos anos, a partir de leituras de perspectivas pós-humanistas, que defendem um projeto de descentramento humano – de forma similar à proposta da Cosmopolítica – e reconfiguração ontoepistemológica, temos tentado enxergar a língua (e, de forma mais ampla, a linguagem) como *prática sociomaterial* (SOUSA, 2022). A concepção de língua como prática social (MOITA

157 O termo *affect* foi primeiramente utilizado por Spinoza. Posteriormente, ele reaparece na literatura deleuzo-guattariana. No entanto, neste texto, nos embasamos especialmente em Brian Massumi (2002, 2015), que é um autor que não só ampliou a ideia como também construiu uma literatura para tratar desse conceito.

158 No original: “[...] it is a prepersonal intensity corresponding to the passage from one experiential state of the body to another and implying an augmentation or diminution in that body’s capacity to act”.

159 No original: “a dimension of life”.

160 No original: “[...] one always affects and is affected in encounters”, “which is to say, through events”.

161 No original: “the human and the nonhuman always interpolate one another in the creation of knowledge”.

LOPES, 2006), fortemente presente nos estudos da Linguística Aplicada Crítica, serviu como inspiração especialmente pelo seu aspecto politicamente marcado e engajado na luta pela justiça social, mas o ampliamos para que o discurso e a materialidade fossem concebidos como elementos coconstitutivos. Esse conceito tem nos ajudado a desestabilizar concepções humanistas e coloniais de língua na medida em que tem como foco as produções semióticas, não as restringindo apenas à esfera humana. Assim, a língua não é vista como algo acabado e definido de antemão, mas emergente das relações entre diversos elementos que se emaranham nos eventos vivenciados por diferentes seres. Isso fomenta uma visão de língua como um fenômeno imanente aos eventos, e não exterior a eles (ROBBERT; MICKEY, 2017).

A seguir, com o intuito de mostrar um caso ilustrativo do trabalho que temos realizado, apresentamos um breve recorte do material empírico gerado durante a pesquisa de doutorado da primeira autora deste texto. O estudo foi realizado pela professora-pesquisadora em uma escola de idiomas, no segundo semestre de 2019. Esse recorte se refere a um momento em que uma aluna estava apresentando um resumo das ideias de um texto sobre questões de identidade que o grupo havia lido e estava discutindo (SOUSA, 2022, p. 153-155):

Rubi: The symbols determine different groups. For example, I don't use [wear] short shorts and curt [short] clothes because my age is *avançada*? [laughter] [while she is saying it, she points at Helem (her daughter), who is wearing shorts, and then at herself]

Teacher: Because you are older.

Rubi: I'm older, yeah.

[Rubi: Os símbolos determinam os diferentes grupos. Por exemplo, eu não uso *shorts* e roupas curtas porque a minha idade é *avançada*? [risos] [enquanto ela fala, ela aponta para Helem (sua filha), que está de *short*, e depois para si mesma]

Professora: Porque você é mais velha.

Rubi: Sou mais velha, isso.]

Figura 1. Rubi apontando para a roupa de Helem e depois para si mesma para indicar o vestuário adequado, de acordo com a idade



Fonte: Sousa (2022, p. 154).

A partir desse exemplo, a autora mostra como, no processo de construção de sentidos, a aluna se apoia em “seus repertórios em inglês e português (“I don’t use [wear] short shorts and curt [short] clothes”), gestos, indicações visuais, expressões faciais e objetos (suas roupas)”¹⁶² e, em colchetes, a professora-pesquisadora indica que, “enquanto [Rubi] fala, ela aponta para Helem (sua filha), que está de *short*, e depois para si mesma”¹⁶³ (SOUSA, 2022, p. 196-197). Esse episódio de sala de aula revela como recursos semióticos diversos se emaranham no processo comunicativo, que, no caso em questão, é ainda perpassado pela imanência de afetos entre mãe e filha. A construção linguístico-cognitiva verbalizada da aluna também indica uma certa inseparabilidade entre as línguas, não deixando claro onde uma acaba e a outra começa. Por fim, a autora argumenta que a estudante consegue ser bem-sucedida na medida em que ocorre um alinhamento na compreensão entre ela e as/os suas/seus interlocutoras/es – esse é um exemplo que evidencia como as “regras do jogo” são construídas no evento comunicativo.

Para Eugenia Demuro e Laura Gurney (2021 *apud* PENNYCOOK, 2021b, p. 5), percepções como as mencionadas no parágrafo anterior dialogam com o conceito de *assemblage* (*assemblage*), que diz respeito a “uma mudança ontológica de uma explicação anterior das línguas como sistemas e de um interesse subsequente nas línguas como práticas sociais para uma visão da linguagem como uma conjuntura emergente de diferentes componentes”¹⁶⁴. Nessa linha, Pennycook (2021b) propõe uma compreensão mais ampla de semiose que contempla o papel fundamental das relações: as (trans)formações sociomateriais que envolvem seres humanos e não humanos, a performatividade dos corpos, a imanência de afetos e a dinamicidade da construção e do uso de repertórios linguísticos e espaciais.

162 No original: “her repertoires in English and Portuguese (“I don’t use [wear] short shorts and curt [short] clothes”), gestures, visual clues, facial expressions, and objects (their clothes)”.

163 No original: “while [Rubi] is saying it, she points at Helem (her daughter), who is wearing shorts, and then at herself”.

164 No original: “an ontological shift from a prior account of languages as systems, and a subsequent interest in languages as social practices, to a view of language as an emergent conjuncture of different components”.

Assim, ao invés de empoderar ainda mais a norma padrão, temos buscado nos atentar às assemblagens semióticas e epistêmicas construídas nos contextos em que atuamos e, mais especificamente, valorizar cada vez mais as produções das/os nossas/os alunas/os. Em outras palavras, ações como essas não visam a “fortalece[r] o inglês, mas sim as pessoas que usam essa língua” (PESSOA; HOELZLE, 2017, p. 797).

Como professoras engajadas com a Educação Linguística Crítica, trabalhamos em nossas aulas assuntos referentes a relações de poder, à diferença, à dominação, à opressão, à disparidade, à discriminação, à injustiça, dentre outros (PENNYCOOK, 2021a). No entanto, especialmente nos últimos anos, ao tratarmos, por exemplo, de questões de classe social, raça e etnia, gênero e sexualidade – muito importantes na área da Linguística Aplicada Crítica –, temos tentado fazer leituras que possam desconstruir perspectivas humanistas e antropocêntricas (SOUSA, 2022; SOUSA; PESSOA, 2019, 2023). Além da problematização de projetos neoliberais e coloniais de exploração, violência e destruição da vida, isto é, da diversidade de modos de existência, a fim de “adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019), temos valorizado cada vez mais elementos como a responsabilidade e o engajamento, a sensibilidade, a atenção e o cuidado e a empatia com a/o outra/o (SOUSA, 2022). Como sugere Krenak (2020a), especialmente frente à globalização neoliberal, ao invés de pensar em desenvolvimento, podemos pensar em envolvimento – nos envolver umas/uns com as/os outras/os e com a vida, expandindo os nossos campos afetivos.

Um exemplo ilustrativo dos desdobramentos desse trabalho é a fala de uma aluna da segunda autora deste texto. O contexto em questão é uma disciplina de Prática Oral 2, lecionada em um curso de graduação em Letras: Inglês, no segundo semestre de 2019.¹⁶⁵ As aulas da professora foram construídas a partir de perspectivas críticas e decoloniais, e este foi um comentário feito pela estudante, ao final da disciplina:

Ane: [A disciplina] foi muito difícil pra mim, porque é um conteúdo difícil, e a gente falando em inglês [...]. Mas, eu fiz um *feedback* de todo o meu processo de aprender inglês e realmente eu percebi que, nas aulas, a gente ficava muito acomodado. Era aquela leitura neocolonial, que a gente nem percebia que era neocolonial, e esses valores sempre sendo defendidos, e a gente pensa ‘nossa, eu quero isso pra minha vida’. E é isso, uma vida consumista, e o planeta não aguenta se todo mundo quiser ter uma vida do padrão americano, né?

As reflexões que a estudante faz demonstram momentos de hesitação, suspensão, questionamento de percepções naturalizadas. Sua fala também indica um movimento em

165 Projeto de Pesquisa “Perspectivas decoloniais na formação de professoras/es de língua inglesa do estado de Goiás”. CAAE: 67165517.5.0000.5083. Parecer: 3.533.069.

direção à perspectiva de política como um fenômeno cósmico, que claramente envolve questões além da esfera humana, e à necessidade de construção de alianças entre os seres. Além disso, é possível perceber o fomento de um senso maior de responsabilidade e a expansão da sensibilidade em relação a importantes questões sociomateriais.

Assim, buscamos enxergar principalmente as práticas material-discursivas corporificadas de nossas/os alunas/os em termos de apresentação de conteúdo e argumentação socialmente relevantes, reconhecendo as/os estudantes como produtoras/es de conhecimento e seres que desempenham papéis importantes no mundo que querem construir. Individualmente, valorizamos seu esforço, sua disposição e sua dedicação à sua aprendizagem, que nunca diz respeito somente à língua, como se fosse algo separado da vida. Como é possível notar, ao invés de manter e reforçar ideologias que sustentam o prestígio da norma padrão, nosso trabalho tem se voltado especialmente para o reconhecimento e a legitimação das produções semiótico-espistêmicas construídas pelas/os nossas/os alunas/os.

| Referências

BARAD, K. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.

BASTOS, P. A. L. *et al.* Ensinando para a incerteza da comunicação: o desafio de distanciar a educação linguística e a formação docente das ideologias modernas de língua. *In*: PESSOA, R. R.; SILVA, K. A.; FREITAS, C. C. (org.). *Praxiologias do Brasil Central sobre educação linguística crítica*. São Paulo: Pá de Palavra, 2021. p. 25-46.

