

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM LINGUÍSTICA  
(PPGEL/UFES)  
DOUTORADO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS

PHILIPPE DOMINGOS

**UMA VIDA TRANSLINGUAGEIRA COMO *POSSIBILIDADE*  
*DE*: PROBLEMATIZANDO LUGARES E INVENTANDO  
TRANSFLUXOS**

Vitória – ES  
2021

**PHILIFE DOMINGOS**

**UMA VIDA TRANSLINGUAGEIRA COMO *POSSIBILIDADE*  
*DE*: PROBLEMATIZANDO LUGARES E INVENTANDO  
TRANSFLUXOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Estudos Linguísticos, na área de Estudos sobre Texto e Discurso.

Orientador: Prof. Dr. Luciano Novaes Vidon.

**Vitória - ES  
2021**

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

D671v Domingos, Philipe, 1986-  
Uma vida translingueira como possibilidade de :  
Problematizando lugares e inventando transfluxos / Philipe  
Domingos. - 2021.  
267 f.

Orientador: Luciano Novaes Vidon.  
Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal do  
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Minorias Linguísticas. 2. Análise do Discurso. 3.  
Linguagem e línguas - Aspectos políticos. 4. Aculturação. 5.  
Identidade Social. I. Vidon, Luciano Novaes. II. Universidade  
Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e  
Naturais. III. Título.

CDU: 80

---

**Philippe Domingos**

**UMA VIDA TRANSLINGUAGEIRA COMO *POSSIBILIDADE DE:*  
PROBLEMATIZANDO LUGARES E INVENTANDO TRANSFLUXOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em Estudos Linguísticos.

Aprovada em 03 de setembro de 2021

Comissão examinadora:

**Prof. Dr. Luciano Novaes Vidon (UFES)**  
Orientador e Presidente da Comissão

**Prof. Dr. Luís Fernando Bulhões Figueira (UFES)**  
Examinador Interno

**Profa. Dra. Lucyenne Matos da Costa Vieira Machado (UFES)**  
Examinadora Interna

**Gesieny Laurett Neves Damasceno**  
Coordenadora do PPGEL/UFES

**Por: Prof. Dr. Adail Ubirajara Sobral (FURG)**  
Examinador Externo

**Gesieny Laurett Neves Damasceno**  
Coordenadora do PPGEL/UFES

**Por: Prof. Dr. Daniel de Mello Ferraz (USP)**  
Examinador Externo



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
LUCIANO NOVAES VIDON - SIAPE 1545399  
Departamento de Linguas e Letras - DLL/CCHN  
Em 08/09/2021 às 15:29

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/263815?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
**LUIS FERNANDO BULHOES FIGUEIRA - SIAPE 1494118**  
Departamento de Linguas e Letras - DLL/CCHN  
Em 14/10/2021 às 14:40

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/287680?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
LUCYENNE MATOS DA COSTA VIEIRA MACHADO - SIAPE 2613722  
Departamento de Linguas e Letras - DLL/CCHN  
Em 18/10/2021 às 17:58

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/290490?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
**GESIENY LAURETT NEVES DAMASCENO - SIAPE 3008674**  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Linguística  
Programa de Pós-Graduação em Linguística - PPGLI/CCHN  
Em 28/10/2021 às 11:30

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/297636?tipoArquivo=O>



*Ao Vanildo, sua presença habita agora quem eu sou e sua voz vive na minha...*

*À Clarisse, que mesmo depois de eu morrer tantas vezes, me fez nascer de novo, com aqueles olhinhos!*

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar meus sinceros agradecimentos ao meu orientador e grande amigo, Luciano Vidon, que, além de sempre acertar incisivamente em cada conselho, foi muito paciente, acreditando e me motivando na produção deste trabalho. Agradeço ao meu filho Henrique e à minha esposa Suzana pela paciência e apoio nesse processo. Agradeço à Clarisse, minha pequena filha, que nasceu entre as muitas “tempestades” que enfrentamos atualmente - seu sorriso e seu olhar são os faróis que me guiam nesses dias turbulentos e sombrios. E, finalmente, agradeço e homenageio o meu amigo Vanildo Stieg (*in memoriam*) com a carta abaixo. Vanildo exemplificou, genuinamente, como se vive uma vida translinguageira.

### Carta ao meu melhor amigo

*Um bom nome é melhor do que um bom óleo, e o dia da morte é melhor do que o dia do nascimento. Melhor é ir a uma casa onde há luto do que ir a uma casa onde há festa, pois a morte é o fim de todo homem, e quem está vivo deve refletir sobre isso (Eclesiastes 7:1,2).*

Sabe amigo... hoje fiz uma reflexão. Tentei voltar mentalmente no tempo para pensar no que seria de mim se, em uma certa tarde em 2012, eu não o encontrasse em frente à “livraria” do Lopes. Se lembra de quando descrevi esse momento em minha dissertação?

“E foi o Lopes, um livreiro que expõe seus livros às portas do Programa de Pós-graduação em Educação, que me recomendou conversar com o Vanildo, um aluno de doutorado. Vanildo, um homem de meia idade que mais parecia um personagem vindo de um conto infantil, tinha barba branca, usava suspensórios e óculos de lentes redondas. Com feição sempre tranquila, Vanildo se dispôs a me ajudar e se tornou peça chave no encontro do meu problema de pesquisa”.

Pois é, foi o melhor encontro da minha vida! Até hoje o Lopes gosta de jogar na minha cara que sem você eu não passaria de um perdido entre os corredores da UFES. E eu tenho um imenso prazer em dizer que ele sempre esteve certo - Você foi a peça chave.

Por isso, amigo, eu gostaria de fazer-lhe uma humilde homenagem ao tentar retomar alguns pontos de nossa amizade que se iniciou em 2012, mas que nunca acabará.

Sem você eu provavelmente não conheceria o Vidon, nosso grande amigo que se dispôs a ser meu orientador no mestrado e doutorado abordando questões que fugiam do seu campo de estudos - pecado que poucos ousam cometer.

Sem você também não iríamos ao Gebakh para falarmos sobre questões como a responsabilidade, a ética, o carnaval, o riso ou a amorosidade. E sem o Gebakh não encontraríamos aqueles que foram muito mais do que colegas de estudo, mas verdadeiros amigos. Não haveria a Rossana, que também nos faz tanta falta, o Adelmo, o Ueliton, a Geysa, a Núbia, a Regina, a Gisele, a Vivian, a Michele, o Guilherme, a Laurinha, a Izadora, o André, o Rafael, a Adriana, a Janny, o Ivan, o Joaquim, a Andrea, a Letícia, a Bárbara, a Camila, a Tati, A Edna, a Monique, a Naiara e uma grande lista de outros amigos que eu gostaria de citar na íntegra, mas me falta fôlego.

Sem você não iríamos ao EEBA 2015 para, em um barzinho lá naquela praça perto da UFF, trocarmos ideias com gente que a gente só conhecia nos livros.

Não fosse por você não haveria aquela inveja boa de quando viajou ao Chile, e eu não, mas me contou em detalhes situações como aquela em que se sentiu tenso enquanto o avião atravessava a cordilheira e um outro passageiro o “consolou” dizendo “Pois é! Pelos menos se cair ninguém sobrevive (kkkk)”. Falou como foi visitar a casa do Neruda e também achou engraçado porque os outros riram do seu Portuvanildonhol.

Não me esquecerei de como você me ajudou em cada concurso, inclusive no do Ifes, onde passou a noite toda escrevendo comigo. E quando eu estava exausto, lá pelas 3 da manhã, você continuou virando a madrugada para que no dia seguinte pudesse continuar me ajudando.

Nos seus últimos dias ao menos pudemos nos alegrar com sua aprovação em um processo seletivo federal. Só nós dois sabemos da forma mais profunda o sentido da

frase “você deu uma aula de verdade” dita espontaneamente por um avaliador ao final de sua prova didática.

Você deu uma aula de verdade amigo. Uma aula sobre como viver a vida sem ficar preso aos determinismos que nos agridem de forma tão violenta. Tanto que em nossa última conversa presencial, a minha última pergunta foi: “O que você acha dos princípios divinos?” e você me respondeu de forma branda: “Os princípios divinos são os que surgem nos devires da vida que Deus nos oferece” - Um verdadeiro gênio em sua relação com Deus e com a vida.

Há tantas outras coisas pra contar amigo, mas me saltam à memória em um momento tão triste. No entanto, todas as nossas vivências me fizeram ser quem sou agora - Sua presença agora habita quem sou, e sua voz vive na minha.

Espero firmemente que a fé que você tanto afirmava no Deus "que não é um Deus de mortos" se cumpra, e que você, junto a todos os que estão nos "túmulos memoriais", ouçam a voz dele" para que ele então enxugue "dos olhos toda lágrima, e não haverá mais morte, nem haverá mais tristeza, nem choro, nem dor. As coisas anteriores já passaram." (João 5:28/João 11:24/ Lucas 20:38/Apocalipse 21:4)

Amigo, eu te amei como um irmão, ou, em termos bíblicos, como "um amigo que se apega mais do que um irmão" (Provérbios 18:24)

## *Gênese II*

*“No princípio era o verbo  
uma vaga voz sem dono  
vagando pela via láctea  
Depois veio o sujeito  
e junto com ele todos  
os erros de concordância.”*

- Gregório Duvivier (2013)

## RESUMO

Esta tese trata da problematização das relações entre os grupos sociais valorados enquanto “maiorias” e “minorias” linguísticas/culturais, aqui denominadas *autorias sociais*. O estudo, fundamentado nos princípios da pesquisa enquanto *atividade científico-filosófica, (co)criativa* (Freire, 2010), *indisciplinar* (Moita Lopes, 2006) e *sem álibis* (Bakhtin, 2012), buscou compreender e problematizar discursos que fundamentam o silenciamento das autorias sociais por meio da seguinte questão: *Quais estancamentos (limitações) ou rompimentos (potências) de fluxos enunciativos podem emergir a partir da problematização de discursos autoritários e de resistência que circulam pelos grupos sociais?* A pesquisa se deu em um diálogo metodológico (co)criativo com a Análise Dialógica do Discurso (Brait, 2008). Tal diálogo teve por objetivo responder provisoriamente a essa problemática a partir de um estudo da opressão contra indígenas, imigrantes e surdos mobilizada por meio de discursos autoritários que circulam no Brasil. O levantamento do corpus para estudo foi feito a partir do diálogo com o campo de estudos denominado *Linguistic Landscape* (Paisagens Linguísticas). Foram problematizadas enunciações que se deram *sobre* e *a partir* das seguintes autorias: Autorias Indígenas Brasileiras, nas redes sociais e na região de Aracruz-ES; Autorias Imigrantes, em especial a pomerana, nas redes sociais e região serrana do Estado do Espírito Santo; e a Autoria Surda, nas redes sociais e na região de Vitória-ES. Por meio de tal estudo, foi possível compreender discursos como o das aqui chamadas “Bestialização”, “Forasterização” e “Protesificação”, que limitam ou inibem a expressão dessas autorias sociais *minorizadas*.

Palavras-chave: Bakhtin. Transculturalidade. Minorias Linguísticas. Políticas Linguísticas.

## ABSTRACT

This thesis addresses the problem of the relationships between social groups understood as linguistic or cultural “majorities” and “minorities”, here called “social authorships”. In this we adopt the principles of the research as a scientific-philosophical, (co)creative, non-disciplinary and non-alibi activity (Bakhtin 2012; Freire 2010; Moita Lopes, 2006) and sought to understand and problematize discourses that underlie the silencing of some social authorships by means of the following question: Which stagnations (limitations) or ruptures (potencies) of enunciative flows may emerge from the problematization of authoritarian and resistance discourses that circulate through the social groups? The research took place in a (co)creative methodological dialogue with the Dialogical Discourse Analysis (Brait, 2008) This dialogue aimed to provisionally give an answer of the problem examined, based on a study of the oppression against indigenous, immigrants and the deaf peoples, by authoritarian discourses flowing in Brazil. With the help of the field of studies called Linguistic Landscape, the following social authorships were problematized: Brazilian Indigenous Authorships (on the social networks and in the region of Aracruz-ES); Immigrant Authorships (especially the Pomeranian, on social networks and in the mountainous region of State Espírito Santo); and Deaf Authorships (on social networks and in the region of Vitória-ES). Thanks to this study, it was possible to understand discourses we call the “Bestialization Discourse”, the “Foreignization Discourse” and the “Protestification Discourse”, which limit or inhibit the expression of these minorized social authorships.

Keywords: Bakhtin. Transculturality. Linguistic Minorities. Language Policies.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - VIDA, PRESENTE, LIGADO OU FUNCIONANDO em Libras .....	46
Figura 2 - O tronco Macro-gê.....	131
Figura 3 - O tronco Tupi.....	132
Figura 4-Outras famílias não classificadas em troncos.....	133
Figura 5 -Outras línguas não são classificadas nem em troncos nem em família.....	134
Figura 6 - Distribuição populacional indígena no Brasil.....	135
Figura 7- Campanha #VACINAPARENTE.....	140
Figura 8 - “Cartoon 7” para a campanha #.....	141
Figura 9 - “Cartoon 8” para a campanha #vacinaparente.....	142
Figura 10- Versões indígenas do Zé Gotinha.....	142
Figura 11 - Arte do álbum “ <i>Girl from Rio</i> .....	143
Figura 12 - “ <i>Mashup #vacinaparente e Girl from Rio</i> .....	143
Figura 13 - Saudação do povo Karuazu à chegada da vacina para o Covid19.....	144
Figura 14 - Cunhaporanga ensina seguidores a usar tinta de urucum.....	147
Figura 15: - Cunhaporanga peneirando mandioca.....	148
Figura 16 - Mãe de Cunhaporanga fazendo farinha.....	148
Figura 17- Pintura para o rosto.....	149



Figura 18 - Cunhaporanga alerta sobre os cuidados com a Covid19.....	150
Figura 19 - Cunhaporanga faz desafio da internet.....	151
Figura 20 - Tratamento com urtiga.....	152
Figura 21 - Wera trap no ato sagrado do fumo .....	153
Figura 22- Wera manifestando em São Paulo.....	154
Figura 23 - Avati, milho em Guarani.....	155
Figura 24 - Cabo de Guerra.....	156
Figura 25 - Wera critica a evangelização dos indígenas.....	157
Figura 26 - Wera defuma de instrumento musical para abençoá-lo.....	158
Figura 27 - Festival de demarcação com Wera Mc.....	159
Figura 28: Mapa dos povos indígenas que povoaram o Espírito Santo.....	162
Figura 29 - Localização do Município de Aracruz no mapa do Espírito Santo.....	163
Figura 30 - Posse do primeiro vereador indígena do Espírito Santo.....	164
Figura 31 - Vilson Jaguareté na Câmara de Aracruz.....	167
Figura 32 - Escola indígena de Três Palmeiras.....	168
Figura 33 - Portal de Aracruz.....	169
Figura 34 - Placas indicativas das aldeias de Aracruz.....	170
Figura 35 - Portal em arquitetura Tupinikin.....	171
Figura 36 - Casa da Cultura Tupinikim em Irajá.....	171

Figura 37 - Espaço para reuniões da aldeia. ....	172
Figura 38 - Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) indígena de Aracruz.....	172
Figura 39 - Padaria <i>Miapé Kafery Abé</i> (Padaria pão e café) .....	173
Figura 40 - Artesanato Guarani.....	174
Figura 41 - Entrada da temática da <i>À tekoa Mirín</i> .....	175
Figura 42 - Quais transfluxos ou interrupções as religiosidades podem produzir? .....	176
Figura 43 - Imagem da campanha #eutambemsouimigrante.....	179
Figura 44 - Charge da Revista Ilustrada de 1878.....	188
Figura 45 - Transatlântico abarrotado de imigrantes com destino à América. ....	190
Figura 46 - Quantitativo de imigrantes entrados no Espírito Santo (1812-1900) .....	191
Figura 47 - Núcleos e colônias do Espírito Santo no Século XIX.....	192
Figura 48: Focos de imigração estrangeira no Espírito Santo.....	193
Figura 49 - Região aproximada das antigas colônias de Santa Izabel e Santa Leopoldina.....	196
Figura 50 - A Colônia de Santa Leopoldina -1878.....	197
Figura 51: A Colônia de Santa Izabel - 1878.....	197
Figura 52 - Imagem da página do Facebook “Língua Pomerana além de Fronteiras” .....	208
Figura 53: Imagem de apresentação da Banda Up Pomerisch, no Facebook .....	209
Figura 54 - Antigo portal de Santa Maria do Jetibá, em alemão.....	211
Figura 55 - Portal atual de Santa Maria do Jetibá em português e pomerano.....	211

Figura 56: Prefeitura de Santa Maria do Jetibá-ES (Frente) .....	212
Figura 57 - Prefeitura de Santa Maria do Jetibá-ES (Rotatória) .....	212
Figura 58 - Fórum de Domingos Martins-ES.....	213
Figura 59 - Secretaria de Educação e Esportes de Domingos Martins-ES.....	214
Figura 60 - Prefeitura de Marechal Floriano- ES.....	214
Figura 61 - Prédio comercial em Santa Maria do Jetibá-ES.....	215
Figura 62 - Prédio particular em Marechal Floriano inspirado na arquitetura <i>enxaimel</i> .....	215
Figura 63 - Placas em estilo gótico medieval.....	216
Figura 64 - Placas onde a palavra “Pommer”, “Pommerisch” ou “Pomerano” ganham destaque.....	217
Figura 65 - Os pomeranos são um povo do Brasil.....	220
Figura 66 - Página do portal Libras Ead.....	233
Figura 67 - Professora sinalizando em videoaula no Letras Libras da UFSC.....	234
Figura 68 - Página dos conteúdos de Análise do Discurso da Coleção Letras Libras da UFSC	235
Figura 69 - Imagem do livro Cinderela surda.....	236
Figura 70 - -Publicações em Libras de clássicos da literatura brasileira .....	237
Figura 71 - Vídeo A Missa do Galo em Libras.....	237
Figura 72 - Série “De Olho na Ciência”, em Libras.....	238
Figura 73 - Programa jornalístico “Primeira Mão”, em Libras.....	239

Figura 74 - Programa “Mão na Bola”, em Libras.....	239
Figura 75 - Orientações em Libras sobre o Covid19 na página “Olhos Caros”.....	241
Figura 76 - Vídeo questionando a “cura gay” por Leo Venturinno.....	242
Figura 77 - Vídeo de Kitana Dreams apresentando sinais Lgbts em Libras.....	243
Figura 78 - Cena do videoclipe “Ninguém Fora da Conversa”.....	246
Figura 79 - Atividades realizadas no campus Vitória em abril de 2019.....	247
Figura 80 - Explicação da criação do sinal de IFES e Campus Vitória.....	248

## **LISTA DE SIGLAS**

AIB – Ação Integralista Brasileira

AIE – Aparelhos Ideológicos de Estado

APIB – Articulação dos Povos indígenas do Brasil

CEFETES – Centro Federal de Educação Tecnológica do Espírito Santo

CEFOR – Centro de Referência em Formação e Educação a Distância do IFES

COFAVI – Companhia de Ferro e Aço de Vitória

CRAS – Centro de Referência em Assistência Social

IFES – Instituto Federal de Educação do Espírito Santo

LIBRAS – Língua brasileira de Sinais

PL – Paisagens Linguísticas

PROEPO – Programa de Educação Pomerana

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO OU CONTINUAÇÃO?</b> .....	<b>18</b>
<b>2 ESTABELECENDO PRINCÍPIOS PARA A PESQUISA: FAZER PESQUISA É UMA ATIVIDADE CIENTÍFICO-FILOSÓFICA (CO)CRIATIVA INSDISCIPLINAR E SEM ÁLIBIS</b> .....	<b>29</b>
1.1 PESQUISAR É UMA ATIVIDADE SEM ÁLIBIS .....	30
1.2 PESQUISAR É UMA ATIVIDADE COCRIATIVA .....	35
1.3 PESQUISAR É UMA ATIVIDADE CIENTÍFICO/FILOSÓFICA.....	37
1.4 PESQUISAR É UMA ATIVIDADE /INDISCIPLINAR .....	39
<b>2 PROBLEMATIZAÇÃO: A INVIABILIDADE DE SE PENSAR A INVENÇÃO/IRROMPIMENTO DE TRANSFLUXOS SOB AS METÁFORAS DA MÁQUINA.</b> .....	<b>44</b>
2.1. INICIANDO A CAMINHADA DE DESCONSTRUÇÃO DE MINHA RELAÇÃO COM UM MUNDO MECÂNICO.....	45
2.2 A LÍNGUA MÁQUINA .....	51
2.3 A EMERGÊNCIA DA LINGUAGEM: OS CAMINHOS PERCORRIDOS DO REFLEXO ANALÓGICO ANIMAL À CONFLITUOSA CONSCIÊNCIA REFLEXIVO-DIALÓGICA HUMANA .....	55
2.4 A EMERGÊNCIA DA ESCRITA: A TENTATIVA DE DOMINAR A ARENA IDEOLÓGICA.....	64
2.5 PROBLEMATIZANDO A LÍNGUA MÁQUINA .....	71
2. 6 O SUJEITO INCONCLUSO EM SEUS PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO SOCIAL E SEUS CONFLITOS COM A IDENTIDADE CULTURAL MÁQUINA.....	85
2.7 OS CORPOS SOCIAIS ENQUANTO AUTORIAS SOCIAIS .....	90
<b>3 TECENDO OS POSSÍVEIS CAMINHOS METODOLÓGICOS: PENSANDO OS CONFLITOS AUTORAIS SOB A PERSPECTIVA DOS EMBATES DISCURSIVOS</b> .....	<b>97</b>
3.1 CONTRIBUIÇÕES DOS ESTUDOS DAS POLÍTICAS LINGUÍSTICAS PARA A PROVOCAÇÃO DE UMA VIDA TRANSLINGUAGEIRA.....	97
3.2 PAISAGENS LINGUÍSTICAS SOB UMA PERSPECTIVA DIALÓGICA (DISCURSIVA) COMO POSSIBILIDADE DE PROVOCAÇÕES DE TRANSFLUXOS LINGUAGEIROS ENTRE AUTORIAS.....	105
3.3 A ANÁLISE DIALÓGICA DO DISCURSO COMO POSSÍVEL INTERLOCUTOR NO ESTUDO DAS PAISAGENS LINGUÍSTICAS .....	110

<b>4 COMPREENDENDO O(S) LOCUS/LOCI DA PESQUISA: O BRASIL - UM CONFLITUOSO CAMPO DE BATALHAS AUTORAIS.....</b>	<b>116</b>
4.1 A SANGRENTA HISTÓRIA DA INSTITUCIONALIZAÇÃO DO PORTUGUÊS NO BRASIL .....	117
4.2 PENSANDO “POSSIBILIDADES DE”: LUTANDO PELA DESCONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA BESTIALIZAÇÃO DO INDÍGENA PARA O ROMPIMENTO DAS BARREIRAS EM SEUS FLUXOS AUTORAIS .....	126
<b>4.2.1 A atual variedade Étnica e Linguística entre os originários do Brasil.....</b>	<b>130</b>
<b>4.2.2 Os indígenas sob os olhos do opressor: um tour pela paisagem linguística do ódio.....</b>	<b>136</b>
<b>4.2.3 Enunciados de resistência indígena nas redes sociais e em Aracruz-ES: pontos de partida para a emergência de transfluxos languageiros .....</b>	<b>139</b>
4.2.3.1 O enunciado “parente” como estratégia de resistência de uma comunidade pan-indígena:	140
4.2.3.2. Os enunciados de afirmação das autorias indígenas nas redes sociais .....	145
a) @Cunhaporanga: <i>A (re)humanização por meio da apresentação do cotidiano:</i> .....	146
b) @Wera Trap Guarani: <i>“a ponta da flecha aponta para o congresso nacional”</i> .....	153
4.2.3.3 A paisagem linguística dos povos indígenas de Aracruz – Espírito Santo .....	161
4.3 PENSANDO “POSSIBILIDADES DE”: PROBLEMATIZANDO FORASTEIRIZAÇÃO DO IMIGRANTE NO BRASIL PARA O ROMPIMENTO DAS BARREIRAS EM SEUS FLUXOS AUTORAIS .....	177
<b>4.3.1 A presença imigrante no Brasil.....</b>	<b>177</b>
<b>4.3.2 O imigrante e sua descendência como forasteirizados:.....</b>	<b>181</b>
<b>4.3.3 O contexto da imigração no Brasil do século XIX.....</b>	<b>183</b>
<b>4.3.4 A imigração para o Espírito Santo:.....</b>	<b>189</b>
<b>4.3.5 O contexto europeu e a chegada do povo pomerano no Brasil e no Espírito Santo:.....</b>	<b>194</b>
4.3.5.1 A constituição da autoria pomerana entre as forças centrípetas do nacionalismo integralista brasileiro e do <i>Deutschtum</i> alemão .....	198
4.4 PENSANDO “POSSIBILIDADES DE”: A AFIRMAÇÃO DAS AUTORIAS SURDAS STROBELOB O SIGNO “CULTURA” PARA O ROMPIMENTO DAS BARREIRAS EM SEUS FLUXOS AUTORAIS .....	221
<b>4.4.1 A invenção e reconhecimento de <i>uma</i> língua e <i>uma</i> cultura surda.....</b>	<b>227</b>

<b>4.4.2 A institucionalização da Língua Brasileira de Sinais .....</b>	<b>230</b>
<b>4.2.3 A paisagem linguística da Libras para além do institucional.....</b>	<b>240</b>
<b>4.2.4 “Ninguém fora da conversa”: Uma iniciativa de promoção da Libras entre ouvintes no Espírito Santo.....</b>	<b>244</b>
<b>CONCLUSÃO SEM CONTINUAÇÃO? APONTANDO POSSIBILIDADES E FECHAMENTOS PROVISÓRIOS.....</b>	<b>252</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>257</b>



## 1 INTRODUÇÃO OU CONTINUAÇÃO?

Em 2016, quando estávamos em processo de conclusão de minha dissertação, meu orientador, o Prof. Dr. Luciano Novaes Vidon, sentiu falta do ponto final do texto. Luciano sempre faz uma leitura perspicaz dos textos dos orientandos. Leitura que vai além do corpo textual em si e que envolve a compreensão das profundas atividades interativas que o permeiam. Assim, qualquer mudança na forma tradicional de escrita não é taxada diretamente como um erro, pois pode esconder marcas dessas interações. Tais marcas despertam a curiosidade do Professor Vidon, e, desse olhar curioso, muitas vezes surgem admiráveis discussões filosóficas.

Ao notar a falta daquele detalhezinho - o ponto final - Vidon perguntou: “Isso foi de propósito?”; “Está querendo sugerir algo a respeito do eterno inacabamento da atividade humana?”. Ele fazia referência a um princípio defendido por um filósofo de cuja admiração comungamos - Mikhail Bakhtin. Para Bakhtin (2010b), damos um acabamento contínuo ao mundo e ao outro. Qualquer definição é efêmera e sujeita a reviravoltas. Em outras palavras: Não há fechamentos que sejam definitivos!

Bem... ao me fazer aquela pergunta eu até poderia aproveitar a situação para bancar o intelectual, mas resolvi dizer a verdade e colocar as cartas na mesa - “Não, eu apenas me esqueci de colocar o ponto mesmo” (risos).

Agora eu vou pedir que você pare de rir de minha displicência para refletir na genialidade da pergunta do Professor Vidon. Tomando por base o princípio da fragilidade de nossas assertivas, o ponto final não deveria existir em trabalhos produzidos por quem preza a honestidade filosófico/científica. Haverá sempre novas tramas, novos questionamentos, novos problemas. Este é ao menos um dos nossos vários posicionamentos tomados neste trabalho em diálogo ou a partir de reflexões bakhtinianas, Mesmo que o leitor muitas vezes não presencie diretamente os seus enunciados no texto, Bakhtin será sempre um fantasma em nossas leituras. Portanto, que o leitor saiba que o ponto final do trabalho de mestrado foi colocado apenas por uma questão de respeito às normas institucionais sendo que este se debruça sobre

aquele como a continuação de um único texto. Nada terminou lá ou aqui, continuamos refletindo, articulando e desarticulando verdades frágeis e efêmeras.

Mas de onde continuaremos? – A partir das questões mal resolvidas! Me refiro àquelas que não receberam maior atenção pelo curto tempo destinado à pesquisa ou porque eu não fazia a mínima ideia de como resolvê-las na época. Essas arestas podem frustrar o pesquisador formalista, mas se perguntarem sobre o que me deixou mais satisfeito ao final da dissertação, diria que foram os novos problemas que surgiram a partir dela. Problemas nos incomodam, e por isso nos movimentam. As respostas, por outro lado, só nos deixam inquietos quando são problemáticas. Fora isso, são enfadonhas. Servem apenas para “colocar as coisas nos trilhos”, ordenar, pacificar e manter a pedância dos que se acham sempre “cientes”.

Mas quais foram os problemas que nos trouxeram até aqui? Na construção de minha dissertação (Domingos, 2016), eu ainda carregava uma noção de língua enquanto estrutura “dura”, e, amparado nessa lógica, me interessava analisar os gêneros do discurso em Libras nos contextos acadêmicos. Na época eu não fazia ideia de que Bakhtin (2011) não distinguia enunciado e enunciação em seus estudos, sendo os gêneros do discurso, portanto, sempre submetidos ao movimento da linguagem. Por isso, apesar de estar ansioso por estudar a língua, eu não passava de um legista querendo analisar peças retiradas de gavetas de um necrotério - Minha atenção se voltava apenas à parte morta da linguagem. Mas conforme os professores, os colegas de mestrado e a literatura me provocavam e motivavam a um aprofundamento nas discussões sobre a linguagem, compreendi que os gêneros não se constituíam enquanto estruturas rígidas. Foi durante uma leitura de Bakhtin e Volochínov (2010a)<sup>1</sup> - dois grandes filósofos da linguagem russos e companheiros de estudos - que pude

---

<sup>1</sup> É relevante pontuar a recente tradução de Ekaterina Vólkova Américo dessa obra onde a autoria é atribuída exclusivamente a Volochínov - amigo de Bakhtin e interlocutor nas produções acadêmicas que emergiam das ricas interações articuladas no chamado “Círculo de Bakhtin “. Ainda fazemos referência aos dois, haja vista que a fonte consultada é uma tradução anterior que ainda os apontava como autores. Além disso, nós, compartilhadores das propostas bakhtinianas, compreendemos que a questão da autoria enquanto produção de um indivíduo de criatividade alheia aos fluxos intersubjetivos é totalmente avessa às propostas desses filósofos. Portanto, mesmo que Volochínov seja entendido enquanto o autor, isso não nega a participação ativa de Bakhtin e dos demais membros do Círculo na obra, ou seja, para nós, encontrar o assinante (pessoa física) é uma questão de menor relevância pois entendemos que o Bakhtin e Volochínov valorativos são maiores que os sujeitos Bakhtin e Volochínov.

perceber a ininterrupta constituição e complexificação das línguas alimentadas pela vida da interação.

Na verdade, se fizermos uma abstração da consciência individual e subjetiva e lançarmos sobre a língua um olhar verdadeiramente objetivo, um olhar, digamos, oblíquo, ou melhor, de cima, não encontraremos nenhum indício de normas imutáveis. Pelo contrário, depararemos com a evolução ininterrupta das normas da língua. (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2010a, p.72)

Essa concepção de uma língua flexível que precisa de constante movimento para se constituir me levava a um incômodo em relação à Libras no campo acadêmico. Desse modo, comecei a me questionar sobre a possibilidade de uma língua existir sem o movimento dessas interações contínuas. Como a Libras poderia sobreviver a academia no movimento a conta-gotas que ocorria praticamente apenas nas relações entre aluno e intérprete? Por mais que houvesse surdos na academia, ela não circulava naquele espaço. E por não haver estímulo à difusão da Libras por meio da produção de condições de interlocução, ou seja, por não haver uso da Libras naqueles contextos, muitos gêneros acadêmicos em Libras simplesmente não existiam. Nesse sentido,

No contexto de pesquisa, percebemos, ao analisar as situações de interlocução da Universidade Federal do Espírito Santo, que algumas práticas prejudicavam o fluxo discursivo da língua naquele espaço, ou seja, a própria língua de sinais encontrava-se excluída (ou incluída a conta-gotas) do contexto de pesquisa, o que tornava o campo um tanto “infértil” para um trabalho de análise ou estudo do discurso no pleno sentido do termo. Entendemos então que, mais urgente do que entender os processos de desenvolvimento da relativa estabilidade dos gêneros acadêmicos em Libras, era fazer com que a matéria prima dos gêneros se adentrassem nesses contextos. Em uma rude metáfora, era como se fossemos engenheiros agrônomos estudando o desenvolvimento de uma plantação cujo sistema de irrigação encontrava-se visivelmente danificado. Era necessário primeiro encontrar as causas desse dano para posteriormente estudar as plantas. Precisávamos então, identificar e desconstruir práticas arraigadas no contexto de pesquisa que interrompiam o fluxo de interação dos surdos para que se abrissem as comportas que estancavam as interações em língua de sinais daquele espaço. (DOMINGOS, 2016, p. 39)

Assim, na pesquisa realizada no mestrado buscamos produzir em uma determinada disciplina de graduação da Universidade Federal do Espírito Santo, as condições propícias à enunciação em uma língua minorizada - a Libras. Apesar do relativo sucesso nessa empreitada, logo percebi que produzir enunciados em Libras nos contextos em que a língua portuguesa possui prestígio institucional não seria uma tarefa fácil. Até mesmo o professor que me acompanhou no processo da pesquisa/intervenção deu indícios da grande dificuldade enfrentada devido à atitude indiferente de alguns dos seus colegas de trabalho. Saber se a Libras de fato poderia participar da academia ao ponto de existir nesse espaço permaneceu como uma incógnita naquela pesquisa.