BEKOFF, M. *The emotional lives of animals: a leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy – and why they matter*. Novato: New World Library, 2008.

BRAIDOTTI, R. *The posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Tradução Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005 [1980].

DEMURO, E.; GURNEY, L. Languages/languageing as world-making: the ontological bases of language. *Language Sciences*, v. 83, n. 101307, p. 1-13, 2021.

FAUSTO, J. *A cosmopolítica dos animais*. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

FOUCAULT, M. Of other spaces. Tradução Jay Miskowiec. *Diacritics*, v. 16, n. 1, p. 22-27, 1986 [1984].

HARAWAY, D. J. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HARAWAY, D. J. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press, 2016.

HORNBORG, A. Vital signs: an ecosemiotic perspective on the human ecology of Amazonia. *Sign System Studies*, v. 29, n. 1, p. 121-132, 2001.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

KRENAK, A. *Depois do fim do mundo: ideias para a nova era*. Facebook: Instituto Nova Era, 21 maio 2020a. 1 vídeo (47 min). Disponível em: <https://web.facebook.com/watch/?v=263999864649828>. Acesso em: 21 maio 2020.

KRENAK, A. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

LATOUR, B. *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*. Cambridge: Harvard University Press, 2004a.

LATOUR, B. Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3, p. 450-462, 2004b.

MARGULIS, L.; SAGAN, D. *Slanted truths: essays on Gaia, symbiosis, and evolution*. New York: Springer-Verlag, 1997.

MASSUMI, B. *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*. Durham: Duke University Press, 2002.

MASSUMI, B. Notes on the translation and acknowledgements. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Tradução Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005. p. xvi-xix.

MASSUMI, B. *The politics of affect*. Cambridge: Polity Press, 2015.

MOITA LOPES, L. P. (org.). *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Parábola, 2006.

PATEL, L. *Decolonizing educational research: from ownership to answerability*. New York: Routledge, 2016.

PENNYCOOK, A. *Critical applied linguistics: a critical re-introduction*. New York: Routledge, 2021a.

PENNYCOOK, A. From speaking to semiosis: in search of the total linguistic fact. *Cadernos de Linguística*, v. 2, n. 1, p. 1-19, 2021b.

PESSOA, R. R. Conversa com Rosane Rocha Pessoa. In: SILVA, K. A.; ARAGÃO, R. C. (org.). *Conversas com formadores de professores de línguas: avanços e desafios*. Campinas: Ponte Editores, 2013. p. 299-306.

PESSOA, R. R. A critical approach to the teaching of English: pedagogical and identity engagement. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, v. 14, n. 2, p. 353-372, 2014.

PESSOA, R. R.; BASTOS, P. A. de L. Sentidos de língua/linguagem em aulas de inglês de um curso de letras. In: MATEUS, E.; TONELLI, J. R. A. (org.). *Diálogos (im)pertinentes entre formação de professores e aprendizagem de línguas*. São Paulo: Blucher, 2017. p. 141-162.

PESSOA, R. R.; BORELLI, J. D. V. P. (org.). *Reflexão e crítica na formação de professores de língua estrangeira*. Goiânia: Editora UFG, 2011.

PESSOA, R. R.; HOELZLE, M. J. L. R. Ensino de línguas como palco de política linguística: mobilização de repertórios sobre gênero. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 56, n. 3, p. 781-800, 2017.

PESSOA, R. R.; SILVA, K. A.; FREITAS, C. C. (org.). *Praxiologias do Brasil Central sobre educação linguística crítica*. São Paulo: Pá de Palavra, 2021.

PESSOA, R. R.; SILVESTRE, V. P. V.; MONTE MOR, W. M. (org.). *Perspectivas críticas de educação linguística no Brasil: trajetórias e práticas de professoras/es universitárias/os de inglês*. São Paulo: Pá de Palavra, 2018.

PESSOA, R. R.; URZÊDA-FREITAS, M. T. Challenges in critical language teaching. *TESOL Quarterly*, v. 46, n. 4, p. 753-776, 2012.

PESSOA, R. R.; URZÊDA-FREITAS, M. T. Digging up our stones of shame: English language education and memories of Brazil's violent past. In: TAVARES, V. (ed.). *Social justice, decoloniality, and southern epistemologies within language education: theories, knowledges, and practices on TESOL from Brazil*. Abingdon/New York: Routledge, 2023. p. 13-34.

REZENDE, T. F. *et al.* Por uma postura decolonial na formação docente e na educação linguística: conversa com Tânia Rezende. *Gláuks: Revista de Letras e Artes*, v. 20, n. 1, p. 15-27, 2020.

ROBBERT, A.; MICKEY, S. Cosmopolitics: an ongoing question. *Political Theory and Entanglement: Politics at the Overlap of Race, Class, and Gender*, October 25, 2013, Claremont. *Proceedings* [...]. Claremont: Center for Process Studies, 2013. p. 1-8.

ROBBERT, A.; MICKEY, S. Cosmopolitics. *In*: MICKEY, S.; KELLY, S.; ROBBERT, A. (ed.). *The variety of integral ecologies: nature, culture, and knowledge in the planetary era*. Albany: State University of New York Press, 2017. p. 231-255.

SILVESTRE, V. P. V. *et al.* (org.). *Movimentos críticos em educação linguística: um gesto de afeto e gratidão a Rosane Rocha Pessoa*. São Paulo: Pá de Palavra, 2022.

SOUSA, L. P. Q. *Reflexões sobre educação crítica de língua inglesa: uma pesquisa colaborativa de formação docente em uma escola de idiomas*. 2017. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

SOUSA, L. P. Q. *A posthumanist perspective on an English course at a private language school*. 2022. Doctoral dissertation (Letters and Linguistics) – Faculty of Letters, Federal University of Goiás, Goiânia, 2022.

SOUSA, L. P. Q.; LIMA NETO, L. M. Reflexões e (des/re)construções a partir de experiências de (trans)formação docente com Rosane Pessoa. *In*: SILVESTRE, V. P. V. *et al.* (ed.). *Movimentos críticos em educação linguística: um gesto de afeto e gratidão a Rosane Rocha Pessoa*. São Paulo: Pá de Palavra, 2022. p. 83-97.

SOUSA, L. P. Q.; PESSOA, R. R. Humans, nonhuman others, matter and language: a discussion from posthumanist and decolonial perspectives. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 58, n. 2, p. 520-543, 2019.

SOUSA, L. P. Q.; PESSOA, R. R. A posthumanist language teacher education praxis. *In*: DAIGLE, C.; HAYLER, M. (ed.). *Posthumanism in practice*. London: Bloomsbury, 2023. p. 198-211.

STENGERS, I. The cosmopolitical proposal. *In*: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (ed.). *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 994-1003.

STENGERS, I. History through the middle: between macro and mesopolitics. Interview with Isabelle Stengers, 25 November 2008. Tradução Brian Massumi. *Inflexions: A Journal for Research-Creation*, n. 3, p. 1-16, 2009.

STENGERS, I. *Cosmopolitics I*. Tradução Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010 [1997].

STENGERS, I. *Cosmopolitics II*. Tradução Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011 [1997].

STENGERS, I. *The challenge of animism*. Sawyer Seminar Series, University of California at Davis, Davis, 20 May 2013. 1 video (173 min). Disponível em: https://watch.kaltura.ucdavis.edu/?kpid=0_3ap1i9wc. Acesso em: 10 fev. 2022.

STENGERS, I. Another science is possible: a manifesto for slow science. Translation Stephen Muecke. In: STENGERS, I. *Cosmopolitics: civilising modern practices*, 2018. p. 133-156.

ST. PIERRE, E. A. Methodology in the fold and the irruption of transgressive data. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, v. 10, n. 2, p. 175-189, 1997.

TSING, A. L. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

TSING, A. L. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

VAN DOOREN, T. *Flight ways: life at the edge of extinction*. New York: Columbia University Press, 2014.

CAPÍTULO 9

Os jardins coletivos parisienses, terreno fértil para a construção de uma cidade vivível

Alexsandro Arbarotti

LEESU, École des Ponts ParisTech, França

Bernard de Gouvello

CEREMA, Equipe TEAM, França

Marine Legrand

École des Ponts ParisTech, França

| Introdução

O objetivo deste capítulo é tratar dos meandros da cosmopolítica a partir da análise da política pública da “jardinagem cidadã”, elaborada pelo município de Paris, na França. Buscaremos mostrar como a participação ativa em um jardim coletivo faz com que os cidadãos descubram e reconheçam outros seres vivos¹⁶⁶ como sendo igualmente habitantes de um mesmo território¹⁶⁷, a cidade. Deste modo, a cidade que vamos descrever é o território de humanos, ratos, pássaros, insetos, minhocas... Esses habitantes circulam pelos diferentes espaços do território da cidade, entretanto, os jardins coletivos se tornam um lugar privilegiado para o encontro entre as mais diferentes espécies. Encontros férteis e frutíferos, mas que, todavia, não são isentos de tensões, pois como nos disse uma jardineira, “*O jardim é um microcosmos da sociedade*”.

Essa abertura aos outros seres é acompanhada de uma apropriação dos espaços dos jardins e conseqüentemente de um processo de reivindicação de mais políticas públicas para a construção de uma “cidade vivível”, diferente da experiência experimentada entre os muros de concretos. Assim, buscaremos mostrar como esses jardins acabam se tornando “ilhas de possíveis” modos de construção de uma outra forma de habitar o mundo (DAMASIO; ROUSSEAU; BINCTIN, 2019) em uma perspectiva de “realização multiespécies”, como proposto por Haraway (2020).