Ao terminar o mestrado, retornei com empolgação ao meu cotidiano enquanto tradutor e intérprete de Libras pensando em aplicar as novas ideias até então aprendidas. No entanto essa empolgação foi abafada pelas frustrações que surgiam na medida em que a avalanche de dispositivos naturalizados para fazer a manutenção da língua portuguesa nas instituições me impediam de ir adiante na empreitada de tornar a Libras parte do cotidiano dos espaços institucionais, mesmo que, muitas vezes, os professores se mostrassem dispostos à transformação - o problema não era a Universidade Federal do Espírito Santo, mas práticas institucionais disseminadas por todo o complexo social. Essa situação me lembrou as palavras de Foucault (2013) em “A Ordem do Discurso”, quando ele apresenta a seguinte suposição:

(...) suponho que em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e terrível materialidade. (FOUCAULT, 2013, p. 8)

Com essa experiência eu percebi que em toda sociedade emergem práticas discursivas que articulam “o *que*” se pode enunciar, “*quando*” se pode enunciar e “*como*” se pode enunciar, ou seja, não era apenas a Libras que estava sendo boicotada naquele espaço, mas a enunciação de uma infinidade de “línguas”.

Nesta parte do texto vale pontuar que não mais nos referimos a “*línguas*” quando tratamos das relações de opressão ou de translanguageirismo. Mas até certo ponto de nossos estudos, pensávamos as línguas a partir de suas formas institucionalizadas. Agora, porém, pensamos as relações entre grupos culturais a partir do evento enunciativo (enunciado concreto), que não se limita às formas institucionalizadas e estruturadas da linguagem, mas a todo elemento que possa contribuir no evento para a produção de um acabamento do sentido, ou seja, o que flui ou o que é estancado nas relações de opressão é muito mais do que comumente entendemos por língua, mas, como veremos de forma mais detalhada à frente, consiste em tudo o que carrega potência de sentido em um evento interativo. No entanto, para chegarmos a tal raciocínio, é importante dar continuidade pensando a partir daquela lógica que carregávamos.

Então, voltando à questão da problemática da presença ou ausência das línguas nos espaços formais, vamos pensar, por exemplo, no caso das línguas estrangeiras orais. Em cursos de pós-graduação é comum observarmos palestras e disciplinas sendo realizadas em inglês, francês ou espanhol, no entanto, é até mesmo difícil de imaginar uma aula acadêmica sendo realizada em Libras<sup>2</sup>, Nheengatu<sup>3</sup> ou Pomerano<sup>4</sup>. Essas línguas, apesar de serem faladas por povos no território nacional, são ignoradas pela vasta maioria da população. Assim, apesar de já haver uma legislação que ampara e estimula o *uso e difusão da Libras* nos espaços institucionais (Lei 10.436/2010) acabei por compreender que existem “acordos silenciosos” selados para estancar produções enunciativas não somente nos contextos acadêmicos, mas na vasta maioria dos espaços de interlocução social.

---

<sup>2</sup> Não me refiro aqui à disciplina de Libras, mas à possibilidade de realização das demais disciplinas acadêmicas nessa língua.

<sup>3</sup> Nheengatu é uma língua descendente da Língua Geral do Norte, uma das línguas francas amplamente faladas no Brasil nos primeiros 250 anos de colonização. Apesar da proibição do uso das línguas gerais no Brasil por meio do Diretório dos Índios (1757), a Língua Geral do Norte sobreviveu e evoluiu para o Nheengatu da Amazônia. Essa língua é ainda falada na região do Rio Negro, principalmente no município de São Gabriel da Cachoeira, onde recebeu, desde 2002, o status de língua oficial pelo município.

<sup>4</sup> O Pomerano é uma língua originária da extinta Pomerânia, região que compreendia parte do litoral da Alemanha e Polônia, na costa sul do Mar Báltico. Quase extinta na região de sua origem, essa língua ainda é usada no Brasil, em cidades do Espírito Santo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Desse modo, o aprisionamento da Libras era apenas parte de um problema muito mais amplo, uma espécie de *logofobia* que atinge todas as línguas socialmente desprestigiadas no Brasil. Foi, portanto, razoável compreender que não seria “de um dia para o outro” que toda a comunidade mudaria a ideia de que não há necessidade que a língua portuguesa domine em caráter unívoco os contextos de interlocução em nosso país. E assim, sob essa nova percepção a respeito das relações culturais e linguísticas no Brasil, começava-se a tessitura que constitui o problema desta pesquisa.

Apesar de ter percebido a questão do bloqueio dos enunciados desprestigiados apenas em minha posterior prática cotidiana, no trabalho de mestrado essa percepção já era embrionária. Conforme aponta Quadros (2012), os falantes de línguas minorizadas em nosso país sofrem em razão da ilusão criada pelo discurso do *Monolinguismo*:

Pensa-se que no Brasil todo falante adquire a língua portuguesa como primeira língua (L1). Ignora-se, portanto, que temos falantes de famílias de imigrantes (japoneses, italianos, espanhóis, etc.), os de várias comunidades indígenas que falam várias línguas nativas (mais de 170 línguas indígenas de famílias totalmente diferentes) e, também, “falantes”, digo, “sinalizantes” da língua de sinais brasileira (os surdos e familiares de surdos brasileiros). Todas estas línguas faladas no Brasil também são línguas brasileiras, caracterizando o país que o Brasil realmente é, um país multilíngue. (QUADROS, 2012, p.187)

Assim, partindo da premissa de que é o discurso do monolinguismo que motiva as pessoas a ignorarem enunciações em outras línguas nos contextos institucionais, eu começava a perceber a abrangência desse problema.

Em meus estudos posteriores, quando passei a entender um pouco mais sobre as relações entre as línguas que compartilham dos mesmos territórios, um conceito me interessou - a diglossia.

Diglossia foi um conceito usado por Ferguson (2015) para tentar compreender o desenvolvimento das relações bilíngues na sociedade. Ele definia a Diglossia como:

(...) a situação relativamente estável de linguagem na qual, além dos dialetos primários do idioma (que podem incluir um padrão ou padrões regionais), há uma variante sobreposta muito divergente, altamente codificada (muitas vezes gramaticalmente mais complexa), o veículo de um grande e respeitado corpo de literatura escrita seja de um período anterior ou em outra comunidade de fala, que é aprendida em grande parte pela educação formal e é usada para a maioria dos propósitos formais escritos e falados, mas não é usada por qualquer setor da comunidade para conversação. (FERGUSON, 2015, p. 336, tradução nossa)<sup>5</sup>

Desse modo, Ferguson estabelecia uma forma de compreender as relações de prestígio e desprestígio entre as línguas. Ele definiu as variantes linguísticas sobrepostas (prestigiadas) de *variantes altas* e as variantes (desprestigiadas) de *variantes baixas* (Ferguson, 2015). Nos estudos de Ferguson, a questão do prestígio nas relações de diglossia levava os falantes até mesmo a negar a existência de variantes desprestigiadas. Muitas vezes não identificando má fé nas afirmações dos falantes, mas uma falta de consciência da própria existência dessas variações.

Com o passar do tempo a diglossia foi ampliada por Gumperz (1961, 1962, 1964a, 1964b, 1966 apud Fishman 1967), ao fornecer contribuições como a afirmação de que as relações de diglossia não existem apenas em países oficialmente multilíngues, mas também em relações de dialetos ou variações linguísticas e códigos de qualquer tipo, ou seja, compreendi que a diglossia envolvia todos os valores atribuídos às origens das formas materiais de linguagem. Fishman, (1967) também contribuiu com esse conceito buscando relacionar a tradição psicológica dos estudos em bilinguismo com os estudos sociolinguísticos de diglossia. Fishman defendia que o bilinguismo seria “uma caracterização do comportamento linguístico individual (Psicologia), enquanto a diglossia é uma caracterização da organização linguística no nível sociocultural

---

<sup>5</sup> *DIGLOSSIA is a relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or regional standards), there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and is used for most written and formal spoken purposes but is not used by any sector of the community for ordinary conversation.*

(Sociolinguística)” (p.34, tradução nossa)<sup>6</sup>. Em seu trabalho, Fishman fez uma descrição detalhada das possibilidades nas relações sociais valorativas envolvendo bilinguismo e diglossia: A primeira, *bilinguismo e diglossia*, onde uma região bilíngue possui relações de prestígio ou desprestígio entre línguas; a segunda, *diglossia sem bilinguismo*, acontece onde não há situação de bilinguismo, mas há separações sociais por meio de clivagens culturais; A terceira, o *bilinguismo sem diglossia*, onde não há um reconhecimento determinado de qual das línguas utilizadas devem assumir em determinado contexto e, por fim, a quarta, *Nem diglossia e nem bilinguismo*, fenômeno raro e difícil de encontrar (quase hipotético) que é onde não há separações estabelecidas por meio da linguagem.

É claro que com o tempo, o conceito de diglossia recebeu duras críticas. Calvet (2013) afirma que essas críticas se deram devido à estabilidade que as relações entre essas línguas eram apresentadas, ocultando de certa forma os conflitos que essas carregam. O autor apresenta o exemplo de Ferguson sobre a Grécia, onde a modalidade alta caiu em desuso e a baixa se tornou oficial. Calvet aponta que até mesmo Ferguson, em 1991, retomou o trabalho de 1959 em um artigo intitulado “*Diglossia Revisited*”.

Portanto, apesar das críticas feitas a autores como Ferguson (1959), pude aprender com ele e com Foucault (2013), Quadros (2012), Gumperz (1961, 1962, 1964a, 1964b, 1966 apud Fishman 1967) e Fishman (1967), além dos críticos mencionados em Calvet (2013), que há valores estabelecidos para as origens enunciativas, mas que esses não se estabelecem de forma pacífica, havendo verdadeiras batalhas discursivas pelo direito de “o quê?”, “quando” e “como” enunciar.

Nesse sentido, tendo em mente que os grupos sociais estabelecem relações de conflito devido à discriminação e apagamento da materialização de determinadas formas enunciativas oriundas de grupos desprestigiados por meio do estancamento do fluxo interacional com o fim da dominação das formas enunciativas ditas prestigiadas, e que essas relações “tóxicas” tomam por base discursos como o do

---

<sup>6</sup> Here we see even more clearly than before that bilingualism is essentially a characterization of individual linguistic behavior whereas diglossia is a characterization of linguistic organization at the socio-cultural level. (Fishman 1967, p. 34)



*monolinguismo*, pensamos em refletir sobre o combate aos discursos que embasam tais relações por meio da elaboração da seguinte problemática:

*Quais estancamentos (limitações) ou rompimentos (potências) de fluxos enunciativos podem emergir a partir da problematização de discursos autoritários e de resistência que circulam pelos grupos sociais?*

Resolvemos, portanto, pensar essas as relações sociais a partir da concepção bakhtiniana de *autoria* - que será discutida de forma detalhada à frente. O movimento das relações entre autorias sociais será o ponto de partida para a busca das possibilidades que poderão ser lançadas por meio da produção de transfluxos languageiros.

Podemos, enfim, com essa discussão, compreender o tema da tese “UMA VIDA TRANSLIGUAGEIRA COMO POSSIBILIDADE DE: PROBLEMATIZANDO LUGARES E INVENTANDO TRANSFLUXOS”. A “vida translanguageira” é *a atividade de invenção de possibilidades interativas outrora inviáveis devido ao bloqueio fundado em discursos autoritários e segregacionistas*. O movimento transfluxal, só é possível por meio da problematização dos discursos que fundam os “lugares” culturais identitários. Essas trocas, que denominamos transfluxos, poderiam ser chamadas apenas de fluxos, já que toda interação viva é entendida por nós enquanto fluxo, mas, visto que tratamos da possibilidade de compartilhamentos entre fluxos *estancados* por determinados grupos sociais, e que tais estancamentos são discursivamente fundamentados na provocação de um *estranhamento* entre fluxos, o “trans” em transfluxo, se torna, portanto, válido, pois marca essa necessidade de ruptura ou atravessamento de tais barreiras discursivamente.

Para buscar possibilidades de resposta ao problema estabelecido, elaboramos um objetivo principal, que envolve “Problematizar discursos potenciais ou estanques de possibilidades de transfluxos languageiros”, e objetivos específicos, que envolvem “conhecer comunidades minorizadas no Brasil e no Estado do Espírito Santo que se identificam por uma língua e cultura distinta da que se impõe enquanto dominante”; “identificar qualquer registro de linguagem (placas, documentos, letras de música, sites de internet, etc.) registradas nas línguas ou com marcas culturais desses grupos;

“buscar indícios que possam sugerir discursos estanques ou impulsionadores de transfluxos languageiros nas comunidades pesquisadas”; e, por fim, “pensar utopias possíveis a partir de experiências potenciadoras de transfluxos languageiros”.

A partir do próximo tópico falaremos sobre princípios e compreensões adotadas antes de nos adentrarmos no estudo das relações entre autorias sociais para a produção de “*possibilidades de*” por meio da invenção de transfluxos languageiros. Primeiramente adotamos alguns princípios para pensar nossa posição frente ao ato-ação de pesquisar. Esses princípios envolvem entender que *o nosso modo de fazer pesquisa não envolve um ditado de regras teóricas e metodológicas de cima para baixo*, como se houvesse uma voz autoritária ditando cada passo da pesquisa, mas consiste em um diálogo entre teóricos, filósofos, professores e outras vozes que resultaram nesta ação-ato de pesquisa. Esse princípio nos permite entender, também, que *a ação-ato da pesquisa envolve uma atividade (co)criativa que está relacionada com o pensamento-ato filosófico*, ou seja, a ação-ato da pesquisa é uma relação de diálogo criativo, entre pesquisadores, orientadores, membros de banca e etc. que podem interferir eticamente com suas marcas de subjetividade. Por fim, também nos amparamos no princípio de que *o nosso fazer pesquisa não se limita às imposições disciplinares das áreas do conhecimento, mas envolve a busca nas questões e saberes provisórios constituídos nessas disciplinas para lidar com a eventicidade da vida*. Ou seja, não nos amparamos sob a sombra de um comportamento disciplinar, mas tomamos nas disciplinas os pontos de diálogo para pensar a vida. O tópico que abordará essas questões se intitula “ESTABELECENDO PRINCÍPIOS PARA A PESQUISA: FAZER PESQUISA É UMA ATIVIDADE CIENTÍFICO FILOSÓFICA, (CO) CRIATIVA, INDISCIPLINAR E SEM ÁLIBIS”

O segundo tópico envolve uma problematização das noções de língua/linguagem, subjetividade e identidades culturais para então buscarmos uma compreensão das relações conflituosas entre grupos sociais enquanto conflitos autorais. Esse tópico carrega uma das marcas de originalidade desta tese e foi intitulado “PROBLEMATIZAÇÃO: A INVIABILIDADE DE SE PENSAR A INVENÇÃO/IRROMPIMENTO DE TRANSFLUXOS SOB AS METÁFORAS DA MÁQUINA”.

O terceiro tópico buscamos fazer uma aproximação com campo de discussão das Políticas Linguísticas e com metodologias como o estudo de Paisagens Linguísticas (*Linguistic Landscape*) e a Análise Dialógica do Discurso. Este capítulo está intitulado “TECENDO OS POSSÍVEIS CAMINHOS METODOLÓGICOS PARA PENSARMOS OS CONFLITOS LINGUÍSTICOS E AUTORAIS SOB A PERSPECTIVA DOS EMBATES DISCURSIVOS”.

No quarto tópico buscaremos contextualizar o nosso campo de pesquisa no tópico: “COMPREENDENDO O BRASIL ENQUANTO UM CONFLITUOSO CAMPO DE BATALHAS AUTORAIS”

Por fim, falaremos sobre os três grandes conflitos discursivos abordados nesta pesquisa. O primeiro tópico de pesquisa envolve problematizar “A LUTA PELA DESCONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA BESTIALIZAÇÃO DO INDÍGENA PARA O ROMPIMENTO DAS BARREIRAS EM SEUS FLUXOS AUTORAIS”. O segundo busca pensar as relações entre imigrantes e os ditos nativos por meio do tópico “PROBLEMATIZANDO FORASTEIRIZAÇÃO DO IMIGRANTE NO BRASIL”, e por fim vamos discutir a questão dos surdos em A AFIRMAÇÃO DAS AUTORIAS SURDAS PARA A (RE)INVENÇÃO UMA VIDA TRANSLINGUAGEIRA ORAL-SINALIZADA.

Acreditamos que tais discussões nos apresentarão ricas possibilidades para criar importantes entrelaçamentos que podem provocar revoluções nas mentes daqueles que propagam discursos autoritários e ainda contribuir para a sobrevivência e fortalecimento dos povos minorizados.

## **2 ESTABELECENDO PRINCÍPIOS PARA A PESQUISA: FAZER PESQUISA É UMA ATIVIDADE CIENTÍFICO-FILOSÓFICA (CO)CRIATIVA INSDISCIPLINAR E SEM ÁLIBIS**

Este capítulo não é necessariamente um capítulo metodológico, pois não trata apenas do ato de pesquisa em si, mas de posturas que assumimos frente à vida. Portanto, preferimos que o leitor o compreenda como uma segunda introdução que se propõe a ajudá-lo na compreensão de cada escolha que fizemos durante toda a produção deste trabalho.

É também importante compreender que o sentido que aqui atribuímos ao termo “é”, quando tratamos da atividade de pesquisa, de forma alguma se refere a proposições essencialistas, pois, haja vista que assumimos a não existência de fechamentos definitivos, preferimos que compreendam o “é” como uma certeza provisória.

Nesse sentido, nos tópicos a seguir trataremos de uma fundamentação de nossas tomadas de posições subjetivas responsáveis frente a pesquisa - fechamentos provisórios que devem ser colocados constantemente sob suspeita - não falaremos, portanto, de regras ou procedimentos a serem seguidos à risca pelo pesquisador, como se tivéssemos a resposta definitiva para descrever tal atividade, mas estamos apenas apresentando os princípios éticos que escolhemos. E o leitor, se julgar prudente, pode também os aplicá-los em seus trabalhos.

Para evitarmos um comportamento metódico, talvez fosse mais interessante escrever este texto de forma literária, enigmática ou aberta à produção de sentidos como fez Nietzsche e seus posteriores. Ou quem sabe pudéssemos manter um discurso mais descritivo ao invés de afirmativo, apresentando ao leitor processos e possibilidades de conexões entre processos sem fazer assertivas ou apontar posicionamentos pessoais. Tais formas de compor um texto são muito interessantes, visto que dão liberdade ao leitor para criar a partir de suas suposições sobre o que foi dito ao invés de se submeterem a ordens diretas. Mas nós, entretanto, optamos por não deixar de apresentar nossas posições de maneira pontual neste trabalho, devido à necessidade ética de assumirmos a responsabilidade pelo dito, mas pontuamos também que esta

é apenas a forma como arquitetamos nosso trabalho e permaneceremos assim até que essa forma seja submetida à crítica e conseqüentemente rearticulada.

## 1.1 PESQUISAR É UMA ATIVIDADE SEM ÁLIBIS

### *LUTAS NOVAS*

*Depois de buda ter morrido, foi mostrada ainda durante séculos sua sombra numa caverna - uma sombra enorme e aterradora. Deus morreu: mas assim são feitos os homens que haverá talvez ainda durante milhares de anos cavernas nas quais se mostrará sua sombra - e nós ainda devemos vencer sua sombra. (NIETZSCHE 2013, p.195)*

Muitas pessoas passam a vida buscando sombras de “deuses” para servirem de álibis para sua responsabilidade. Durante o período medieval, por exemplo, o ocidente se escondia sob a sombra do Deus cristão, e tudo se justificava por meio do que se dizia ser à vontade dele. Queimar mulheres como bruxas ou matar os pagãos, fossem adultos e crianças se tornava uma tarefa até mesmo gloriosa devido a ideia fundante de que tudo aquilo era “serviço sagrado”.

O que se dizia ser a vontade do Deus cristão, portanto, serviu de álibi, ou seja, de perdão subjetivo para a responsabilidade de cada sujeito que cometeu atrocidades em nome dele. Depois disso, outros álibis foram inventados, “o bem da ciência”, “o bem da humanidade” e “o bem da raça superior”. Todos esses são exemplos de como um discurso pode servir de álibi para nos eximir da nossa responsabilidade com a vida.

Neste tópico pretendemos primeiramente pensar que a nossa pesquisa é uma atividade responsável e sem álibis pois comungamos com Bakhtin (2012) que a nossa própria existência é um exercício contínuo de responsabilidade, não em um sentido de submissão a um código moral e ético transcendente à materialidade fluida dos

acontecimentos, mas na assunção de um posicionamento ativo e responsivo perante ao que é colocado em cada ato de nossas vidas.

No entanto, estamos rodeados de um mundo que prega a entrega da responsabilidade. No âmbito científico, esse discurso parece ter relação com a lógica de formação do cientista desde os contextos de sua educação escolar/acadêmica mais remota nos quais ele é inserido desde a infância.

No contexto escolar, percebemos que existem lógicas (discursos) estabelecidas há séculos que afetam os professores formadores, lógicas que, por sua vez, irão atravessar outros fluxos sociais e assumir outras formas. Segundo Geraldi (2010), uma dessas lógicas envolve pensar a identidade do professor enquanto mero reprodutor de conhecimento.

A metáfora do organista na *Didáctica Magna*, de Comênio (1620), é uma marca da emergência desse discurso:

...serão hábeis para ensinar mesmo aqueles a quem a natureza não dotou de muita habilidade para ensinar, pois a missão de cada um (não) é tirar da própria mente o que deve ensinar, como sobretudo comunicar e infundir na juventude uma erudição já preparada e com instrumentos também já preparados, colocados nas suas mãos. Com efeito, assim como qualquer organista executa qualquer sinfonia, olhando para a partitura a qual talvez ele não fosse capaz de compor nem de executar de cor só com a voz ou com o órgão, assim também por que é que não há o professor de ensinar na escola todas as coisas, se tudo aquilo que deverá ensinar e , bem assim os modos como há de ensinar, o tem escrito como que em partituras? (COMÊNIO XXXII-4 apud GERALDI 2010, p. 84)

Desse modo, foi se construindo a identidade do professor organista, que é repetidor da palavra do especialista - que, por sua vez, é o *responsável* pelo conteúdo. O professor organista recebe o conteúdo como uma partitura a ser executada e assimilada pelo aluno, esquivando-se assim, da sua responsabilidade com a vida.

Há nesses discursos, portanto, uma visão objetificada do conhecimento e do sujeito. Paulo Freire (2010) fala a respeito desse tipo de relação:

Se na experiência de minha formação, que deve ser permanente, começo por aceitar que o *formador* é o sujeito em relação a quem me considero o *objeto*, que ele é o sujeito que *me forma* e eu o *objeto* por *ele formado*, me considero como um paciente que recebe os conhecimentos - conteúdos - acumulados pelo sujeito que sabe e que são a mim transferidos. Nesta forma de compreender e viver o processo formador, eu, objeto agora, terei a possibilidade, amanhã, de me tornar o *falso sujeito* da “formação” do futuro objeto de meu ato formador. (p.23)

Nesse raciocínio, o processo educacional parte de um falso sujeito formador (o especialista) que fabrica, encaixota e transmite o conhecimento que é passado de mão em mão até chegar ao aluno *a ser formado*. Tal processo foi chamado por Paulo Freire de Educação Bancária devido a essa lógica que têm por pretensão depositar conteúdos como se depositasse dinheiro em um banco. Dentro dessa lógica, qualquer marca de subjetividade ou criatividade/autoria é de exclusiva *responsabilidade* do especialista.

Na pesquisa científica, por sua vez, uma lógica semelhante parece também emergir. Existem discursos no meio acadêmico que validam essa concepção do conhecimento enquanto fato objetificado e passível de transmissão objetiva. Esses fatos são concebidos a partir de métodos criados por teóricos e pensadores.

É claro que a existência do método é mais uma invenção humana submetida às valorações atribuídas nos seus usos. Imagine se ignorássemos métodos para fazer pesquisas com material radioativo, para lidar com agentes infecciosos como a Covid19 ou para realizar grandes construções? Tudo se tornaria um caos.

O conhecimento histórico é válido para a construção daquilo que nos assegura. A palavra de cautela enunciada a partir da experiência é uma ação extremamente ética em um sentido bakhtiniano do termo (Bakhtin, 2012) pois a ética em Bakhtin envolve justamente o modo como cada sujeito é convidado a agir e contribuir com a vida a partir do seu ponto de vista singular na existência humana.

Mas esse ato de pensar humano, que cada um, a partir do seu ponto vista único sobre a vida possui e carrega potencial de contribuição pode ser esvaziado com a emergência de discursos defensores de um método inquestionável, pois os pesquisadores que adotam tal discurso passam a seguir palavra de teóricos e pensadores como se fossem a *mensagem divina*.

Ironicamente, em um texto sobre o Zen Budismo, doutrina a qual Nietzsche parece levantar crítica no início do capítulo, um místico e pensador conhecido como Osho teceu alguns comentários sobre a questão da responsabilidade:

Neste mundo, as pessoas estão sempre prontas a passarem a responsabilidade para os outros. Elas acham que, afastando a responsabilidade, elas ficam livres de carga. Estão absolutamente erradas. Responsabilidade é liberdade e, no momento em que você passa a sua responsabilidade para outra pessoa, está passando também a sua liberdade. (OSHO, 2016, p.117)

Nesse sentido, quem se submete cegamente ao método alheio passa a se submeter (aprisionar) à ética desse, ou seja, entrega a sua liberdade de se posicionar livremente.

Em outro trecho, após falar sobre as pessoas depositarem sua carga de responsabilidade em seus líderes espirituais, Osho retoma: “Isso não só tirou sua responsabilidade, mas também a sua liberdade. Retirou a sua individualidade e a sua singularidade” (IBID, p.118)

E por fim, ele fecha com um singelo conselho:

Deixe isso mergulhar fundo no seu coração. Somente você é capaz de acordar, porque só você é capaz de adormecer. Ninguém mais é responsável pelo seu sono - como alguém pode ser responsável pelo seu despertar? Todos aqueles que prometeram redimi-lo reduziram você a algo inferior a um ser humano (IBID, p. 116)



Em outras palavras, a sujeição à ética alheia apaga o seu direito de participar enquanto subjetividade - enquanto ser humano. E essa atitude é muito perigosa. Pense, por exemplo, em quão arriscado seria esse tipo de permissão em casos como o da pesquisa em educação, em que a ética de quem elabora determinados métodos pode favorecer discursos de ódio, violência ou dominação social?

Todavia, essa entrega deliberada da ética não isentará o sujeito da responsabilidade, pois entregar sua responsabilidade a outro apenas o colocará em comunhão com as consequências dos atos desse outro. Ou seja, usando termos Bakhtinianos - “não há alibi no existir” (BAKHTIN, 2012, p.99).

No entanto, a questão aqui não é estabelecer um posicionamento totalmente alheio às ideias outras. Bakhtin em sua obra “Para uma Filosofia do Ato Responsável”, o livro que afirma a não existência de alibis na tomada de passos (decisões) éticos na vida, fez a seguinte afirmação: “Todavia, a atividade transcendente é deveras atividade historicamente individual da minha ação, pela qual sou individualmente responsável? Ninguém, certamente, afirmará tal coisa” (IBID, 2012, p. 48). Ou seja, a ação de um sujeito que não foi influenciado por absolutamente nada é uma ficção, pois a própria formação da subjetividade é transubjetiva, e, por isso, os sujeitos e as relações que os permeiam são indissolúveis.

Adiante, Bakhtin pontua: “(...) procurar ação-ato cognitivo real no conteúdo de sentido separado dele é como levantar-se puxando-se pelos cabelos” (p. 49). Temos aqui a imagem do fantasioso contador de histórias Barão de Münchhausen, que afirmou ter fugido de um pântano levantando-se sobre os próprios cabelos. Imagine tal situação: se levantar pelos próprios cabelos! É assim que Bakhtin descreve o ato totalmente autônomo, deslocado de sua historicidade ou intersubjetividade.

No entanto, Bakhtin (IBID.) pondera:

E, assim, enquanto separamos o juízo da unidade da ação-ato historicamente real de sua atuação e o relacionamos a uma unidade teórica qualquer, do interior do seu conteúdo-sentido, não há saída que conduza ao dever no evento real do existir. Qualquer que seja a tentativa de superar o dualismo

entre consciência e vida, entre o pensamento e a realidade concreta singular é, do interior do conhecimento teórico, absolutamente sem esperança.

Desse modo, não há como negarmos o conhecimento histórico (conteúdo-sentido), mas também não há como tomar uma iniciativa (ação-ato) totalmente a partir dele, pois a nossa própria existência social e histórica nos influenciará na compreensão e conseqüentemente na ação realizada a partir do que foi ditado.

O que criticamos aqui então não é a aceitação da objetividade, pois como observado, tal objetividade em termos, digamos, práticos é impossível. Dito de outra forma, acreditando ou não na possibilidade da objetificação de fatos e transmissão hierárquica de conhecimentos não há como separar conteúdo-sentido (objetividade) de ação-ato (ação concreta subjetiva).

Portanto, o que nós queremos é tomar posição contra *a atitude deliberada de negação daquilo que identifico ser minhas marcas subjetivas em meu discurso científico. Transferindo, deste modo, a responsabilidade à palavra do outro como se essa fosse a palavra final.* Além disso, é importante *manter uma atitude responsável frente a posições supostamente objetivas, pois essas são apenas subjetividades com valor de suposta objetividade que podem carregar em seu entorno vozes discrepantes da minha consciência diante do ato ético.* Esta é, portanto, a assunção do fazer pesquisa enquanto uma atividade sem álibis.

## 1.2 PESQUISAR É UMA ATIVIDADE COCRIATIVA

Evitemos pensar que o mundo é um ser vivo. Como poderia se desenvolver? De que deveria se alimentar? Como faria para crescer e multiplicar-se? Além disso, mal sabemos o que é a matéria orgânica: e o que percebemos de indizivelmente derivado, tardio, raro, ocasional sobre a crosta da terra, chegaríamos a fazer disso algo essencial, geral e eterno, como fazem aqueles que chamam o universo de um organismo? É isso que me causa desgosto. Evitemos até de pensar que o universo é uma máquina; não foi certamente construído em vista de uma finalidade e, ao empregar a palavra “máquina” lhe prestamos uma honra demasiado grande. (NIETZSCHE, 2013, p. 195,196)

Essas lógicas, como a ideia de mundo enquanto organismo ou universo enquanto máquina, que emergem com a modernidade encantam o pensador metódico hierárquico, pois máquinas e organismos têm funções e objetivos, esses por sua vez sugerem a assunção subjetiva de um comportamento de peça ou órgão hierarquizado à espera do cumprimento de sua finalidade.

Desse modo, seguindo esses idealismos, os sujeitos que se acreditam enquanto peças de uma máquina muito maior do que a sua própria existência se afastam da complexidade que é a concretude da vida e perdem a oportunidade de contribuir com essa.

O universo não é uma máquina ou organismo que possui uma finalidade. É necessário desistir desses idealismos que nos vendem a possibilidade de se alcançar um mundo ideal para então perceber o seu entorno com mais atenção. A potência está na participação ativa de produção de transformações não ditadas pela ideia de como o mundo deve ser, mas em como ele pode, a partir da concretude do acontecimento, nos oferecer possibilidades de contínua transformação.

Portanto, mesmo que haja na academia os que acreditam na possibilidade de se seguir um dado passo a passo, estabelecendo assim uma cadeia de comando, que estruturaliza, canaliza, condensa e limita toda a forma de produção de conhecimento, há também aqueles que pensam no conhecimento enquanto resultado ininterrupto da constante interação criativa em meio a ininterrupta mudança eventiva do mundo.