Os dados de campo que são aqui utilizados são oriundos do projeto de pesquisa Wise-Cities, financiado pelo i-Site Future¹⁶⁸. Este projeto, finalizado em 2022, tinha como objetivo construir uma comunidade de pesquisadores de diferentes disciplinas em torno do tema “água, energia e solo em contexto urbano”. Dentre as várias pesquisas deste projeto, a que realizamos tinha como intenção observar o *nexus* entre “água, energia e solo” dentro da política pública de implementação de jardins coletivos promovida pelo município de Paris, através do programa: “*Main verte*”. Nesse sentido, buscamos estudar os jardins como um dispositivo socio-técnico, observando os elementos necessários para o seu bom funcionamento e o que os faz continuar existindo ao longo do tempo. A pesquisa mostrou que dois elementos são fundamentais para o bom funcionamento de um jardim coletivo, uma boa gestão da água e do solo. Essa análise socio-técnica dos jardins é desenvolvida em um artigo específico que está em processo de escrita.

166 Na versão francesa do livro de Haraway (2020), é usado o termo “*bestioles*” para designar indeferidamente micróbios, plantas e animais humanos e “não humanos”. Como pensamos que a designação “não humanos” coloca de certo modo o humano no centro e todo o resto dos seres vivos dentro de uma perspectiva de negação, de não ser o que o humano é, vamos tentar evitar o uso dessa expressão, privilegiando o termo “outros seres vivos”.

167 O termo “território” é utilizado em diferentes disciplinas que vão da geografia e ciências políticas até a ecologia. Dependendo da abordagem, portanto, um território, às vezes, não leva em consideração os seres humanos e, para outras definições, são os outros seres que não são levados em consideração. O que se vê no fundo destas discussões é o fato de que um humano não possui o mesmo território que uma barata. Nós entendemos essa discussão, porém, decidimos utilizar o termo território, para pensar justamente na proposta de compartilhar, viver e construir um lugar comum em uma perspectiva relacional entre humanos e outros seres. Como construir um território “em comum”?, é o que buscaremos responder neste texto.

168 Disponível em: <http://www.future-isite.fr/li-site-future/future-invente-les-villes-de-demain/?L=0>. Acesso em: 14 jun. 2023.

Entretanto, como colocamos em prática uma metodologia de pesquisa com o objetivo de entender em profundidade o funcionamento dos jardins a partir das experiências dos cidadãos, esse exercício nos permitiu coletar um amplo material de campo. Esse material nos permitiu enxergar vários outros pontos interessantes, que inicialmente não tínhamos previsto, sobre os desdobramentos dessa política no cotidiano dos cidadãos engajados e igualmente para a cidade como um todo. É sobre essa parte do material empírico que tomamos como base para a construção deste capítulo.

Uma vez descritos esses elementos de contexto e antes de entrarmos especificamente nos detalhes históricos da elaboração da política “*main verte*” do município de Paris, julgamos pertinente, ainda nesta introdução, compartilhar alguns elementos do debate no qual se situa o processo de implementação dos jardins coletivos nas grandes metrópoles mundiais. De fato, há algumas décadas que as grandes cidades e metrópoles vêm enfrentando dificuldades estruturais com a impermeabilização do solo que causa grandes inundações (ARFANUZZAMAN; ATIQ RAHMAN, 2017), saturação das estações de tratamento de esgoto durante eventos chuvosos, escassez de água durante períodos de estiagem e seca (MARENCO; ALVES, 2015) e picos de calor durante o período de verão (WANG *et al.*, 2019).

Diante desses problemas estruturais, nos últimos anos, a ocupação, o uso e a artificialização do solo entraram de maneira decisiva no centro do debate cidadão e político sobre a construção das cidades. A “natureza na cidade” tem aparecido gradualmente como uma das soluções em projetos de desenvolvimento urbano para regular a temperatura da cidade, filtrar o ar, drenar a água das chuvas etc. De fato, as iniciativas de vegetalização e de agricultura urbana vêm ganhando impulso nas cidades, pois várias cidades ao redor do mundo estão dando cada vez mais um lugar de destaque a esse tipo de iniciativa, desenvolvendo políticas públicas específicas para enquadrar a vegetalização e a agricultura urbana (POULOT, 2015; ERNWEIN, 2017).

Na nossa opinião, essas intervenções são em sua grande maioria de dois tipos: 1) *dentro dos parâmetros do planejamento urbano*, com a construção de obras que levam em conta “soluções baseadas na natureza”, como praças de inundação, ruas reservatório, jardins pluviais, telhados vegetais e fachadas vegetais etc. (SOYER *et al.*, 2019); 2) *revalorização dos espaços verdes na cidade através do envolvimento dos habitantes*, como a vegetalização cidadã e o reflorescimento dos “jardins operários” e de todas as questões em torno do direito às cidades que fazem parte destas abordagens (HARVEY, 2014; CABANNES *et al.*, 2018). É sobre este último ponto que se concentra nosso estudo.

Para finalizar a introdução, é importante salientar que o enquadramento crescente a partir da formulação de políticas mostra que a “natureza nas cidades” é vista pelas diferentes esferas de governo dentro de uma perspectiva utilitarista, ou seja, essas políticas buscam os serviços e

benefícios que esse tipo de obras pode proporcionar para a vida dos habitantes humanos das grandes cidades. Nesse sentido, identificamos a reprodução da estrutura histórica na qual os seres humanos estão no centro e a natureza em volta possui a função de servir os humanos ou, em alguns casos, de servir como objeto de decoração dentro das estruturas de concreto das grandes cidades. Nos nós colocamos dentro de uma posição crítica dessa abordagem utilitarista da “natureza” vista como tudo que é exterior à vida humana (DESCOLA; PIGNOCCHI, 2022). Por isso, esse texto busca mostrar as possíveis linhas de fuga que podem ser observadas nesses projetos, isto é, buscaremos trazer para o primeiro plano o que muitas vezes nem é pensado nesses tipos de política (DELEUZE, 1990).

1 Os jardins coletivos de Paris

Um primeiro ponto a ser salientado sobre esses projetos de jardinagem cidadã é que eles não são somente fruto de uma mobilização cidadã, mas igualmente do engajamento de uma diversidade de atores públicos, privados e associativos. Se os atores são diversos, as questões em jogo também o são, pois elas vão desde a reinserção de pessoas fora do mercado de trabalho ou de migrantes recém chegados, à requalificação de bairros definidos como “sensíveis” – por conta da violência e da pobreza –, até a busca do bem-estar, do lazer e, em alguns casos, de alimentação (VANDENBROUCKE *et al.*, 2017).

Em Paris, as primeiras experiências na dinâmica da jardinagem cidadã aconteceram em diferentes bairros de maneira informal, com base na mobilização dos habitantes e associações, em colaboração, às vezes, com autoridades políticas locais¹⁶⁹ (TORRES *et al.*, 2018). Entretanto, segundo Demailly (2017), foi com a implementação do programa “*Main Verte*”, em 2003, pelo governo municipal parisiense, que a criação de dezenas de novos jardins coletivos ganhou corpo. Torres *et al.* (2018) confirma esta tendência ao mostrar que, em 2002, existiam em Paris apenas cinco jardins coletivos e, em 2021, o número de jardins havia saltado para 129¹⁷⁰.

Demailly (2014) salienta que a implementação do programa “*Main Verte*” decorre do desejo do município de controlar terrenos públicos considerados vazios para evitar a apropriação arbitrária dos mesmos e, assim, evitar conflitos potenciais, recuperando-os para a construção de um projeto de paisagismo ou de renovação urbana. É por isso que a implementação de

169 Quando falamos de autoridades políticas locais, estamos fazendo referência aos políticos eleitos dos diferentes bairros da capital francesa. Esses bairros, chamados “*arrondissements*” possuem uma estrutura política própria, com prefeitos e vereadores eleitos. A composição partidária dos prefeitos e vereadores eleitos confere diferentes dinâmicas priorizadas nos bairros da cidade. A governança da cidade como um todo e das políticas públicas transversais ficam a cargo da prefeitura central. A escolha desse prefeito ou prefeita é feita entre os 20 prefeitos eleitos dos bairros.

170 Os números mostram um forte crescimento destas iniciativas em toda a França a partir dos anos 2000, como mostrado por Vandembroucke *et al.* (2017). Na Grande Lyon, dos 143 jardins coletivos registrados em 2013, 69 foram criados depois de 2000. Em Marselha, dos 52 jardins coletivos, 25 foram criados depois do ano 2000.

um jardim dentro dos quadros desse programa implica diferentes serviços administrativos e técnicos do município.

Deve-se ressaltar que a demanda para a construção de um jardim pode vir dos habitantes, que identificam um terreno disponível em seu bairro, ou do próprio município, que lança um concurso público ou convida os cidadãos a se organizarem para a criação de um jardim. Normalmente, os jardins são instalados em um terreno municipal inutilizado ou em um terreno que não é adequado para construção, por ser muito estreito ou por questões geológicas, por exemplo. Entretanto, cada vez mais, o governo municipal tem oferecido uma parte de uma praça ou de um jardim público para os habitantes administrarem um jardim coletivo no seu interior.

Uma vez terminadas as obras de instalação do jardim, uma associação deve ser criada para que os cidadãos participantes tenham um *status* jurídico. Neste sentido, uma convenção de ocupação do terreno é assinada pelas partes, município e associação. Nesta convenção, os membros da associação se engajam para realizar uma gestão ecológica do jardim, privilegiando: a) a compostagem local do lixo orgânico, b) a recuperação das águas da chuva, c) a escolha de espécies adaptadas ao solo e ao clima para serem plantadas e d) a interdição total de utilização de pesticidas e fertilizantes químicos. Um outro ponto importante é o fato de que, neste contrato, fica estabelecido que a municipalidade pode requerer o terreno a todo momento para a construção de um projeto de desenvolvimento urbano, como creche, escola e moradia (MAIRIE DE PARIS, s. d.).