Neste trabalho, portanto, nos posicionamos em favor dos segundos, pois defendemos a produção de conhecimento enquanto uma transformação contínua, não hierárquica e não somente criativa, mas cocriativa do mundo, ou seja, construída ou criada em conjunto.

Paulo Freire (2010) nos aponta para essa possibilidade ao colocar o ensino e a aprendizagem no mesmo patamar. “Quem ensina aprende ao ensinar e quem aprende ensina ao aprender” (p.23). O autor demonstra com essa fala, que ensinar e aprender

são parte de um mesmo processo interativo separados por conceitos distintos apenas institucionalmente.

Para Freire (ibid.), o conhecimento sobre o mundo se inicia nos primórdios da humanidade pela curiosidade de sujeitos que se uniram em interação cocriativa para tentar conhecer o mundo. Não havia um professor (ou orientador) adâmico detentor do conhecimento primordial.

As posições de professor, de orientador ou de mestre foram se constituindo posteriormente e se institucionalizando nas sociedades. Isso, de certa forma, não é ruim, pois tais posições sociais nos indicam aqueles que se debruçaram sobre dados problemas no mundo por algum tempo e que podem possuir importantes questões e caminhos a compartilharem/confrontarem com outros.

No entanto, ao se voltarem para seus estudos em companhia do sujeito institucionalizado como aluno ou orientando, o orientador ou professor também se colocará em um transfluxo interativo, podendo ambos, aprenderem e ensinar em processo.

Desse modo, “É preciso que, pelo contrário, desde o início do processo, vá ficando cada vez mais claro que, embora diferentes entre si, quem forma se forma e re-forma ao formar e quem é formado forma-se e forma ao ser formado.” (Freire Ibid.), ou seja, *tanto a ação de ensino/aprendizagem quanto a ação de pesquisa consistem em atividades cocriativas onde todos contribuem para a criação ou construção do conhecimento.*

### 1.3 PESQUISAR É UMA ATIVIDADE CIENTÍFICO/FILOSÓFICA

D: O senhor era mais filósofo que filólogo?

B: Filósofo, mais que filólogo. E assim permaneci até hoje. Sou um filósofo. Sou um pensador  
(BAKHTIN & DUVAKIN, 2012, p. 45)<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Apesar de ter lido a entrevista, não poderia deixar de apontar que tal observação do Bakhtin filósofo foi feita primeiramente por Ponzio (2012) na introdução de “Para uma Filosofia do Ato Responsável” (BAKHTIN, 2012).

Nessa entrevista concedida a Viktor Duvakin em 1973, Bakhtin se afirmou enquanto filósofo mais do que cientista<sup>8</sup>. E no decorrer de suas obras percebemos que, apesar de não interferir nos campos científicos institucionalizados, Bakhtin passeava por esses tecendo e rearticulando os seus limites - uma atitude filosófica.

Interessante notar, por exemplo, Bakhtin tratou de relacionar os seus estudos da linguagem de forma a manter uma aproximação com a academia por meio da proposição de uma disciplina indisciplinada<sup>9</sup> - a Metalinguística.

A metalinguística foi proposta no Capítulo intitulado “O Discurso em Dostoiévski” do Livro “Problemas da Poética de Dostoiévski” - de Bakhtin (2010b) para se estudar o *discurso*, ou seja, “a língua em sua integridade concreta e viva” (p,207). O diferencial entre a Linguística e a Metalinguística é que a primeira isola as relações dialógicas que atravessam a linguagem para estudá-la no âmbito das relações lógicas (ou monológicas), já a segunda tem por “objeto” justamente as relações dialógicas que dão vida a linguagem, e por isso, demandam diálogo com uma multiplicidade de campos da vida.

Desse modo, Bakhtin resolveu, ao invés de olhar apenas para a materialidade composicional do discurso (como faziam os linguistas), perceber os movimentos que atravessam tal materialidade. Esse tipo de estudo demandaria uma atitude holística não limitada pelas determinações de um núcleo duro e consistiria em pensar os problemas da linguagem viva por meios não metódicos onde as outras linguagens (vozes) que a atravessam permitiriam fechamentos provisórios.

Em outras palavras, trata-se de um trabalho de tecelão, que pode ser percebido, por exemplo, no conceito de Polifonia, retirado da música para a compreensão do discurso em Dostoiévski (Brait, 2008). Tal conceito, não possuía nenhuma relação com

---

<sup>8</sup> Importante salientar que apesar de muitos não considerarem a filologia como uma ciência nos moldes da linguística - “considerada em si mesma e por si mesma” (Faraco 2011, p.28). Faraco (ibid) irá apontar traços de uma ciência moderna no caráter da abordagem filológica ao estudar as correlações entre as línguas de forma sistêmica desde o século XIX. .

<sup>9</sup> O termo indisciplinada aqui atribuído à Metalinguística foi extraído de Moita Lopes (2006), autor que será abordado adiante.

questões críticas a respeito da literatura dostoiévskiana, tratava-se do emprego de uma técnica musical, mas que foi ressignificado, tecido nas tramas de Bakhtin para tentar explicar as questões de autoria frente às personagens da poética de Dostoiévski.

Em seu texto, Bakhtin (2010b), ao tratar da metalinguística, falou sobre limites, evitando fusões entre campos. Isso pode nos levar a compreensão de que Bakhtin estava agindo como um rígido metódico. No entanto é possível perceber que há nesse movimento um cuidado teórico por parte do autor. Com a delicadeza de sua discussão, ele demonstrou respeito aos seus possíveis interlocutores de modo a não desconsiderar a forma como esses pensavam a partir de seus campos disciplinares. Mas ele entendia que “na prática, os limites entre elas [linguística e metalinguística] são violados com muita frequência” (p. 207 - grifo nosso).

Em nosso posicionamento ético, percebemos que mesmo o estruturalista deve perceber esses liames que atravessam a estrutura, pois qualquer estrutura lógica, por se impor monologicamente (ou autoritariamente), deve ser questionada dialogicamente. Pense, por exemplo, no combate à predominância do gênero masculino sobre o feminino no Português ou no conflito que emergiu sobre o uso da palavra *presidenta* nos contextos nacionais recentes. São problemas do discurso, mas que merecem séria atenção dos linguistas estruturalistas.

Desse modo, tal visão sobre a linguagem dialógica viva nos convida a uma compreensão do trabalho do cientista carregado de uma suspeita filosófica. Nos inspiramos, com base em Bakhtin, *a pensar a pesquisa como mais do que um entendimento do que as coisas são, mas em refletir filosoficamente sobre como elas vão se constituindo nas relações. Nesse sentido, o pesquisador é entendido enquanto filósofo - construtor, questionador e, se possível, demolidor científico.*

#### 1.4 PESQUISAR É UMA ATIVIDADE /INDISCIPLINAR

*“A coisa mais misericordiosa do mundo, penso eu, é a inabilidade da mente humana de correlacionar todos os seus conteúdos.*

*Vivemos em uma ilha plácida de ignorância em meio aos mares escuros da infinitude, e não fomos feitos para nos aventurar muito longe disso. As ciências, cada uma vagando a sua própria direção, até hoje não nos causaram muito mal, mas algum dia a junção de conhecimentos dissociados vai descortinar panoramas tão assustadores da realidade, e nossa posição assustadora nesse contexto, que ou vamos enlouquecer com a revelação ou vamos fugir da luz mortífera para a paz e segurança de uma nova idade das trevas.” (LOVECRAFT, 2016, p.128)*

O trecho do conto supracitado de Lovecraft, escrito no início do século passado, lança uma reflexão sobre essa forma de pensamento limitada que nos afasta da possibilidade de se repensar a racionalidade moderna. Talvez esse tipo de pensamento seja tão constante devido ao medo da incerteza, e talvez esse medo seja fruto de nossa experiência histórica com uma suposta “*ignorância*”.

Desde o mito da caverna de Platão, acreditamos que um dia poderemos encontrar a plenitude da iluminação por meio do desvelar de uma certa “*realidade*”. E nós buscamos essa “iluminação” na religião, na filosofia e por fim (como já visto) na ciência, onde passamos a constituir métodos - rotas lineares para alcançarmos a “*luz*” da verdade.

Nesse *modus operandi* moderno de pensamento, passamos então a produzir verdades “encapsuladas” por instâncias chamadas “disciplinas”. Sob o jugo dos campos disciplinares passamos a traçar então “rotas” sobre os infinitos mares da possibilidade de existência, fazendo uso de teorias e métodos fechados para que navegássemos de forma segura, prevenindo qualquer distúrbio ou desvio de rota.

Nesse sentido seria interessante indagar por que, ao invés de nos sentirmos seguros em nossas rotas verossímeis, evitando a problematização de verdades há muito instituídas, não nos preocupamos com o perigo do suposto conforto que essas nos propõem? O percurso pelas rotas lineares nos esconde de novas possibilidades, as quais evitamos como uma “luz mortífera”, mas ao mesmo tempo, ao ignorarmos essas possibilidades, não somente repetimos caminhos únicos, reproduzindo o mesmo, como também limitamos múltiplas possibilidades de existência humana.

É claro que até mesmo em nosso recorte lovecraftiano a questão fantasiosa de uma verdade que pode ser exposta pela “iluminação” entra em voga, mas é no mínimo interessante que um escritor do início do século passado tenha observado a possível potência da conexão de conhecimentos outrora bloqueados.

Nós, ao invés de buscarmos tal “*iluminação*” por meio de um diálogo de conteúdos disciplinares como se tal conexão fosse o bastante para lidarmos com a vida, buscaremos primeiramente na vida a base para construirmos nossas rotas. Para isso, precisamos questionar a disciplinaridade constitutiva da ciência.

As chamadas disciplinas puras modernas (nas quais a linguística se insere), seguem um modo de produção linear de verdades. Mas ironicamente, as verdades “puras” produzidas no interior dessas disciplinas certamente não dão conta da concretude da vida. Isso porque essas estão comprometidas com suas lógicas (proposições) internas, negando ou ignorando qualquer inconsistência que a caoticidade da vida venha a oferecer.

Essas disciplinas puras estão, portanto, na situação metafórica apontada por Rajagopalan (2006) - “em uma torre de marfim” (p.158) - distantes da realidade da terra pois não se comprometem com os problemas da vida, mas apenas com os problemas que provocam a sua lógica interna. Dito de outra forma, essas teorias têm por objetivo satisfazer apenas a curiosidade dos que se envolvem em seu próprio jogo lógico, não há preocupações práticas com o mundo concreto. E assim, “uma teoria concebida à revelia das preocupações práticas, elaborada apenas para satisfazer a criatividade de um gênio solitário, não tem valia alguma no campo da prática” (RAJAGOPALAN 2006, p.159).

Neste ponto, podemos lançar uma nova aproximação com a Metalinguística de Bakhtin (2010b), que não se amalgamava às lógicas estruturantes das disciplinas, mas foi constituída para atravessá-las. Essa postura parece vir de uma atitude bakhtiniana de preocupação com questões na vida. Foi isso que o motivou a tomar a vida como seu “núcleo duro” e não uma proposição lógica qualquer. E tal postura, inevitavelmente, o conduziu a um estudo não limitado pela disciplinaridade.



Uma visão parecida com a de Bakhtin parece emergir a partir da Linguística Aplicada, quando essa deixa de apenas propor aplicações de conteúdos teóricos linguísticos para se tornar um campo de estudos da linguagem a partir da “vida na terra” (RAJAGOPALAN 2006, p. 158). Por exemplo, no brilhante trabalho organizado por Moita Lopes (2006), “Por uma Linguística Aplicada *In*Disciplinar”, os autores demonstram um grande incômodo com a lógica disciplinar científica e propõem maneiras de pensar a linguística aplicada de forma *indisciplinar* (Moita Lopes 1998 apud Moita Lopes 2006) ou *antidisciplinar* e *transgressiva*, como nos termos de Pennycook (2006).

Conforme Pennycook (Ibid.), “transgressivo se refere à necessidade crucial de ter instrumentos tanto políticos e epistemológicos para transgredir as fronteiras do pensamento e da política tradicionais” (p.82). Não se trata, no entanto, de uma transgressão aleatória pois “tem como meta um posicionamento reflexivo sobre o que e por que atravessa” (ibid.), lida com a questão dos embates sociais (estabelece críticas), mas também mantém um ceticismo sobre o modo como se dá a própria crítica (de quem critica), considera o discurso como constituinte conflituoso do sujeito, mas também entende que “a ordem social não é somente linguagem, sendo “também corpórea, espacial, temporal, institucional, conflitante, marcada pelas diferenças sexuais, raciais e outras” (p.83).

Portanto, a pesquisa *indisciplinar* ou *transgressiva* consiste na reflexão constante de como está se dando a própria tessitura da teoria, metodologia ou filosofia, daquele que está se assumindo enquanto pesquisador/filósofo. Ele caminha de forma eticamente *indisciplinar* e *transgressiva*, constituindo, reconstituindo e até mesmo ignorando o que é imposto pela disciplinaridade científica, sem deixar de ter em mente que até mesmo os limites impostos pelo seu acabamento/posição sobre tudo isso não é definitivo, mas meramente estético.

Assim finalizamos este capítulo fazendo uma retomada dos princípios que serão abordados nesta pesquisa:

Primeiramente refletimos sobre o nosso posicionamento em defesa da ideia de que *pesquisar é uma atividade sem álibis* no sentido de que não há como fugir da

responsabilidade do posicionamento único que exercemos na vida. Em seguida foi defendido que *pesquisar é uma atividade cocriativa* pois a constituição do conhecimento não consiste em transmitir ou perceber o que é conhecido, mas em construir ou criar em parceria e não de forma hierárquica. E considerando a natureza ativa, responsável e cocriativa do conhecimento, foi defendido que *pesquisar é uma atividade científico/filosófica*, pois não se propõe em saber sobre o mundo, mas em questioná-lo por meio da compreensão dos processos que provocam a emergência dos acontecimentos. E por fim, foi defendido que *pesquisar é uma atividade indisciplinar*, ou transgressiva, no sentido de que o conhecimento do mundo não pode se dar por meio da lógica mecânica interna das disciplinas, mas por meio da ação humana eticamente indisciplinar e transgressiva frente a questões concretas da vida.

Tais posturas demonstram nosso compromisso ético com a proposta de uma vida não linear, não hierárquica, não disciplinar ou estritamente territorializante. Somente por meio da desconstrução de tais lógicas é que será possível constituir, inventar ou irromper uma vida translinguagem.

## 2 PROBLEMATIZAÇÃO: A INVIABILIDADE DE SE PENSAR A INVENÇÃO/IRROMPIMENTO DE TRANSFLUXOS SOB AS METÁFORAS DA MÁQUINA.

A Fábula

The Logical Song  
Supertramp  
Versão: Humberto Gessinger (2004)

*Era uma vez um planeta mecânico,  
lógico,  
onde ninguém tinha dúvidas.  
Havia nome pra tudo e para tudo uma explicação.  
Até o pôr-do-sol  
sobre o mar era um gráfico.*

*Adivinhar o futuro não era coisa de mágico.  
Era um hábito  
burocrático,  
sempre igual.  
Explicar emoções não era coisa ridícula.  
Havia críticos  
e métodos  
práticos.*

*Cá pra nós...  
tudo era muito chato.  
Era tudo tão sensato,  
difícil de aguentar.  
Todos nós  
sabíamos de cor,  
como tudo começou  
e como iria terminar.*

*Mas de uma hora pra outra,  
tudo o que era tão sólido  
desabou,  
no final de um século.  
Raios de sol na madrugada de um sábado.  
Radical.  
Foi a pá de cal,  
tão legal*

*Não sei mais  
de onde foi que eu vim  
por que é que estou aqui,  
para onde eu irei  
Cá pra nós,  
é bem melhor assim  
Desconhecer o início  
e ignorar o fim*

## 2.1. INICIANDO A CAMINHADA DE DESCONSTRUÇÃO DE MINHA RELAÇÃO COM UM MUNDO MECÂNICO.

Ainda me lembro de ter ouvido essa versão libertina de *The Logical Song (Fábula)*, do grupo Inglês Supertramp, na programação de MTV em 2004. Na época eu, um garoto religioso de dezoito anos, fazia conjecturas sobre que espécie de ser diabólico poderia ter perturbado a ordem do mundo no sabático descanso divino, pois compreendia que foi no “sábado da criação”, conclusão da obra perfeita de Deus, que ocorreu o pecado original no Éden - “foi a pá de cal” que selou aquele mundo definido e organizado, enterrando de vez toda a humanidade no caos.