Além disso, o interesse neste tipo de política pública por parte dos políticos é justificado, segundo Demailly (2017), porque a instalação de um jardim não requer muitos recursos financeiros por parte do município, mas, ao mesmo tempo, os jardins podem ser exibidos como uma política que responde aos grandes princípios da “cidade sustentável”. De fato, esses programas municipais tendem a relegar ao passado a ideia de jardins operários autogeridos em favor de uma nova forma altamente regulamentada e adaptada aos padrões estéticos das classes média e alta. Esta seria, de acordo com Ernwein (2017), a passagem dos “jardins ativistas” para “jardins voluntários”, nos quais o município, depois de realizar as obras iniciais, utiliza a “mão de obra gratuita” para a manutenção desses espaços e, assim, promove a vegetalização da cidade sem comprometer o orçamento municipal. Voltaremos a este ponto para mostrar como as pessoas engajadas nos jardins transformam essa política de cunho neoliberal em algo que abre perspectivas para mundos possíveis (GUATTARI, 2014).

2 Os caminhos metodológicos

Demailly (2014) mostra que o leste de Paris é o cenário dos primeiros jardins coletivos, com um jardim no 20° bairro (*Jardim Papilles e Papillons*), outro no 18° (*Jardim do Ruisseau*), e um terceiro no 19° (*Serre aux Légumes*). Atualmente, mais da metade dos jardins está localizada nos bairros desta região da cidade. De acordo com Demailly (2014), isso se justifica pela grande presença de terrenos vazios nessa região¹⁷¹, pela existência de uma forte rede de associações e por uma baixa densidade de espaços verdes nesses bairros.

Como nosso objetivo era identificar qualitativamente a gestão cotidiana desses jardins, decidimos focalizar nossa pesquisa no 20° bairro de Paris. Essa escolha se justifica porque se trata de um dos bairros com mais jardins coletivos, um total de 25, ou seja, quase 20% de todos os jardins da capital francesa. Para se ter uma ideia do que isso representa, um dos cinco hectares do total dos jardins coletivos de Paris está no 20° bairro.

Nossa pesquisa empírica foi realizada em duas fases. Na primeira, entramos em contato com as associações que fazem a gestão dos jardins para marcar uma visita. Entre os 25 jardins do 20° bairro, visitamos 15. O caráter das visitas consistiu em tomar notas sobre as características do jardim e do seu entorno, além de conversar com os jardineiros e jardineiras sobre a história do jardim, o cotidiano da associação encarregada de sua gestão, o perfil dos membros, a gestão do solo, o acesso à água etc.

A partir das informações coletadas nessa fase, decidimos criar categorias para reunir os jardins em grupos, levando em conta o modelo de gestão, a localização do jardim no bairro, o tipo de jardim (em um terreno ou em uma praça), as modalidades de acesso ao jardim (horário de abertura e acesso ao jardim), o acesso à água, a gestão dos canteiros (que podem ser coletivos ou individuais), o perfil dos membros, e as atividades culturais e sociais realizadas. A partir desta categorização, selecionamos cinco jardins, que abarcavam a maioria das singularidades encontradas durante a primeira fase.

Em seguida, realizamos entrevistas com ao menos dois jardineiros e/ou jardineiras de cada jardim. Optamos por realizar essas entrevistas com os membros mais ativos destes jardins, que na literatura sobre o tema são definidos como o “núcleo duro” (TORRES, 2017; DEMAILLY, 2017), pois eles são identificados como os responsáveis por manter o “jardim vivo” ao longo do tempo, para além da frequente rotatividade que ocorre a cada ano.

171 Historicamente, o leste de Paris era ocupado por usinas, ateliês e oficinas, mas, com o passar do tempo e com a urbanização dessa região, essas atividades foram transferidas para as regiões mais periféricas, deixando, assim, vários prédios abandonados que foram demolidos e cujos terrenos ficaram vagos por muitos anos. Atualmente, por conta da especulação imobiliária, existe uma grande tensão em torno destes terrenos.

Além do fato observado pela bibliografia, em nossas incursões observamos a importância desse “núcleo duro” na vida prática do jardim, uma vez que cada vez que perguntávamos pelo número de membros do jardim, a resposta apresentava uma distinção entre o número de pessoas inscritas na associação e aquelas que eram realmente ativas. Percebemos que esses membros do “núcleo duro” são de fato os “guardiões” da história do jardim, da maneira de fertilizar o solo, das técnicas utilizadas, das colheitas cultivadas e das tentativas e dos erros realizados, visto que, em sua maioria, os participantes não possuem grandes experiências com o trabalho na terra e com a jardinagem. Os membros do “núcleo duro” são importantes, pois eles estão no centro da elaboração das regras, da arbitragem das técnicas que são postas em prática e das que são excluídas, de modo que esses membros são de certa forma os atores da “institucionalização” das regras, da produção do que é proibido e da validação do conhecimento.

Em resumo, essas pessoas têm o papel de legitimar as boas práticas nos jardins. Normalmente, eles possuem um certo conhecimento da vizinhança e desempenham um papel realmente fundamental na vida do jardim e de sua governança ao longo do tempo. Assim, as entrevistas com esses jardineiros e jardineiras nos deram acesso ao processo de construção de uma forma de governança local, que conta com muita originalidade e ousadia e que foge da dimensão utilitarista prevista pelos atores institucionais.

3 Os humanos dos jardins

Diante dos recortes geográficos, políticos e socioculturais feitos até aqui, é chegado o tempo de descrevermos quem são os humanos presentes nessa teia de relações que tem como palco os jardins coletivos. Antes de mais nada, aqui não se trata de uma descrição quantitativa dessas pessoas, pois esse não foi o intento do nosso estudo. Assim, os perfis que vamos buscar traçar aqui são fruto das nossas observações e dos relatos coletados. O que emerge, portanto, é um perfil majoritário de mulheres aposentadas implicadas nas atividades de jardinagem. Das 13 pessoas com as quais fizemos entrevistas, nove eram mulheres, sendo que sete delas estão aposentadas e uma está prestes a se aposentar. Esse perfil é justificado pelo fato de os aposentados terem mais tempo e, também, porque eles enxergam o jardim como um espaço onde é possível criar laços sociais, como nos disse Ana¹⁷²: “[para] muitos idosos é para conhecer outras pessoas, em um lugar ao ar livre. É muito amigável, por isso é muito agradável, todos sempre trazem comida, bebidas, você vê, por isso é o elo social¹⁷³”.

A segunda categoria de participantes são os mais jovens, interessados em fazer compostagem de seus lixos orgânicos, organizar aperitivos em finais de tarde com os amigos, aproveitar as

172 Os nomes dos entrevistados foram alterados para preservar as suas identidades.

173 As entrevistas foram realizadas em francês. Os trechos utilizados neste texto foram traduzidos pelos autores.

atividades culturais organizadas no jardim e, por fim, realizar atividades de contato com a terra para mostrar a “natureza” aos seus filhos. Há também pessoas de idade intermediária, entre 40 e 50 anos, que ainda estão na vida profissional ativa e “*que são realmente apaixonadas pelo jardim e pela jardinagem*”, como nos disse Daniel. Essas pessoas são muito ativas na vida do jardim e estão envolvidas nas mais diversas atividades oferecidas.

Esses dados fazem eco aos estudos sobre o tema que mostram que, nos jardins coletivos da região metropolitana de Paris, os perfis dos jardineiros e jardineiras são relativamente mistos, com uma representação majoritária da faixa etária entre 40 e 59 anos, de mulheres e de brancos (DEMAILLY, 2017). Weber (2021), por sua vez, argumenta que, desde a década de 1990, as mulheres estão mais presentes nos jardins. Finalmente, Torres (2017) afirma que a maior proporção de participantes em sua pesquisa era de homens e mulheres aposentados.

A classe social dos participantes dos jardins é um ponto muito difícil de ser definido, pois não realizamos uma pesquisa a este respeito. Um outro fator que dificulta uma definição é a característica socioeconômica do 20° bairro, que apresenta diferenças de renda e de capital escolar e cultural muito importantes. Em grande medida, isso é reflexo do processo de transformação do bairro, que outrora era local de morada das classes operárias e de menor renda, mas que assiste nos últimos anos à chegada de jovens casais com filhos de classes mais altas em busca de habitações maiores a preços acessíveis. Nesse contexto, observamos que as classes sociais variam de um jardim para outro e dentro de um mesmo jardim. A diversidade não é apenas econômica, mas também cultural (pessoas de diferentes nacionalidades) e profissional: operários, professores, profissionais liberais e donas de casa vivem juntos neste espaço.

No entanto, um fator importante reúne todos esses perfis: geralmente as pessoas se engajam em um jardim nas proximidades de seus domicílios. Em sua maioria, as pessoas moram à distância de dez ou 15 minutos de caminhada até o jardim. Isso mostra que a política dos jardins coletivos pode ser vista como uma política de proximidade e de transformação e apropriação do espaço público em uma escala local. É o que buscaremos tratar no próximo tópico.

4 Os jardins coletivos, lugar de descoberta de outros seres vivos

Joana acorda por volta das sete da manhã. A primeira coisa que ela faz ao sair da cama é ligar o rádio para saber das informações matinais. Logo após a passagem pelo banheiro, ela faz um café rápido e sai do seu pequeno apartamento parisiense de 25 metros quadrados. Ela começa a descer as escadas pensando na lista de coisas que deve fazer durante o dia.