Tal música, no entanto, foi me apontando novos sentidos na medida em que eu compreendia que, nos últimos séculos, a humanidade tenta reverter a maldição divina por meio da invenção de uma ordem mecânica do mundo onde tudo já está respondido e definido. Nessa lógica, coisificamos línguas, sujeitos, culturas, identidades, etc.

Eu mesmo, durante boa parte da vida, fui educado a encarar a língua como uma temerosa estrutura, dura e indiferente à humanidade. No meu processo de escolarização, a convicção nas palavras dos professores de Língua Portuguesa e suas engenhosas demonstrações que inundavam o quadro negro de giz transmitiam-me a segurança de que aquela complexa estrutura estável e cheia de regras seria um dia compreensível à minha mente limitada.

Acreditava que, com dedicação e estudo intenso, eu enfim carregaria aquela mesma convicção que os meus mestres carregavam nos olhos e teria condições de explicar até mesmo os segredos mais profundos da estrutura linguística.

Mas o tempo passou e nada disso ocorreu. Então comecei a pensar que por alguma incapacidade particular eu não seria abençoado como os outros. As notas baixas me desestimulavam - Pensava que estudar línguas não seria o meu forte. E assim cresci, buscando em outras ciências encontrar aquela que seria enfim a razão da minha existência.

Com o tempo, porém, pequenos e inesperados encontros reavivaram meu interesse sobre as línguas. Foi durante a adolescência que me interessei pela Língua Brasileira

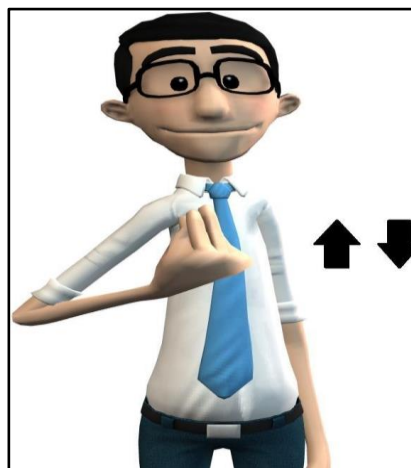
de Sinais (Libras). Não vou me delongar muito nesse trecho, pois ele já foi contado em minha dissertação de mestrado. O que quero destacar desse encontro foi que aprender um novo idioma me fez pensar as línguas de uma forma que eu jamais havia imaginado.

Ao aprender Libras compreendi que os sinais não eram “rótulos” para as palavras em Português, ou seja, não havia relação direta entre as palavras e os sinais! Esses carregavam sentidos que não correspondiam à maneira de pensar dos falantes de Português.

Por exemplo, sinais como o correspondente a ideia de VIDA (Figura 1) em português também poderiam carregar os sentidos de PRESENTE, FUNCIONANDO ou LIGADO em Libras. Logo, ao perguntar a algum surdo se havia alguém em casa, eu poderia dizer: “Tem “VIDA” [em] casa?”. Ou se queria saber se algum aparelho estava em boas condições de funcionamento ou ligado, dizia: “Esse aparelho VIDA?”.

Veja, a seguir, uma representação desse sinal:

Figura 1 - VIDA, PRESENTE, LIGADO OU FUNCIONANDO em Libras



Fonte: Hand Talk<sup>10</sup> (2021)<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Hand Talk Serviços LTDA. Sururu Valley, Alagoas, Brasil.

<sup>11</sup>As seguintes edições foram feitas com o intuito de facilitar a compreensão neste trabalho: A imagem foi recortada a partir da animação do verbete “VIDA” na aba para tradução Português-Libras do aplicativo para Android, Hand Talk (2021). Também foram inseridas duas setas, uma apontando para cima e para baixo, na intenção de representar o movimento de articulação do sinal

Compreender que falar em outra língua significava pensar o mundo de maneiras diferentes<sup>12</sup> foi apaixonante! Iniciava assim minha emocionante viagem pelos mares da linguagem.

Outros importantes encontros ocorreriam mais tarde. Certa vez, quando discutia sobre tradução com um professor de inglês, um colega de trabalho, ele me disse a seguinte frase. “As palavras não possuem significados, elas *significam* em contexto.”

Essa ideia, que me encontraria mais tarde durante uma leitura do livro “Escola de Tradutores”, de Paulo Rónai (1987), foi outro encanto, afinal, os sentidos das palavras, enclausurados nos dicionários que até então eu tanto confiava não eram a captação da essência de tais palavras, mas algumas demonstrações de como essas eventualmente poderiam ser usadas.

Os dicionários de língua estrangeira, por sua vez, não apresentavam a determinação de relações de significado entre idiomas diferentes, mas convenções de como essas palavras poderiam apresentar certa relação de sentido. A respeito desse raciocínio, Sobral (2008) levanta a seguinte elucidação:

Ao contrário do que se pode erroneamente julgar, não tem cabimento pensar que, como a LIBRAS se chama “língua de sinais”, um intérprete de LIBRAS simplesmente pergunta “como se diz ‘anjo’”, para ter como resposta “use o sinal ‘x’”. Essa pergunta, na verdade, tem que ser respondida por outra pergunta, a saber “em que situação, dito por quem a quem, onde, com /que objetivo se usou ‘anjo’?”, para então ver que recursos usar para dizer anjo - tal como ocorre na tradução envolvendo quaisquer outras línguas. (p. 130)

Perceber tal plasticidade e riqueza produzida por meio da multiplicidade linguística me fez ver o estudo das línguas de uma maneira muito mais interessante do que aquele sisudo estudo estrutural.

E logo novos conhecimentos me fariam tomar um passo ainda mais importante: Abandonar a ideia da língua enquanto estrutura mecanizada que aprisiona sentidos em morfemas, palavras, sintagmas, frases ou textos para pensar em estruturas

---

<sup>12</sup> Tal concepção é discutida de forma mais aprofundada em Sapir (1961).

constantemente mutantes, conflituosas e repletas de contínua participação intersubjetiva.

Mas não foi fácil desconstruir essa noção no complexo quebra-cabeças que se apresentava em meu íntimo. Eu precisaria de tempo e reflexão para reconfigurar as tramas em que haviam me inserido durante toda a vida.

Não me lembro muito bem em que ponto eu cheguei a concluir que a língua não era uma estrutura pronta, mas me recordo de um momento durante o curso de mestrado, especificamente em uma aula introdutória de Linguística que abordava anomalias da língua, em que a professora falava sobre casos de irregularidade verbal na língua portuguesa apontando exemplos como o caso do verbo fazer - quando eu digo “fiz” ao invés de “fazi”.

Enquanto ela apontava explicações lógicas, pautadas na hipótese de que haveria alguma funcionalidade na ocorrência daquele fenômeno perante a lógica interna da estrutura, em um devaneio, supus que aquele “fiz” irregular ou anômalo poderia ter surgido de um acidente qualquer.

Por exemplo, um falante pode ter enunciado a palavra de forma “errada”, a palavra, por sua vez, pode ter *viralizado* (no sentido *internético* do termo) e acabou por ser apropriada enquanto parte da tal “estrutura”.

Ou seja, naquele momento passei a supor que as coerências e incoerências da língua não eram anomalias, como se houvesse falhas na estrutura, mas essas foram surgindo por meras convenções (ou acidentes!), movimentos ora aleatórios, ora deliberados que foram institucionalizados, passando assim a ser constituídos como parte daquilo que chamamos de estrutura.

Essa expectativa me levou ao encontro de autores como Franchi (2006) que faz a seguinte explanação sobre a natureza das mudanças estruturais na língua:

(...) essas regras têm, sobretudo, um funcionamento histórico, antropológico: constituem uma práxis social e nela se constituem. Por isso, possuem um grau de indeterminação que as torna dependentes de um sistema de

representação e do contexto real em que as expressões se enunciam. Por isso, elas também não são uma bitola estreita, mas uma multiplicidade de caminhos, abertos à opção, e mesmo à revisão e à violação. (FRANCHI, 2006, p. 99)

E não seria de se admirar que eu encontrasse tal perspectiva também na própria filosofia Bakhtiniana:

Para Bakhtin, (...), a mudança linguística não é sistêmica, mas desordenada, produzida por eventos imprevisíveis da atividade cotidiana. Além disso, não resulta de forças puramente abstratas (desequilíbrios sistêmicos), mas de ações de pessoas reais às suas vidas diárias. (MORSON & EMERSON 2008, p.160)

E assim fui me aproximando de uma convicção, um pequeno porto do qual talvez eu esteja apenas de passagem. A convicção de que o que chamamos de “estrutura da língua” (em sua forma dura) é *uma língua fantasmagórica construída e didatizada* (como veremos) *pelas comunidades institucionais acadêmicas, jurídicas, clínicas, etc. que foi metodicamente separada das muitas língua(gens) da vida, e que os sujeitos não são passivos a tais estruturas, mas possuem uma inventividade ou “criatividade” (FRANCHI, ibid.) para responder ativamente a tais imposições do mundo provocando-as ou transformando-as, e, em consequência disso, provocando e transformando a si mesmo.*

Pensando na comunicação como acontecimento, a estrutura totalmente *a priori* não pode existir, pois somente *a posteriori* podemos perceber seus surpreendentes resultados. Não se controla totalmente essa criatividade antes do acontecimento devido a uma infinidade de possibilidades de produção de sentidos por parte do humano, sendo que até mesmo a regra gramatical, imposta em sua forma de ordem, pode ser subvertida e submetida ao deboche da criatividade humana.

E foi essa nova compreensão da linguagem humana enquanto *ação frente às estruturas - e não submissão a tais -* que me levou a pensar na possibilidade de encontros entre as múltiplas línguas/culturas que permeiam as sociedades, seja o encontro entre aquele aglomerado de língua(gens)-regras que chamamos de “língua



nacional” ou pelo encontro entre línguas estrangeiras (ou estrangeiradas), sejam essas línguas orais ou sinalizadas.

Acredito que, para provocarmos um (re)encontro dessas línguas nos contextos da vida - que não são encontros de línguas-peças anatômicas marcadas sobre uma fria mesa de metal, mas de línguas vivas e pulsantes - a sutura da incisão que separou língua/sujeito/cultura feita pelo bisturi institucional precisa ser pensada, pois tal incisão é fruto da mecanização do mundo e tal mecanização pode ser “tóxica” para a vida translinguageira no sentido que esse mundo mecânico não permite a emergência de nada que fuja à lógica das definições que o fundamentam - Tal mundo máquina só poderá funcionar, portanto, como um rolo compressor de possibilidades de existência.

Neste capítulo, portanto, pretendemos apresentar as formas maquinadas de língua, subjetividade e identidades culturais por meio da apresentação de como essas concepções são abordadas na modernidade e ao mesmo tempo tentando demonstrar como tais concepções não são peças isoladas, mas que se confluem na materialidade da vida.

Neste ponto, novamente assumindo nosso compromisso ético com a proposta de uma vida não linear, não hierárquica, não disciplinar, estritamente territorializante, determinista ou limitadora de mundo, defendemos que apenas por meio uma perspectiva fluida que una sujeito, língua (linguagens) e identidades culturais é que poderemos pensar a vida das relações transubjetivas de forma fluidamente translinguageira.

Portanto, começaremos tal sutura de tais tecidos começando por uma problematização do modo como boa parte da comunidade científica linguística ainda compreende a questão da língua - *a língua máquina*.

## 2.2 A LÍNGUA MÁQUINA

A Ferdinand Saussure (1981)<sup>13</sup> é concedido o mérito de dar consistência formal à intuição de que as línguas são “totalidades organizadas” (FARACO, 2011, p.28). Conforme Faraco (Ibid), há pelo menos um século antes de Saussure elaborar suas proposições, pensadores já apostavam nessa intuição. Faraco (ibid) aponta, por exemplo, que Schleicher (1821 – 1867) concebia a língua como um *organismo vivo*, no sentido de um conjunto de repartições (órgãos) que se relacionam.

E não seria de se admirar que esse pensamento já rondasse a comunidade científica linguística da época, afinal, nos quatro séculos anteriores, as ideias de *organismo*, *estrutura* ou *máquina* começaram a se disseminar entre os filósofos que passaram a fundamentar o que conhecemos como ciência moderna. Um desses filósofos foi Galileu

Inspirado em Copérnico, Galileu Galilei (1564 - 1642) realizou grandes feitos. Defendeu veementemente que o Sol, ao invés da Terra, era o centro do universo, convicção que o levou a ser condenado à prisão domiciliar perpétua pela Igreja. A ruptura dessa filosofia, no entanto, não foi o maior feito de Galileu. O maior reconhecimento sobre esse pensador foi a fundação de uma nova forma de pensamento que rompia com postulados aristotélicos vigentes, até então, por quase dois mil anos. A nova filosofia envolvia a submissão das conjecturas filosóficas à experiência sensorial, e não o contrário, como afirmava Aristóteles.

Strathern (1999) faz a seguinte assertiva sobre essa inovação de Galileu:

Como podiam então os teóricos terem continuado a sustentar a posição de Aristóteles por quase dois milênios? Isso se devia em grande parte à *atitude* vigente em relação ao mundo, toda a estrutura de pensamento adotada do espírito medieval. Segundo essa linha de pensamento, o mundo se amolda às ideias. A prática se conformava à teoria. As ideias de Aristóteles estavam certas e, portanto, os acontecimentos *deviam* obedecer-lhes. Sempre que as aparências não mostravam ser bem assim, era por ilusão ou perversidade (do observador ou da maneira de ser do mundo). Foi a ruptura desse preceito -

---

<sup>13</sup> É importante salientar que o Saussure que criticamos neste trabalho é o “Saussure” construído por seus alunos por meio do Curso de Linguística Geral, publicado em 1916, pois é esta que irá provocar imenso impacto nos estudiosos da linguagem por todo o século XX. No entanto, é possível se fazer leituras bem distintas desse Saussure por meio da leitura de textos como o “Escritos de Linguística Geral” (2012) e de análises detalhadas dos manuscritos saussurianos como a de Marques (2016).

ou episteme, no jargão estruturalista - que determinou o início da moderna era científica. Experimentos, experimentação, fatos, realidade - isso se transformou então em verdade (STRATHERN, 1999, p.33)

Apesar do grande feito de Galileu em relação à quebra de uma episteme sustentada por poderosas vozes autoritárias, havia princípios epistemológicos que se disseminaram pelas ciências modernas até, por fim, se manifestarem de forma equivocada na Linguística - dentre esses princípios estava o pensar mecanicista.

Acontece que Galileu, ao observar o movimento e a ordem relacional dos astros, estabeleceu a concepção de um universo material mensurável e de comportamento sistêmico-relacional que era elucidado sob a metáfora de um enorme relógio - um universo máquina.

A metáfora de Galileu era de incrível genialidade e contribuiu para que a humanidade pudesse compreender o cosmos sob uma nova episteme. O grande problema gerado pela metáfora do mecanicismo não foi a sua relação de analogia com o universo, mas nas novas analogias em que essa ideia seria retomada. Pois tal concepção levaria outro filósofo a entender não somente o universo enquanto máquina (ou relógio) mas também os animais e os corpos humanos. Esse filósofo era René Descartes (1596 - 1650):

Eu suponho que o corpo nada mais seja do que uma estátua, ou máquina de terra que Deus forma deliberadamente, para torná-la o mais possível semelhante a nós: de modo que ele lhe dá não só a cor e a forma de todos os nossos membros, como também insere todas as peças que são necessárias para que ela caminhe, coma, respire, enfim imite todas as nossas funções, que se imagina proceder da matéria e só depender da disposição dos órgãos. (DESCARTES, 1993, p. 140)

Descartes, no entanto, acreditava na presença de algo imaterial nos corpos humanos; para ele, as mentes (almas) são imateriais e constituem algo à parte do corpo. Sua tentativa de sustentar o aspecto “espiritual humano” à Teologia dominante em seu tempo o motivava a persistir na defesa do homem enquanto algo “maior” que uma máquina:

[...] quantos autômatos, ou máquinas moventes, a indústria dos homens pode criar, utilizando poucas peças em comparação com a grande quantidade de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, não de considerar esse corpo como uma máquina, a qual, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente melhor ordenada e possui em si movimentos mais admiráveis do que nenhuma das que podem ser inventadas pelos homens. (DESCARTES, 2011, p. 95)

No entanto, até mesmo tal alma (mente), devido ao fato de que o seu funcionamento precede à existência - *penso logo existo* - só poderia se desenvolver também enquanto uma mente máquina<sup>14</sup>.