A lista é longa e a escada também. Ela mora no quinto andar de um prédio sem elevador, algo normal na cidade luz. Ao abrir a porta que dá para a rua, ele fica um pouco irritada com o barulho da sirene da ambulância que passa feito um raio. São sete e meia quando ela abre o portão do jardim coletivo. Os passos apressados dados na rua dão lugar aos lentos passos que ela faz em direção ao fundo do jardim. Atrás dela, o barulho da rua, das sirenes, das buzinas dos carros... A sua volta e a sua frente, as flores, as plantas – ela olha atentivamente cada uma delas. Um pássaro pousa levemente sobre um galho, ela sorri. Ele canta. Ela assovia. É primavera, abelhas perambulam entre as flores... Joana chega ao fundo do jardim e senta no banco que fica ao lado do espelho de água feito pelos jardineiros no verão passado. Uma pequena perereca nada na água fresca da manhã entre os peixes coloridos. Joana lembra-se das suas aulas de natação de quando ela era jovem. Ela se perde em seus pensamentos e só volta a si quando o barulho de um rato passando pelos arbustos a desperta do seu sono acordado. Ela diz a ela mesma que deve enviar um e-mail para a prefeitura pedindo mais armadilhas contra ratos. Ela olha para o relógio no seu braço esquerdo. O dever a chama: ela deve estar no trabalho às nove e meia. No seu trajeto de meia hora, ela deverá encarar dois metrô e muita gente. A falta de investimento nos transportes públicos faz com que os metrô estejam sempre lotados pela manhã e no final da tarde. Ela já pensa na sua volta, quando entrará novamente no jardim para depositar o estresse do dia. Respirar. Ver outra coisa além de quatro paredes. Esquecer um pouco a cidade que tenta a todo custo atrair a sua atenção e o seu dinheiro. Antes de deixar o jardim, um outro barulho chama a sua atenção. Uma pomba está comendo as sementes que ela colocou no canteiro no dia anterior. Ela balança a cabeça e continua sua caminhada vagarosa em direção ao portão. Ela abre o portão e entra na cidade... Ela apressa os passos em direção ao metrô.

Os pontos-chave dessa narrativa foram levantados em uma conversa que tivemos com uma jardineira durante uma visita a um jardim, em que ela nos explicou que vinha ao jardim todos os dias antes de ir ao seu trabalho e, da mesma forma, ao final do dia, quando voltava para depositar “as coisas negativas” do seu dia de trabalho. Mesmo quando não tem muito tempo, ela entra e sai do jardim rapidamente, como se o jardim fosse seu café matinal, sem o qual não seria possível acordar e ter um bom dia.

Esse relato é importante, pois nos mostra a maneira como o jardim se transforma em um espaço de vida dentro da existência das pessoas que se implicam na sua construção e manutenção. Diferente das áreas verdes públicas da cidade onde as pessoas são sujeitas às organizações impostas, nos jardins coletivos, os jardineiros e jardineiras se transformam em atores e atrizes do espaço público. Dentro do território da cidade, o jardim se mostra como um espaço-refúgio, onde as pessoas podem ter voz propositiva (HARVEY, 2014; CABANNES et

al., 2018). Elas se apropriam deste espaço e se sentem diretamente responsáveis, como nos disse Ana sobre a diferença entre um jardim coletivo e um jardim público: *“Porque no jardim coletivo você é ativo, você pode fazer coisas, você pode agir sobre as coisas, eu amo isso. Você pode realmente pegar a sua tesoura e podar e pronto, você está presente”*.

Como observou Simmel (2013), a metrópole moderna possui um caráter agressivo em relação aos seus habitantes, que, por sua vez, acabam por desenvolver um caráter *blasé*, para se preservarem destes estímulos contínuos. A impessoalidade e a indiferença é, deste modo, a característica dos habitantes das grandes metrópoles. Entretanto, o engajamento na vida dos jardins proporciona uma abertura, uma fresta neste estilo de vida. Quando podemos legitimamente e coletivamente intervir em um espaço, em vez de apenas frequentá-lo, ficamos um pouco menos alienados, um pouco mais autônomos em nossa relação com o território urbano, um pouco mais capazes de habitá-lo (HARVEY, 2014). O espaço do jardim torna-se, desta forma, um lugar de abertura de espírito e de observação de tudo que está ao entorno, outros humanos, outros seres vivos (animais e plantas), outras *“bestioles”*. Entretanto, quais são os elementos que levam a essa mudança na percepção dos humanos que passam a frequentar esse espaço? É o que buscaremos entender a seguir.

5 Terra, ponto de partida para a descoberta dos outros

A terra pode ser mobilizada como uma noção que se remete à identidade de um grupo social ou cultural (ARBAROTTI; MARTINS, 2017) Entretanto, neste primeiro momento, gostaríamos de pensar a terra em sua dimensão material e concreta dentro dos jardins coletivos. Como visto, o processo de instalação de um jardim normalmente ocorre em terrenos que outrora eram vistos como vazios. Em alguns casos, esses terrenos “abandonados” tiveram algum outro uso no passado, como oficinas, usinas, estacionamento... Assim, um dos procedimentos padrões do processo de instalação de um jardim coletivo são as análises de solo realizadas pelo município.

Quando um alto nível de poluição é detectado, caixotes acima do solo são construídos para jardinagem e cultivo de plantas comestíveis. Às vezes, quando o nível é realmente preocupante, o solo do jardim é retirado, algo em torno de 15 a 30 centímetros, e uma nova terra é colocada no lugar¹⁷⁴. Enfim, independente do procedimento realizado, no início do jardim todo um trabalho deve ser realizado pelos jardineiros e jardineiras para tornar essa terra “produtiva”.

174 Não entraremos aqui nos procedimentos técnicos, pois fugiria dos propósitos deste capítulo.

Esse é um momento chave muito importante para os humanos de uma grande metrópole que vivem apartados da terra e que se engajam no cuidado de um jardim, pois a vida dos humanos habitantes de uma grande metrópole é marcada por relações cotidianas com construções de concreto, ruas e avenidas de asfalto, objetos de metal. Enfim, uma vida apartada de relações com outros seres vivos e, em alguns casos, apartados até mesmo de relações com outros seres humanos. Assim, para esses humanos, trabalhar a terra em uma grande capital europeia é, de fato, a descoberta de um interstício de vida em meio ao solo árido da cidade.

Joana nos contou o processo do começo do jardim que foi instalado sobre um estacionamento subterrâneo: “O “telhado” do estacionamento, quando começamos a fazer canteiros, foi realmente difícil. Agora é bom, é quase bom em todos os lugares [do jardim]”. Em um outro jardim, encontramos essa mesma ideia de apropriação de um lugar entregue “vazio”. Diz Mônica, “[O jardim] foi entregue vazio, ou seja, foi entregue com os caminhos e a terra... Tudo o que você vê, as árvores, tudo o que você vê de vegetação, o que está crescendo, nós que colocamos, e tomou uma grande dimensão”.

Diante desses relatos, nos perguntamos como esse processo de fazer crescer as plantas foi realizado. Na maioria dos casos, a estratégia empregada foi a utilização de terra adubada comprada em lojas de jardinagem, e a fertilização permanente da terra foi feita com matéria de compostagem, produzida no jardim com os restos de comida orgânica dos próprios humanos participantes. Essa segunda estratégia de fertilização, de fato, é a mais utilizada, uma vez que a terra se estabilizou e se “tornou boa”, como os próprios participantes dizem.

Entretanto, somente colocar fertilizantes naturais não garante uma terra boa, por isso nos percebemos que frequentemente uma outra dimensão é mobilizada, o fato de “trabalhar a terra”, que na realidade compreende toda uma gama de tarefas a serem desempenhadas, como nos relata Mônica: “Em um jardim, mesmo no inverno, tem coisas para fazer. Há a poda de arbustos, há a remoção de plantas que não são mais úteis. E uma vez que você arrancou as plantas de tomate, você tem que trabalhar um pouco a terra. E é lá que colocamos o compostagem, para que a terra seja bem cuidada [...] colocamos papelões durante o inverno e assim a terra se regenera, e em março¹⁷⁵ possamos replantar. Você tem que cuidar da terra”.

Esse trabalhar a terra, segundo o que podemos observar, significa fazer alguns buracos na terra que está muito compacta, sem, no entanto, a revirar completamente, pois os microrganismos que estão nas camadas mais profundas não são acostumados com a superfície e vice-versa. Essas técnicas de permacultura estão presentes em praticamente todos os jardins. Esse cuidado com a terra significa também estar atento aos sinais de que ela é “boa”. É aqui que entra o olhar para os outros seres, pois, assim como Mônica, vários outros jardineiros salientam que

175 Fim do inverno do hemisfério norte.

a terra fica mais rica com o passar dos tempos, devido à presença de minhocas. Trata-se de novos habitantes dos jardins, que outrora não eram observados e que dão os indícios de que o cuidado com a terra e com as plantas está sendo bem feito, como salienta Patrícia: “O solo começou a ficar mais rico, pois a gente vê agora várias minhocas. E fomos nós que as criamos dentro do caixote de compostagem”.

O esquema aqui posto em prática, e presente em praticamente todos os jardins, demonstra uma interdependência entre diferentes seres dentro da manutenção de algo que é a base das relações entre os seres que habitam e frequentam o jardim, a terra. Essa “terra boa”, que permite o crescimento das árvores, das flores e dos legumes, é, em grande parte, fertilizada com os restos dos alimentos orgânicos dos humanos e das próprias plantas mortas que passam pelo sistema de compostagem. Essa matéria se transforma graças a uma comunidade biológica complexa que se desenvolve no caixote de compostagem (um conjunto de micro e macro fauna interveniente: bactérias, fungos, baratas, minhocas, larvas de mosca etc.). Essa “terra boa” é, portanto, o território comum de um conjunto dos seres vivos.

Todavia, o sinal visível para os humanos de que esse processo é bem realizado é a presença de minhocas no seu interior. Elas são, portanto, o elo visível da transformação da terra inerte em terra viva, pois os outros seres que trabalham para a transformação da terra não são visíveis (LEFF, 2005, 2010). Essas minhocas, em parceria com os humanos, são as responsáveis por manter a terra boa e, portanto, proporcionar o crescimento de plantas e flores, que, por sua vez, produzem uma sensação de bem-estar nos humanos e atraem pássaros e insetos, que começam a frequentar esse espaço. As minhocas encarnam, por assim dizer, o nexo *solo-biodiversidade*, pois a sua presença é percebida pelo conjunto de espécies que frequentam e vivem o jardim.

Desde modo, é possível identificar um processo relacional no qual diferentes espécies se colocam dentro de uma perspectiva de “tornar-se com” e de se “habilitarem” na construção de uma outra forma de estar na cidade e, por que não, de estar no mundo. Nesse sentido, a relação entre humanos e minhocas pode ser vista dentro de uma perspectiva de um sistema de parceria de “espécies companheiras”, como define Haraway (2020), em que, a partir do dar, receber e remodelar, seja possível a construção de mundos multiespécies. O espaço do jardim é, então, um lugar privilegiado de encontros. A literatura sobre o tema já trabalhou a questão de os jardins serem um lugar de encontro e de aprendizado de como “viver juntos” entre seres humanos (DEMAILLY, 2017). Entretanto, pouco se tem falado do encontro multiespécies e dos desdobramentos efetivos desses encontros na vida dos jardins e das cidades.

O que conseguimos identificar é que esses diversos encontros transformam o espaço dos jardins em verdadeiros laboratórios de transição ambiental, a partir de relações que envolvem

a prática da compostagem, a gestão do solo, o cultivo das plantas e legumes e, principalmente, a relação com os outros seres vivos, como os insetos, os pássaros, os sapos, os ratos, as pombas... Esses espaços produzem, deste modo, um sentido de um futuro juntos.

Dessa forma, Bruno nos disse que, antes de participar do jardim, ele sabia pouco sobre plantas, frutas e animais do jardim, mas, depois de seu engajamento, ele conheceu cada vez mais a este respeito. Ele aprende, principalmente, com pesquisas na internet, trocas com os outros participantes humanos do jardim e observação do que ele chama de “natureza”. Ele também ressaltou que seus filhos passaram a prestar mais atenção aos outros seres e às plantas depois que eles começaram a frequentar o jardim. Para dar um exemplo, ele nos contou os desdobramentos relacionais ocorridos depois que eles construíram um tanque com peixes no jardim. “As crianças adoram ver os peixes e quando você encontra um sapo no jardim, é uma festa. Eles se interessam muito e cuidam de tudo”.

Se para as crianças tudo é uma festa, para os adultos é possível perceber algumas tensões no convívio com outras espécies específicas, percebidas como nocivas. Bruno nos disse que identifica dois grupos distintos no seio do jardim:

Há aqueles que são mais ‘intervencionistas’, que pensam que se deve intervir o tempo todo no jardim, e aqueles que pensam que se deve ‘deixar o jardim viver a vida dele’ e intervir o mínimo possível. A gestão do tanque mostra isso, porque há pessoas que são contra deixar os girinos de sapo crescerem e aqueles que os defendem com muita força.

Essa tensão é ainda mais acentuada em relação a algumas outras espécies consideradas “parasitas”, “nocivas” ou “inimigas”, como relatado por Cavin (2023), em seu livro sobre as espécies “indesejáveis” das cidades, como os ratos, as baratas, os percevejos ou, como mostrado também por Haraway (2020), os pombos nas cidades. Poderíamos, igualmente, tomar o exemplo dos pombos, pois eles não são vistos com bons olhos pela maioria dos humanos que participam dos jardins coletivos. Entretanto, preferimos trazer um outro exemplo, ligado ao processo de compostagem, pois se a presença de minhocas é vista com gozo e satisfação pelos frequentadores humanos, e símbolo de que a terra será de boa qualidade, a presença de ratos nos caixotes de compostagem é vista com repulsa e como um grande problema.

Paula nos disse que, por inúmeras vezes, ao abrir o caixote, ela se deparou com ratos no seu interior. Diante da reclamação generalizada dos outros participantes dos jardins ao serviço municipal responsável, os caixotes foram trocados, como ela nos explicou: “Eles [a prefeitura] mudaram [o caixote] colocando um fundo de malha de arame para evitar os ratos... Não era muito prático abrir o caixote e encontrar um rato dentro dele...”.

Diante desse fato, conseguimos visualizar que o incômodo dos jardineiros e jardineiras foi levado em consideração pelo poder municipal, ao ponto de os dispositivos de compostagem serem trocados para se evitar a presença dos ratos nos jardins. Esses exemplos nos fazem colocar algumas perguntas: Que tipo de natureza na cidade nós queremos? Com que espécies queremos “vir a ser”? Os girinos não têm direito a um devir para alguns e, para muitos, os ratos devem se distanciar; então, esses seriam os sinais de que queremos ao nosso lado somente uma natureza controlada e agradável aos olhos?

Face a esses questionamentos e às proposições crescentes de trazer a “natureza” para as cidades, ou de proposições ainda mais profundas, de construção de um viver compartilhado com outras espécies, cabe questionar quais serão os processos de integração das chamadas “espécies parasitas”. Essa reflexão é importante, pois mesmo dentro das esferas relacionais entre seres humanos, é possível identificar uma classificação em que alguns humanos, geralmente homens, brancos e ricos, possuem mais importância do que outros humanos, geralmente mulheres, negras, pobre e migrantes (BUTTLER, 2015; MBEMBE, 2020).

6 Jardins coletivos: espaços refúgio de mundos por vir?

Neste capítulo, nos concentramos em mostrar o lugar dos diferentes seres dentro dos jardins. Entretanto, é importante ressaltar que os jardins são espaços onde o cultivo de plantas representa apenas uma dimensão, pois nesses espaços muitas outras atividades são realizadas, como conferências, danças, cinema ao ar livre, exposições, atividades de conscientização ecológica, integração de populações migrantes e frágeis, oficinas para outras associações, exposições etc.

Essa dinâmica de os jardins serem espaços multifuncionais também foi identificada nos estudos realizados por Vandembroucke *et al.* (2017). Os autores demonstram que os espaços dos jardins coletivos vão para além da jardinagem, pois esses jardins se constituem dentro dos processos sociais e culturais de um território em espaços onde muitas outras atividades podem ser propostas. Muitas associações ambientais utilizam o espaço dos jardins para realizar atividades de conscientização ambiental e de apropriação do espaço público. Assim, podemos considerar os jardins coletivos como um lugar de experimentação na cidade em um sentido amplo, pois várias atividades são testadas e desenvolvidas nesses espaços. Eles são, portanto, lugares de criatividade, onde podemos ver o surgimento de outras formas de gestão do espaço público (FRASER, 1992).

Assim, podemos dizer que os diferentes seres em relação dentro do espaço dos jardins estão produzindo um outro tipo de solo urbano, um solo fértil de vida e de relações multiespécies. Neste sentido, Barthel e Isendahl (2013) argumentam que o que se tem produzido nesses jardins é a memória urbana do clima local, dos solos e das populações de organismos vivos que habitam e transitam pelas grandes cidades. Desta forma, os jardins são uma ferramenta fundamental de reconexão dos habitantes a seus ecossistemas locais.

Na verdade, as relações multiespécies que ocorrem nesses jardins têm a capacidade de produzir outras formas de viver o solo urbano da grande metrópole. O que é vivido e experimentado dentro desses espaços faz ressonância com o que Pignarre e Stengers (2007) propõem, de imaginar o mundo como as crianças o fazem, “e se fizermos de conta que...?”. Essa proposta tem como objetivo ousar habitar o possível como tal, dizem os autores. Pois, como lembra Guattari (2014, p. 59), “Não há nada mais ilusório, de fato, do que imaginar que as mudanças de modelos estão mecanicamente ligadas a mudanças de ideias, ou mesmo a mudanças de regimes! Eles são, de fato, o resultado de novas práticas, tornadas possíveis pelo surgimento de micro-equipamentos novos de semiotização”.

Assim, os jardins, como espaços de novas práticas, abrem a possibilidade para a construção da cidade a partir de outros caminhos que não os das autoridades públicas e das grandes empresas de construção. Os seres que habitam as cidades entram em cena e ganham papel central no palco desses territórios.

É por isso que entendemos que os jardins podem ser denominados como “espaços refúgio”, no sentido de Haraway (2020), que fala sobre a importância de cultivar vínculos entre si e, especialmente, com outras espécies, a fim de construir um “*devir com*” multiespécies, em uma perspectiva de relações capazes de reconstituir refúgios. Dentro dessa perspectiva pensada por Haraway (2020), uma maneira de viver bem e de morrer dignamente no contexto atual de mudanças climáticas e crises sociais é de unir forças “[...] para reconstituir refúgios, para possibilitar uma recuperação parcial e robusta, uma recomposição biológico-político-tecnológica-cultural capaz de incluir o luto por perdas irreversíveis” (HARAWAY; NEYRAT, 2016, p. 78).

A proposta feita por Haraway (2020) faz parte de todo um movimento que reconhece, como diz Mbembe (2020, p. 63), “[...] que o presente e o futuro da raça humana são indissociáveis de todas as outras espécies vivas”. Assim, para o autor, é hora de pensar num novo pacto trazido a todos os habitantes do mundo numa perspectiva de uma “democracia dos seres vivos” que reforça a importância do “*em-comum*” e do cuidado do planeta (MBEMBE, 2020).