Outros filósofos, no entanto, entenderam o homem de forma mais veementemente adeptas a um modelo mecanicista com um toque um pouco menos imaterial. Na introdução do famoso *Leviatã* (1651), Thomas Hobbes (1588 - 1679) faz a seguinte afirmação sobre o homem.

Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. (HOBBS, 2000, p.27)

Também se apoiando em ideias mecanicistas, Rousseau (1712 - 1778) produz mais uma metáfora ao contemplar a sociedade por meio da ideia de “organismo vivo”:

O corpo político, tomado individualmente, pode ser considerado como um corpo organizado, vivo e semelhante ao homem. O poder soberano representa a cabeça; as leis e os costumes são o cérebro, origem do sistema nervoso e sede do entendimento, da vontade e dos sentidos, dos quais os juizes e os magistrados são os órgãos; o comércio, a indústria e a agricultura são a boca e o estômago, que produzem a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue que uma *economia* sábia, fazendo as funções do

---

<sup>14</sup> Veja, por exemplo, os fundamentos da teoria modular da mente de Jerry A. Fodor. Teórico que, inspirado na proposição chomskiana de que a mente se organiza em módulos e na ideia de uma mente cartesiana inata, constitui toda uma arquitetura teórica que separa a mente em níveis e módulos funcionais (Candiotto, 2008).

coração, reenvia a todo o corpo, distribuindo a comida e a vida; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem movimentar, viver e trabalhar a máquina, de modo que qualquer ferimento que esta sofra em uma de suas partes, imediatamente uma sensação de dor seria levada ao cérebro por meio de uma impressão dolorosa, se o animal estiver em perfeito estado de saúde. (ROUSSEAU, 2017, p.13)

Portanto, foi aparentemente seguindo essa lógica de que tudo pode ser pensado enquanto partes de um sistema mecânico internamente relacional que a língua também passou a tomar contornos de um organismo *mensurável* e *estrutural*. Portanto, Ferdinand Saussure apenas deu consistência a uma intuição que já fazia parte do “espírito” da linguística moderna – A Ideia Estruturalista (mecanicista) de Língua (FARACO, 2011).

O Estruturalismo Saussuriano apresentou argumentos que convenceram os linguistas modernos do “fato” de que as línguas humanas eram “totalidades organizadas”. Assim, por meio da tese de que as línguas funcionam como sistemas de signos independentes das relações intersubjetivas, Saussure fez com que a linguística erguesse as velas em direção às rotas lineares da Modernidade.

Tais visões modernas de universo, sociedade, subjetividade e língua forjaram uma forma de pensamento que influenciou grande parte da humanidade. Visto que tal estrutura é fundante de todo um tempo, pensar fora da racionalidade mecanicista se torna uma tarefa difícil.

Portanto, para tentar escapar a tal racionalidade, talvez seja importante recorrermos a uma reflexão sobre a emergência da linguagem para que nesse retorno possamos encontrar argumentos ou questões para problematizar a língua e o mundo máquina.

### 2.3 A EMERGÊNCIA DA LINGUAGEM: OS CAMINHOS PERCORRIDOS DO REFLEXO ANALÓGICO ANIMAL À CONFLITUOSA CONSCIÊNCIA REFLEXIVO-DIALÓGICA HUMANA

Segundo Janson (2015), o marco zero do surgimento da linguagem humana é uma incerteza. Para o autor, haja vista que muitos mamíferos já usem o aparelho vocal na comunicação, seria provável que os precursores dos humanos também o fizessem<sup>15</sup>.

Com base em estudos arqueológicos de ferramentas e artes, Janson (Ibid.) lança a hipótese que o limite “mais recuado” para o surgimento da linguagem humana retome a dois milhões de anos atrás - quando o homem produziu os seus primeiros instrumentos de pedra.

Portanto, a evidência arqueológica sugere que nossos ancestrais usavam línguas com gramáticas complexas e amplos vocabulários, semelhantes aos atuais, há no mínimo 40 mil anos. Se quem produz ferramentas tem que ser capaz de falar, as línguas têm que ter existido por muito mais tempo, presumivelmente por volta de dois milhões de anos. Mas ninguém sabe ao certo se existe tal conexão entre as duas habilidades. (JANSON, 2015, p. 16)

As suposições de Janson a respeito da relação entre produzir ferramentas e a existência da linguagem se dão, pois, a produção de ferramentas exige técnica, e a técnica, por sua vez, exige algum tipo de interação.

Mas considerando as nossas características anatômicas e produções culturais, ele aponta a probabilidade de que a linguagem como então conhecemos tenha surgido entre 40 e 140 mil anos.

---

<sup>15</sup> Tal fala contrapõe Volochínov (2013) que apontava que as primeiras linguagens humanas eram provavelmente as *linguagens das mãos*. Ele afirmou que essas eram linguagens “simples, feitas de gestos e mímica” (p.137). Tal conceito de Volochínov sobre a gestualização, entretanto, não levava em conta que uma comunicação tão complexa quanto a fala oral poderia surgir a partir da gestualização. Estudos como o de Stokoe (1960) mostraram que as línguas de sinais podem ser tão complexas ou complexificáveis quanto qualquer língua oral. Ou seja, se o aparato neurológico estivesse nas condições para o desenvolvimento da linguagem, não há como afirmar que nenhuma língua de sinais foi simples, exceto em razão da não complexidade social das comunidades que as utilizavam. Desse modo, em qualquer sociedade que se tenha utilizado línguas de sinais ou línguas orais, estas só seriam mais ou menos simples devido ao campo reduzido para a produção de linguagem.

Mas mesmo que tivéssemos todo o aparato anatômico e neurológico que possuímos hoje, sem a linguagem não passaríamos de meros animais com uma percepção de mundo limitada à memória de nossa experiência sensorial.

Isso não significa, no entanto, dizer que não “pensávamos” antes de usarmos a linguagem. Tudo depende de como entendemos a palavra *pensamento*. Se o conceito de pensamento for entendido enquanto toda e qualquer atividade neurológica de reflexo aos estímulos do meio externo ao corpo, podemos dizer que toda ou a grande maioria das formas de vida pensa. Por meio de tal comportamento biológico reflexivo, nossas mentes produzem atividades relacionais com o meio.

Talvez tais atividades sejam o que Paivio (1979 apud Sternberg 2014) chamou de código analógico. Segundo esse autor, esses códigos analógicos “são uma forma de representação do conhecimento que preserva as principais características perceptivas de tudo o que estiver sendo representado para os estímulos físicos que observamos em nosso ambiente” (p. 230). É importante ressaltar aqui que, independentemente do que o autor compreenda pelo termo “representar”, para nós tal *representação* não é uma significação ou reflexão consciente, mas uma espécie de reflexo, que aqui chamaremos de *reflexo analógico*.

Por meio do reflexo analógico, nossa atividade sensorial nos “informa” por meio da experiência já vivida sobre como proceder diante do acontecimento. Mas tal pensamento ou processamento relacional/cognitivo não permite que os sujeitos tenham *consciência* de suas ações.

Mas o que seria a consciência? Volochínov, em um ensaio intitulado “Que é a linguagem?” (2013), nos convida a tentar compreendê-la por meio de um exercício fictício de esvaziamento da mente:

Ao fecharmos os olhos (...) a primeira coisa que captaremos em nós mesmos será uma espécie de fluxo de palavras, às vezes ligadas a frases definidas, mas na maior parte das vezes soltas numa dança ininterrupta de mudanças de pensamentos, de expressões habituais, de impressões gerais provocadas por objetos e por fenômenos da vida fundidos num único conjunto. (p.146)

Mas o que aconteceria se tentássemos tirar as palavras desse processo? Volochínov (Ibid.) prossegue dizendo que talvez apareçam representações musicais ou visuais que por sua vez sendo abandonadas deixariam as batidas do coração e o fluxo do sangue que ainda nos remeteriam às representações motoras (o trabalho dos músculos), e, por fim, se também as abandonássemos seríamos conduzidos *ao nada*. É isso que encontramos ao tentarmos retirar a linguagem e nossa experiência sensorial de nossas mentes - o vazio da total inconsciência.

Desse modo, ao final deste raciocínio, Volochínov (Ibid.) conclui que as vozes da *linguagem interior* são o principal componente de nossa consciência: “Se observarmos atentamente nosso interior veremos que, no fim das contas, nenhum ato de consciência pode ser sem ela [a linguagem interior]”. (IBID, p. 147 grifo nosso).

Portanto, a passagem do reflexo analógico para a emergência de nossa consciência depende totalmente da linguagem. Mas como a linguagem emergiu? Como nós partimos de animais vazios de consciência e chegamos a tal complexa condição reflexiva?

Já no período iluminista o filósofo Jean-Jacques Rousseau, em seu “Ensaio Sobre a Origem das Línguas”, de 1781 (2008), se debruçou sobre a temática da gênese da linguagem e duvidou da sua origem baseada nas “primeiras necessidades” subjetivas, ou seja, nas necessidades como fome e a sede.

Segundo o filósofo, não foram essas necessidades imediatas que serviram de gatilho para a linguagem, mas “as paixões”:

“Deve ter sido assim. Não se começou por raciocinar, mas por sentir. Pretende-se que os homens tenham inventado a palavra para expressar suas necessidades; essa opinião parece-me insustentável. (...)”



(...) Não foi a fome nem a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera que lhes arrancaram as primeiras vozes. Os frutos não fogem de nossas mãos, deles é possível alimentar-se sem falar; persegue-se em silêncio a presa que se quer comer: porém, para comover um jovem coração, para repelir um agressor injusto, a natureza dita acentos, gritos, lamentos.” (ROUSSEAU, 2008, p.103,104)

Rousseau, portanto, se amparou na hipótese que as relações afetivas tenham sido o dispositivo que disparou a linguagem humana. No entanto, para Rousseau, a linguagem não precede a consciência pois ela é “a expressão do pensamento” (IBID., p.97), ou seja, os pensamentos já preexistem como uma consciência latente e emergem enquanto expressão por meio da linguagem humana. Nesse sentido, a ideia que se faz do afeto já está latente e pronta para ser expressa.

No entanto compreendemos que os afetos são gerados a partir de processos bioquímico/cognitivos e não precisamos da consciência para que esses existam, por exemplo, um cão pode vir a atacar alguém que venha a agredir o seu dono. Ao observarmos tal cena podemos concluir que o cão possui *amor* pelo seu dono e por isso atacou. Sim, mas tal amor não existe enquanto *conceito* para o cão, somente para nós, pois por meio do conceito de amor em sua relação com todo o complexo de experiências interativas que compõem a nossa mente podemos refletir ideologicamente sobre *o que é* o amor;

Mas e a sensação? Também ela tem a necessidade da linguagem? Nossos sentimentos, o amor, o ódio, a felicidade, tem também essa necessidade de apoio da linguagem e sem ela não podem alcançar sua plenitude na consciência do homem? Responder essa pergunta não é difícil. Em realidade, até a tomada de consciência simples, difusa, de qualquer sensação, mesmo da fome, inclusive no caso de não haver qualquer expressão exterior, necessita de uma forma ideológica. (VOLOCHÍNOV 2013, p. 149)

Portanto, nós humanos, por meio da linguagem, temos consciência ideológica do amor que o cão tem pelo dono, mas o cão o pensa, ele simplesmente ama.

Tal linguagem enquanto expressão subjetiva de Rousseau é contraposta por Bakhtin/Volochínov (2010a), ao afirmar que essa não emerge como expressão do indivíduo, mas surge na de um *terreno interindividual*:

Os signos só podem aparecer em um *terreno interindividual*. Ainda assim, trata-se de um terreno que não pode ser chamado de “natural” no sentido usual da palavra: não basta colocar face a face dois *homo sapiens* quaisquer para que os signos se constituam. É fundamental que esses dois indivíduos estejam socialmente organizados, que formem um grupo (uma unidade social): só assim um sistema de signos pode constituir-se. A consciência individual não só nada pode explicar, mas, ao contrário, deve ela própria ser explicada a partir do meio ideológico e social. (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2010a, p. 35).

Desse modo, *a linguagem só pode ter surgido a partir de necessidades interativas resultantes de uma organização social e não apenas pela simples necessidade de se comunicar.*

Para refletirmos nessa questão do surgimento da linguagem por meio das necessidades sociais tomamos Ginzburg (2014). Nesse trabalho, o autor aborda a emergência, no século XIX, de uma episteme indiciária, que é percebida em metodologias de identificação de obras de arte e até mesmo deificada nas literaturas fantásticas como a de Arthur Conan Doyle. O autor demonstra que tal pensamento ou *episteme*, que passa a tomar força também nas ciências humanas, já existia por milênios na atividade dos caçadores. Segundo o autor, em tal atividade o homem foi vagarosamente desenvolvendo sua capacidade de *decifração*.

Por milênios o homem foi caçador. Durante inúmeras perseguições, ele aprendeu a reconstruir as formas e movimentos das presas invisíveis pelas pegadas na lama, ramos quebrados, bolotas de esterco, tufo de pêlos, plumas emaranhadas, odores estagnados. Aprendeu a farejar, registrar, interpretar e classificar pistas infinitesimais como fios de barba. Aprendeu a fazer operações mentais complexas com rapidez fulminante, no interior de

um denso bosque ou numa clareira cheia de ciladas. (GINZBURG, 2014, p. 151)

Tal exercício de farejar, observar, classificar, etc., movido pela necessidade da caça, fez com que o homem primitivo explorasse cada vez mais seus reflexos analógicos, ou seja, a sua capacidade relacional (cognitiva). A caça, no entanto, não era uma atividade solitária. Assim, em grupo, a interação entre os caçadores primitivos acabou por desenvolver uma tecnologia que levaria o pensamento relacional a um novo patamar. Tal tecnologia faria com que as pistas do “animal que passou” (Ibid.), seus rastros, se desprendessem de uma experiência única, percebida por um sujeito qualquer, passando a ter um *valor simbólico compartilhado*.

Portanto, enquanto a experiência única povoava nebulosamente a mente de um sujeito, o simbólico e a consciência eram inexistentes. Apenas no momento em que a experiência única é compartilhada por meio de uma ação como o gesto ou a vocalização para então produzir um *sentido*, o fluxo linguageiro emerge, e com ele nasce também uma característica importante da consciência humana - o *sentido simbólico*.

Nesse sentido a consciência complexifica a sua arquitetura por meio do alcance de um novo patamar, onde as gesticulações e vocalizações constituem os primeiros sentidos, mas os sujeitos ainda não haviam explorado o potencial metafórico da linguagem ao ponto de constituírem relações de sentido muito complexas. No entanto, foi apenas com o desenvolvimento das relações sociais e o movimento de tal linguagem ainda simplória que as sociedades de caçadores e coletores passaram a desenvolver novas tecnologias que permitiriam o abandono do nomadismo para estabelecimento de sociedades sedentárias - a invenção da cultura pecuária e agrícola.

Enquanto a caça e a coleta dependiam das estações do ano e das migrações de animais, os povos não podiam permanecer em um mesmo lugar. As atividades culturais econômicas da pecuária e agrícola então permitiram tal permanência. Tais

atividades evidenciaram uma complexificação das relações humanas e, conseqüentemente, da linguagem.

Os gestos, vocalizações e outras formas de linguagem que surgiam em tais sociedades provocavam movimentos naquela consciência humana ainda germinante. Volochínov (2013) afirma que nesse movimento de complexificação outra atividade econômica provocaria a emergência de um novo campo para a consciência - *tratava-se do rito mágico*.

Segundo o autor, o rito mágico surge como parte da economia, pois o êxito das atividades produtivas coletivas dependia desses rituais. Nos ritos mágicos, elementos do cotidiano da atividade humana foram absorvidos para um plano metafórico transcendental, ou seja, as plantas, os animais, as pedras, as ferramentas e etc. passaram para um campo valorativo distinto (o da divindade). Segundo Volochínov (Ibid), durante um estado chamado por ele de *totêmico*, os animais e vegetais passam a ser divinizados, e também em um outro momento, chamado de estado *cósmico*, os ciclos e fenômenos celestiais também passam a ter valor divino. Tal processo de divinização das palavras, antes referenciadas apenas nas relações cotidianas diretas, provocou a emergência da palavra *polissignificante* (p.138).

O surgimento da palavra polissignificante é a evidência de que a metáfora, que já existia desde o surgimento da linguagem - pois a linguagem é metáfora – passava a *assumir espaço na consciência dos sujeitos*, ou seja, os sujeitos passam *perceber* o potencial relacional da linguagem e a deliberadamente conduzi-lo a um nível mais complexo.