Nesse sentido, para Ceceña (2013), os pilares que compõem a modernidade, Estados Nacionais e economia capitalista estão nitidamente em crise. Sobre os Estados Nacionais,

a autora chama a atenção para a necessidade de pensar em “Territórios da natureza”, seus modos de uso e as suas imbricações entre a vida humana e a “Madre Tierra”. Esse é o primeiro caminho para pensar uma mudança civilizacional em que a “Madre Tierra” volta a ser sujeito da história. Isso permitiria, segundo a autora, práticas sociais de acordo com visões de mundo diferentes, abrindo-se a possibilidade de muitas temporalidades possíveis.

No que tange ao segundo ponto em crise, a economia capitalista, a autora afirma que o desenvolvimento que aporta elementos como o domínio da natureza, a objetivação do subjetivo, a acumulação de riqueza e a instauração de um tempo único chegou ao seu limite. E, justamente por isso, Ceceña (2013) defende a necessidade de uma refundação do mundo por meio de uma profunda transformação cultural, a partir da qual possam surgir visões de mundo não capitalistas. Isso implicaria mais que uma tomada de governo: a geração de uma cultura de mundo em que caibam todos os mundos (“mundo-en-el-que-caben-todos-los-mundos”).

Essa dimensão política da construção da vida compartilhada com o conjunto dos seres vivos nos permite propor uma noção de território em que as conexões entre espécies são vigorosas e potencializadas. O grande desafio dessa proposição é o fato de desenvolver competências para construir relações frutíferas com outras formas de vida, que não a humana. Uma política territorial multiespécies não significa a uniformização, mas justamente o contrário, o reconhecimento dos outros viventes em suas particularidades de circulação, percepção, sensibilidade e modos de vida dentro de um território de vida para todos os seres.

Os jardins são um exemplo precário dessa tentativa de criação de uma outra territorialidade, pois as relações criadas dentro do jardim podem ser lidas como uma fissura na mentalidade metropolitana a partir de uma outra temporalidade, mais lenta, mais aberta e mais engajada. A vida cotidiana dos habitantes da cidade regida pela precisão do relógio, pela velocidade do transporte e pela desmaterialização do mundo pela economia financeira ganha outros contornos no espaço do jardim. É a recuperação do “tempo narrativo”, como disse Benjamin (2012), um tempo em que as pessoas descobrem quem elas são, descobrem outras potencialidades de si mesmos e descobrem outras vidas que compartilham o mesmo território.

Nesses espaços, abre-se a possibilidade da construção de outros lugares, de ilhotas de possibilidades na metrópole de concreto, pois o ritmo de vida não é mais o do escritório ou da fábrica, mas o das plantas, dos girinos, ou de uma roda de conversa tomando uma cerveja ou um vinho “rosé”, observando ratos, pássaros, minhocas e insetos em uma noite quente de verão dentro de um jardim coletivo (DAMASIO; ROUSSEAU; BINCTIN, 2019).

| Referências

ARBAROTTI, A.; MARTINS, R. C. Configurações contemporâneas dos assentamentos rurais de reforma agrária: o surgimento de novas gerações e a construção de novos projetos de vida. *Política & Trabalho*, n. 45, p. 2231, 2017.

ARFANUZZAMAN, Md.; ATIQ RAHMAN. A. Sustainable Water Demand Management in the Face of Rapid Urbanization and Ground Water Depletion for Social–Ecological Resilience Building. *Global Ecology and Conservation*, n. 10, p. 9-22, 2017.

BARTHEL, S.; ISENDAHL, C. Urban Gardens, Agriculture, and Water Management: Sources of Resilience for Long-Term Food Security in Cities. *Ecological Economics*, n. 86, p. 224-234, 2013.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BUTTLER, J. Corpos que importam. *Sapere Aude*, v. 6, p. 12-16, 2015.

CABANNES, Y.; DOUGLASS, M.; PADAWANGI, R. *Cities in Asia by and for the People*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018

CAVIN, J. *Indésirables !? Les animaux mal-aimés de la ville*. Lausanne: Editions 41, 2023.

CECEÑA, A. E. La Madre tierra como sujeto de la historia. Observatório Latino-Americano de Geopolítica. *Revista ALASRU*, 2013. Disponível em: <http://www.geopolitica.ws/media/uploads/alasru.pdf>. Acesso em: 20 maio 2023.

DAMASIO, A.; ROUSSEAUX, A.; BINCTIN, B. Alain Damasio: Créer une pluralité d'îlots, d'archipels, est la seule manière de retourner le capitalisme. *Basta*, n. 13, 2019. Disponível em: <https://basta.media/Alain-Damasio-Les-Furtifs-La-Volte-ultra-liberalisme-ZAD-pouvoir-alienation>. Acesso em: 20 maio 2023.

DELEUZE, G. *¿Que és un dispositivo? In: DELEUZE, G. Michel Foucault, filósofo*. Barcelone: Gedisa, 1990. p. 155-161.

DEMAILLY, K. *Jardiner les vacants. Fabrique, gouvernance et dynamiques sociales des vacants urbains jardinés du nord-est de l'Île-de-France*. 2014. Tese (Doutorado) – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, 2014.

DEMAILLY, K. Les jardins partagés franciliens: Des territoires de transition environnementale ? *Géographie et cultures*, n. 101, p. 79-95. 2017.

DESCOLA, P.; PIGNOCCHI. *Ethnographies des mondes à venir*. Paris: Seuil, 2022.

ERNWEIN, M. Urban Agriculture and the Neoliberalisation of What? *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, v. 16, n. 2, p. 249-275, 2017.

FRASER, N. Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement. In: CALHOUN, C. (ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992.

GUATTARI, F. *Lignes de fuites: Pour un autre monde de possibles*. Paris: L'Aube, 2014.

HARAWAY, D. *Vivre avec le trouble*. Mondes à faire. 2020.

HARAWAY, D.; NEYRAT, F. *Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène: Faire des parents*. *Multitudes*, v. 65, n. 4, p. 75, 2016.

HARVEY, D. *Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

LEFF, E. *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2005.

LEFF, E. *Epistemologia ambiental*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

MAIRIE DE PARIS. *Convention d'occupation et d'usage pour la gestion d'un jardin collectif*. [s.d.]. Disponível em: <https://www.paris.fr/pages/les-jardins-partages-203>. Acesso em: 20 maio 2023.

MARENGO, J. A.; ALVES, L. M. Crise hídrica em São Paulo em 2014: seca e desmatamento. *GEOUSP Espaço e Tempo*, v. 19, n. 3, p. 485-494, 2015.

MBEMBE, A. *Brutalisme*. Paris: La découverte, 2020.

PIGNARRE, P.; STENGERS, I. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoutement*. La Découverte: Paris, 2007.

POULOT, M. Agriculture et ville : des relations spatiales et fonctionnelles en réaménagement: Une approche diachronique. *Pour*, v. 224, n. 4, p. 51-66, 2015.

SIMMEL, G. *Les grandes villes et la vie de l'esprit*. Suivi de *Sociologie des sens*. Paris: Payot, 2013.

SOYER, M.; de GOUELLO, B.; DEROUBAIX, J. L'observatoire d'hydrologie urbaine : Un dispositif d'expertise innovant ? *Revue d'anthropologie des connaissances*, v. 13, n. 2, p. 585-611, 2019.

TORRES, A. C.; PRÉVOT, A.; NADOT, S. Small but Powerful: The Importance of French Community Gardens for Residents. *Landscape and Urban Planning*, v. 180, p. 5-14, 2018.

VANDENBROUCKE, P.; CANAVESE, M.; DACHEUX-AUZIÈRE, B.; GRENET, M.; MOUHOT, L.; BERTHIER, N.; MELIN, G.; POUVESLE, C.; RÉMY, É.; CONSALES, J. Derrière l'utopie du jardin collectif, la complexité d'un projet social, technique et politique. *Géographie et cultures*, n. 103, p. 19-37, 2017.

WANG, J.; KUFFER, M.; SLIUZAS, R.; DIVYANI, K. The Exposure of Slums to High Temperature: Morphology-Based Local Scale Thermal Patterns. *Science of The Total Environment*, n. 650, p. 1805-1817, 2019.

WEBER, F. L'honneur du jardinage – Entretien avec Florence Weber. *Terrestres*, n. 5, 2021. Disponível em: <https://www.terrestres.org/2021/07/19/lhonneur-du-jardinage-entretien-avec-florence-weber/> Acesso em: 20 abr. 2023.

Autores/as

Cristine Gorski Severo é professora associada IV da Universidade Federal de Santa Catarina e docente do Programa de Pós-Graduação em Linguística e do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC). É bolsista do CNPq nível 2. Lidera o grupo de pesquisa Políticas Linguísticas Críticas e Direitos Linguísticos. Membro da coordenação do Ren Africa (Applied Linguistics and Literacy in Africa & the Diaspora Research Network, 2018) e da comissão de Políticas Públicas da Abralín. Publicações recentes incluem a organização dos seguintes livros: *Shades of Decolonial Voices in Linguistics* (Multilingual Matters, 2023), em parceria com Sinfree Makoni, Ashraf Abdelhay, Anna Kaiper-Marquez e Višnja Miložičić; *The Languaging of Higher Education in the Global South* (Routledge, 2022), em parceria com Sinfree Makoni, Ashraf Abdelhay e Anna Kaiper-Marquez; e *Políticas e Direitos Linguísticos: Revisões teóricas, temas atuais e propostas didáticas* (Pontes, 2022).

E-mail: crisgorski@gmail.com

Marcelo El Khouri Buzato é professor livre-docente da Universidade Estadual de Campinas e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da Universidade Estadual de Campinas (2017-2021). É bolsista do CNPq nível 2. É doutor em Linguística Aplicada pela Universidade Estadual de Campinas (2007), com estágio pós-doutoral realizado na Universidade da Califórnia em San Diego (2015-2016). Tem experiência na área de Linguística Aplicada, atuando principalmente na linha de pesquisa “Linguagens e Tecnologias”. Membro do conselho editorial da *Revista Brasileira de Linguística Aplicada* e da revista *Trabalhos em Linguística Aplicada*, entre outras. Participa do GT Linguagem e Tecnologias da ANPOLL. Coordena o grupo de pesquisa Linguagem, Tecnologias e Pós-humanismo/humanidades, do CNPq. Coordena o projeto “Dadificação e linguagem do ciborgue: rumo a uma linguística aplicada pós-humanista” (CNPq).

E-mail: marcelo.buzato@gmail.com

Jan David Hauck é doutor em Antropologia Linguística pela University of California, Los Angeles. Por muitos anos, tem trabalhado com os Achê, um grupo indígena de caçadores-coletores no leste do Paraguai, em tópicos como socialização de linguagem, ideologias linguísticas, contato linguístico, ética e moralidade, e relações humanos-não-humanos. Atualmente, é pós-doutorando no departamento de Antropologia da London School of Economics and Political Science e também no departamento de Antropologia da University of California, Los Angeles.

E-mail: jandavidhauck@protonmail.com

Atilio Buturi Junior é Doutor em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012). Realizou estágio pós-doutoral no IEL/Unicamp (2014-2015), sob supervisão do Prof. Dr. Kanavilil Rajagopalan, e estágio pós-doutoral na Faculdade de Filosofia da Ciência da Universidade Nova de Lisboa (2017-2018), com bolsa da CAPES-Brasil, sob supervisão do Prof. Dr. José Luís Câmara Leme. É professor Associado da Universidade Federal de Santa Catarina, líder do Grupo de Estudos no Campo Discursivo (UFSC CNPq) e membro do Grupo de Pesquisa A condição Corporal (PUC-SP CNPq). Desde 2015, é editor-chefe da revista *Fórum Linguístico*, docente do Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFSC (que coordenou entre 2018 e 2020). É, atualmente, bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (PQ2), com pesquisa voltada ao dispositivo crônico da aids no Brasil e à construção de uma análise neomaterialista dos discursos.

E-mail: a_butri@yahoo.com.br

Pedro Amorim de Oliveira Filho é professor do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas da Universidade Federal de Recôncavo Baiano (CECULT – UFRB) desde 2015. Doutor em composição musical pelo PPGMUS-UFBA (2014). Compositor, artista intermeios, pesquisador e educador. Coordena o projeto de pesquisa transdisciplinar “Ritmos Humanos e Mundanos”. Colabora com artistas em projetos que envolvem música, artes expandidas e intervenção urbana. Desenvolve trabalhos artísticos e de pesquisa com notações gráficas, escuta trans-humana, música fonética, análise de ritmos ambientais, entre outros tópicos. Atualmente, realiza pesquisa de pós-doutoramento sobre ritmos humanos e mundanos e o desenvolvimento de dispositivos de representação gráfica de ritmos cotidianos a partir de mapas, calendários e partituras, em duas instituições: IHAC-UFBA (sob supervisão da prof. Karla Brunet) e WARP-Universidade de Amsterdam (supervisão da prof. Alice Twemlow).

E-mail: pedrofilhoamorim@ufrb.edu.br

Hilan Bensusan é docente do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Entende seu trabalho em filosofia em continuidade com seu trabalho em performance, instalação e literatura. Tem pesquisado indexicalidade como ponto de partida de uma metafísica dos outros e como base de uma concepção de proposição, lógicas antimonotônicas e da noção de adição assimétrica. Trabalha, também, com os conceitos de cosmopolíticas, espectrologias, filosofias do processo, anarqueologias, realismos especulativos e outras questões da filosofia contemporânea. É responsável pela editoria da revista *Das Questões* e mantém o grupo de pesquisa e discussão Anarchai, que agrega orientandos/as/es de mestrado e doutorado. Mantém o *blog No Borders Metaphysics*, em anarchai.blogspot.com.

E-mail: hilantra@gmail.com

Leandro Durazzo é doutor em Antropologia Social (UFRN). Bolsista CNPq de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (UFRN). Membro do Observatório de Psicologia Ambiental Latino-Americana (obPALA/UFRN) e dos grupos de pesquisa Opará (UNEB), Macondo (UFRPE) e Etapa (UFRN). Pesquisa territorialidades de povos indígenas e comunidades tradicionais no Nordeste, e processos de educação e retomada linguística junto ao povo Tuxá (BA).

E-mail: leandrodurazzo@gmail.com

Evandro Bonfim é professor colaborador do Mestrado em Linguística e Línguas Indígenas (PROFLLIND) do Museu Nacional. Mestre e Doutor em Antropologia Social (PPGAS-MN/UFRJ). Trabalha com a língua Bakairi (Karib) e em projetos de retomada linguística com o povo Anacé (CE).

E-mail: evandrobonfim@hotmail.com

Nathalia Müller Camozzato é doutora e mestre em Linguística pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina. Graduada em Letras – Língua e Literatura Vernácula na Universidade Federal de Santa Catarina. Em estágio pós-doutoral na Universidade Federal de Santa Catarina sob orientação de Dr. Atilio Butturi Junior. Possui experiência no ensino técnico e tecnológico (IFSC) como professora substituta e no ensino básico. É membra do Estudos do Campo Discurso (UFSC) e tem atuação técnica na editoria de periódicos (*Fórum Linguístico*, *Revista Preguiça*) e como revisora de periódicos (*Texto e Contexto*, *Fórum Linguístico*), materiais didáticos e teses e dissertações. A pesquisa se encontra no vértice dos estudos do discurso, estudos de gênero e sexualidade, estudos pós-humanistas, realismo agencial, estudos da voz e da performance. Atualmente, dedica-se à construção de uma análise neomaterialista dos discursos.

E-mail: nathy.rigby@gmail.com

Ana Carla Barros Sobreira tem doutorado em andamento em Linguística Aplicada no Instituto de Estudos da Linguagem, na Unicamp. Mestra em Estudos Linguísticos pelo PPGEL, Universidade Federal de Uberlândia. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Linguística Aplicada, EAD, Letramento em Contexto Indígena. Membro da Red de Investigación en Educación, Empresa y Sociedad (REDIEES) Bogotá-Colômbia. Participa dos Grupos de Estudos: CGScholar; Nós-Outros: Linguagem, Memória e Direitos Humanos; e Grupo de Estudos em Semiótica na USP.

E-mail: carlasobreira@bol.com.br

Laryssa Paulino de Queiroz Sousa é licenciada em Letras-Inglês (2014), mestre (2017) e doutora (2022) em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Goiás. Realiza seu estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias (PPG-IELT) da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Atualmente estuda e pesquisa sobre o Pós-humanismo e, mais especificamente, sobre a Linguística Aplicada Pós-

humanista, em diálogo com perspectivas decoloniais, com enfoque na educação linguística crítica e na formação crítica docente.

E-mail: laryssa.paulino1@gmail.com

Rosane Rocha Pessoa é professora voluntária no Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Goiás. Aposentou-se como Professora Titular de Língua Inglesa da Universidade Federal de Goiás (2019). Possui graduação em Letras Modernas-Inglês pela Universidade Federal de Goiás (1984), mestrado em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Goiás (1989) e doutorado em Linguística Aplicada pela Universidade Federal de Minas Gerais (2002). Realizou estágio de pós-doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês da Universidade de São Paulo (2017). Sua experiência profissional abrange o ensino de inglês em escolas de idiomas, educação superior e ações de extensão. Desenvolve pesquisas nas áreas de ensino e de formação de professoras/es de línguas, fundamentadas em perspectivas críticas, decoloniais e pós-humanistas.

E-mail: rosane@ufg.br

Alexandro Arbarotti é pós-doutorando no Laboratoire Eau, Environnement et Systèmes Urbains (Leesu) na École des Ponts ParisTech. Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos com bolsa da FAPESP (2018). Pesquisador do Centro de Pesquisa e Estudos Agrários (CPEAA) e membro do Grupo de Pesquisa Ruralidades, Ambiente e Sociedade (RURAS/UFSCar). Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia Rural, atuando principalmente nos seguintes temas: movimentos sociais de luta pela terra, questão agrária, questão ambiental, água e recursos hídricos, geração e assentamentos rurais de reforma agrária. Suas primeiras pesquisas foram sobre as desigualdades nos espaços rurais. Com o tempo, percebeu que a mesma lógica que massacra alguns seres humanos, massacra também outros seres vivos e não vivos. Desde então tenta lutar por um mundo que seja a casa de todos e não a casa de poucos.

E-mail: arbarotti@gmail.com

Bernard de Gouvello é hidrólogo urbano. Depois de ter sido pesquisador na CSTB e LEESU, tornou-se Diretor de Pesquisa na Cerema. Suas pesquisas tratam das práticas e técnicas inovadoras relacionadas à gestão da água no ambiente urbano, principalmente em uma escala descentralizada (prédios, terrenos, blocos), com uma abordagem sócio-técnica, focalizando em particular a viabilidade e funcionamento dessas inovações.

E-mail: bernard.de-gouvello@cerema.fr

Marine Legrand é antropóloga e escritora. Pesquisadora no LEESU, École des Ponts ParisTech, Universidade Paris Est Créteil, Marne-la-Vallée, França. Trabalha sobre a “ecologização” das práticas de planejamento urbano em um contexto pós-industrial. Através de uma prática etnográfica multissetorial, principalmente na França, explora a renovação dos conhecimentos, práticas e imaginários que ligam a existência humana, os ciclos biogeoquímicos e os ritmos da biosfera.

E-mail: marine.legrand@enpc.fr

Publique com a gente e
compartilhe o conhecimento



www.lettraria.net