Nesse novo contexto, a consciência transforma novamente sua arquitetura para um patamar, onde a linguagem passa a se movimentar por campos distintos, podendo agora provocar sentidos abstratos muito mais complexos e mais distantes da vida imediata.

No entanto, para Volochínov (ibid) a forma com que a linguagem e a consciência humana vão se complexificar ainda mais vai acontecer em um terceiro momento, com

a emergência do *plano ideológico*. Tal plano só seria possível com as condições apontadas abaixo pelo autor:

No entanto, esses complexos fônicos não poderiam se transformar numa linguagem, se com as novas etapas do desenvolvimento da atividade econômica não houvesse aparecido um novo fenômeno que decidiu a sorte da linguagem humana: o processo de *entrecruzamento linguístico*. (VOLOCHÍNOV 2013, p. 139)

Esse entrecruzamento linguístico (ou translanguagem) é um processo que, para Volochínov, dependerá do encontro ou conflito de linguagens. Segundo o autor, a linguagem em sua dimensão ideológica não emergiu de um grupo isolado, mas de grupos externos (tribos, nações) e de divisões internas (clãs e classes).

O encontro desses grupos foi muito importante para um entrecruzamento de elementos linguísticos distintos que resultou em um enriquecimento lexical. Ou seja, contextos outrora isolados agora eram compartilhados por meio de símbolos. E ainda, o mais importante! Tais encontros provocaram conflitos entre linguagens e modos de se compreender a realidade. Foi somente por meio de tais conflitos que foi possível o surgimento da atual *consciência discursiva e ideológica*.

Com o tempo, os símbolos começaram a se embrenhar por meio de fluxos translanguageiros em articulações cada vez mais complexas que viralizaram pelos os grupos sociais. Logo, valores, crenças e tudo o que era produzido pelo humano passou a se impregnar nas interações formando a atual “vida humana”. Laço a laço, os discursos se conectavam e se confrontavam formando um enorme complexo de choques e convergências.

Por meio desse complexo translanguageiro, um interlocutor, ao evocar uma palavra, evocava também a possibilidade de convergência ou conflito com qualquer outra ideia humana. Dessa forma, é verossímil a afirmação de Gatti (2016) ao pontuar que “[...] um texto não é jamais um simples texto, mas antes um momento de um sistema de

discursos em interação” (p. 61). Podemos chamar esse imenso complexo de “rede dialógica”:

Numa rede dialógica, as possibilidades de posicionamentos políticos dos elementos em interação dependerão das possibilidades de sua articulação. A articulação é uma prática que expõe e liga um conjunto de elementos (que podem ser enunciações ou discursos, por exemplo), cujas identidades historicamente mutáveis são transformadas no processo de sua articulação. Esses discursos não são, portanto, vistos como instâncias fechadas e delimitadas; sua abertura é essencial para o processo de articulação. As articulações podem ocorrer não apenas entre signos e discursos como também entre linhas de pensamento, posições políticas e tendências culturais. (GATTI, 2016, p. 61)

Essa abertura da “palavra” possibilita o seu uso para interesses totalmente antagônicos. A palavra se tornaria, portanto, um instrumento de batalha, e as múltiplas possibilidades de articulações seriam evocadas de acordo com a formação e os interesses dos interlocutores.

As Palavras, nesse sentido, funcionam como agente e memória social, pois uma mesma palavra figura em contextos diversamente orientados. E, já que, por sua ubiquidade, se banham em todos os ambientes sociais, as palavras são tecidas por uma multidão de fios ideológicos, contraditórios entre si, pois freqüentaram e se constituíram em todos os campos das relações e dos conflitos sociais. Dentro das palavras, em uma sociedade de classes, se dá discursivamente a luta de classes. O signo verbal não pode ter um único sentido, mas possuem acentos ideológicos que seguem tendências diferentes, pois nunca consegue eliminar totalmente outras correntes ideológicas de dentro de si. (MIOTELLO 2005, p. 172)

A palavra se torna, portanto, uma arena de batalha ideológica, onde as consciências no seu uso se transformam por meio de um constante movimento de conflito de pontos de vista sobre a vida. E é por meio desta palavra em seu aspecto conflituoso que as consciências ideológicas podem abrir possibilidades de construir riquíssimas vidas translinguageiras.

A seguir buscaremos discutir sobre a escrita. Onde a palavra passa a se tornar registros que ultrapassam a eventicidade da comunicação. Tal ferramenta

transformou as consciências e as sociedades humanas, garantindo a união e (por outro lado) o controle por/de muitos povos.

## 2.4 A EMERGÊNCIA DA ESCRITA: A TENTATIVA DE DOMINAR A ARENA IDEOLÓGICA

No processo de complexificação social que provocou a emergência da linguagem e da consciência humana, os conflitos ideológicos e as necessidades econômicas favoreceram o desenvolvimento de uma variada gama de tecnologias<sup>16</sup> de comunicação.

Na “História Concisa da Escrita”, Higounet (2003) nos aponta algumas dessas tecnologias em um rápido *tour* pelos processos históricos que levaram, enfim, ao desenvolvimento da escrita.

[...] A disposição e o envio de objetos, grãos, tochas, penas ou flechas também se tornaram meios de expressão simbólica e o são até hoje na Malásia ou na África Central. A utilização de cordinhas com nós e de bastões com entalhes para o cálculo, [...]. Os *quipus* dos incas do Peru eram cordinhas com fios de cores diferentes e nós que serviam para fazer contas. Todas as civilizações primitivas, da Escandinávia antiga até a Austrália, também utilizaram os bastões entalhados como mensagens ou como meio mnemotécnico. (HIGOUNET 2003, p. 11,12)

Mas, segundo esse o autor, de todas as tecnologias inventadas, nenhuma foi tão aceita e aprimorada quanto a escrita. Higounet (Ibid) aponta que os registros escritos mais antigos existentes remontam aos primeiros conjuntos institucionais - as cidades. Foi na Mesopotâmia do terceiro milênio antes de Cristo, conhecida como o berço das cidades, que a escrita começou a se desenvolver. Os sumérios desenvolveram um sistema de registro em tábuas de argila conhecido como “escrita cuneiforme”. Essa

---

<sup>16</sup> Como tecnologia, nos referimos a toda e qualquer invenção humana.

era uma escrita analítica “escrita de palavras” ou de ideogramas. Uma forma de escrita que envolvia a combinação de símbolos que representavam palavras.

Higounet (Ibid.) aponta ainda que a escrita suméria foi mais tarde “emprestada” pelos Acádios (outro povo mesopotâmico) gerando a escrita sumério-acádica. Essa escrita, apesar de muito difícil, passou a se espalhar por todo o mundo oriental antigo, pois foi usada como língua diplomática internacional por mais de mil anos pelos impérios babilônico e assírio. Além desta, o autor aponta que outras escritas não alfabéticas existiram pelo mundo. Dentre as quais estão a escrita chinesa, egípcia, hitita, cretense, proto-indiana, pré-colombianas, cipriota e persepolitana.

Higounet (Ibid) destaca que é costume separar a escrita nas categorias fundamentais, analíticas, silábicas e fonéticas - partindo do ideograma (a imagem) para a letra. No entanto, ele nos acautela que as linguagens escritas na antiguidade não possuíam características apenas ideogramáticas, mas os ideogramas coexistiam com elementos silábicos e fonéticos. Desse modo, podemos compreender que a escrita não evoluiu de forma linear a partir do ideograma para o alfabeto, mas múltiplas formas de expressão escrita conviveram em um mesmo espaço ou época.

As escritas alfabéticas surgiram em uma tentativa de dominar os sentidos da palavra de forma mais aprimorada - pela sua forma vocalizada. Os primeiros registros escritos surgiram na antiguidade em comunidades semíticas entre o Mar Vermelho e o Mediterrâneo. A princípio havia apenas registros das consoantes, as vogais só receberam maior atenção pelos gregos, que tiveram seu alfabeto criado a partir de um empréstimo dos fenícios no século VIII a.C. aproximadamente (Higounet, Ibid.).

Compreendemos que a grande aceitação e desenvolvimento da escrita - especialmente a alfabética - em relação às demais linguagens não imediatas se dá por pelo menos por dois motivos: a sua eficiência em criar o que conceituo por *interlocuções latentes* e o estabelecimento do relativo controle institucional organizado pelas classes autoritárias.

Com relação ao primeiro motivo, podemos dizer que a escrita passou a preservar pontos de interlocuções latentes por meio da presença do registro pelos territórios



sociais. Tal processo se tornou relevante para a organização de grandes comunidades, pois a preservação do registro escrito garantiria que a palavra outrora falada no imediatismo, passasse a povoar os espaços (campos) sociais, permanecendo por vezes inertes na frieza do registro e sendo reativadas sempre que a necessidade de interação com essas fosse necessária.

Podemos compreender tal importância social da escrita para sociedades complexas analisando povos que não se apropriaram dessa modalidade de linguagem. Em sociedades que não possuem escrita, o apagamento de palavras e, conseqüentemente, de possibilidades interativas é constante. Por exemplo, Janson (2015) fala sobre tal característica nas línguas *Khoisan*, faladas por povos do deserto do Kalahari e entorno. Tais povos permanecem com a mesma organização e práticas econômicas (caçadores e coletores) de seus ancestrais, que viveram há milhares de anos. Haja vista que tais povos conseguem sobreviver sem a escrita, a necessidade de registro não adquiriu relevância social.

Desse modo, segundo o autor, por não possuírem registro escrito, as línguas desses povos possuem um vocabulário limitado que frequentemente se perde:

Há mais de uma razão para que encontremos menos palavras e expressões nas línguas Khoisan do que em português e outras línguas europeias: elas não têm escrita. Por esse motivo, a língua, incluindo todas as palavras, é transferida de uma geração para a seguinte somente na medida em que as crianças aprendem a compreendê-la e a falá-la. Isso pode ser de grande importância, sobretudo para uma língua usada por relativamente pouca gente. Uma palavra que denote algo que não vem à tona frequentemente na conversação pode permanecer desconhecida para alguns. Se não houver mais do que alguns milhares ou mesmo algumas centenas de falantes, pode haver o risco considerável de que uma palavra incomum jamais seja passada adiante e, neste caso, fique irrecuperavelmente perdida. Quando alguém precisar falar desse assunto novamente, será necessário usar um circunlóquio de algum tipo ou inventar uma palavra nova. (JANSON, 2015, p.25)

Podemos observar com esse exemplo como a falta do registro provoca o constante apagamento de palavras, e portanto, de possibilidades de interação social. A escrita, portanto, garante a ressurreição da palavra e de possibilidades de interação por meio dela após a sua morte no imediatismo da comunicação (Higounet, 2003).

Desse modo, a linguagem escrita permitiu a preservação e repetição da palavra, o que favoreceu à ampliação e o desenvolvimento relativamente estável do *horizonte cognoscitivo* (Volochínov, 2013) dos grupos humanos. A ampliação de tal horizonte, por sua vez, provocou uma imensa complexificação do território socioideológico, e abriu possibilidade para uma complexificação ainda mais profunda das consciências humanas:

“A conquista humana do domínio da técnica da escrita alarga incomensuravelmente, no tempo e no espaço, os horizontes de nossas possibilidades interativas, e por isso mesmo da constituição de nossas consciências.” (GERALDI 2015, p.129)

Além disso, a complexificação do horizonte cognoscitivo passou a provocar a relativa estabilização de sentidos e valores sociais, pois a forma escrita estava garantindo possibilidade de repetição da palavra. E como afirma Volochínov (2013), “Somente se esse signo se torna *constante* poderá entrar no horizonte cognoscitivo de um grupo humano, tornar-se-á necessário e se converterá num valor social” (p. 143). A linguagem escrita, portanto, teve um papel crucial na ampliação e estabilização de controle de tal horizonte cognoscitivo, o que por sua vez permitiu relativa estabilização dos sentidos nas sociedades mais complexas - cidades, nações, impérios.

O segundo ponto que favoreceu o desenvolvimento da escrita está relacionado ao modo como as cidades se desenvolveram. Nas primeiras cidades, a escrita foi relevante para o estabelecimento da *autoridade institucional* (Coulmas,2008).

(...) a escritura erigiu-se historicamente como o espaço da ordem e do limite dos sentidos. Tal uso da técnica da escrita pretendeu estancar a fluidez da palavra; entorpecer-lhe os poderes; impedir toda futura desordem pela fixação dos significantes e seus significados; definir, orientar e projetar as realizações humanas, enfim reger a mutante vida dos homens e seus signos. (GERALDI, 2015, p. 130)

Nas primeiras cidades, era de interesse das classes econômica e culturalmente mais fortes controlar os conflitos ideológicos naturais das relações entre grupos. Por isso, tais classes autoritárias criaram um sistema institucional.

A sociedade só pode ser assim construída, sob um império de uma separação radical, a partir de uma estrutura de exclusão. Somente o exercício do poder, reservando a uma minoria estrita o acesso ao mundo da escrita, permitiu a façanha da seleção, da distribuição e do controle do discurso escrito, produzindo um mundo separado, amuralhado, impenetrável para o não convidado. E de dentro desses muros, uma função outra agrega-se a escrita, como se lhe fosse própria e não atribuída pelo poder que emana de seus privilegiados construtores e constritores: submeter a oralidade à sua ordem, função jurídica por excelência, capaz de dizer o certo e o errado, ditar a gramática da expressão, reger os processos de negociações de sentidos e orientar, através de suas mensagens uníssonas e uniformes, os bons caminhos a serem trilhados. (GERALDI 2015, p. 130)

Em seu texto intitulado “Aparelhos Ideológicos de Estado”, Althusser (1989) desenvolve um trabalho baseado nas ideias de Karl Marx a respeito do funcionamento do Estado. Segundo o autor, Marx explica a manutenção do Estado pela via dos *Aparelhos de Estado* (AE).

(...) podemos dizer que os clássicos do marxismo afirmaram que : 1) o Estado é o aparelho repressivo do Estado; 2) deve-se distinguir o poder de estado do aparelho de Estado; 3) o objetivo da luta de classes diz respeito ao poder de estado e conseqüentemente à utilização do aparelho de Estado pelas classes ( ou alianças de classes ou frações de classes) que detêm o poder de Estado em função de seus objetivos de classe e 4) o proletariado deve tomar o poder do Estado para destruir o aparelho burguês existente, substituí-lo em uma primeira etapa por um aparelho de estado completamente diferente, proletário, e elaborar nas etapas posteriores um processo radical, o da destruição do Estado (fim do poder do Estado e de todo aparelho de Estado) (ALTHUSSER, 1989, p.66)

Mas o que são os aparelhos de estado em Marx? Segundo Althusser “Esses são o governo, a administração, o exército, a polícia, os tribunais, as prisões, etc.” (ibid, p.67). No entanto, Althusser (Ibid.) percebe que os Aparelhos de Estado de Marx (denominados por Althusser como *aparelho repressivo de estado*) funcionam,

sobretudo, por meio da violência, e que a questão ideológica era mais pertinente em outras instituições.

Althusser logo compreendeu que essa era uma limitação na teoria do Estado de Marx e sugeriu ampliações:

Para fazer avançar a teoria do Estado é indispensável ter em conta não somente a distinção entre *poder de Estado e aparelho de Estado*, mas também outra realidade que se manifesta junto ao aparelho (repressivo) do Estado, mas que não se confunde com ele. Chamaremos esta realidade pelo seu conceito; os *aparelhos ideológicos de Estado* (IBID, p.67).

Para Althusser os aparelhos ideológicos de estado compreendem os aparelhos que funcionam prioritariamente pela ideologia, isso não significa que os aparelhos repressivos não funcionem também pela via ideológica, “*não existe aparelho puramente repressivo*” – afirma Althusser (ibid, p.68). Dentre os aparelhos ideológicos de Estado o autor inclui:

AIE religiosos (o sistema das diferentes Igrejas)

AIE escolar (o sistema das diferentes “escolas” públicas e privadas)

AIE familiar

AIE jurídico

AIE político (o sistema político, os diferentes Partidos)

AIE sindical

AIE de informação (a imprensa, o rádio, a televisão, etc. (ALTHUSSER 1989, P.68)

É nesse ponto que a linguagem entra, porque, para além do controle pela violência física, classes autoritárias presentes no Estado se voltam à gerência ideológica da população usando a linguagem como ferramenta, pois é necessário que as vozes autoritárias de tais classes que buscam a supremacia do Estado não se estabeleçam

apenas pelo controle do corpo dos sujeitos, mas que esses subjetivem o modo como se compreendem em seu jogo.

Nesse sentido, a garantia da presença da palavra escrita nas instituições que têm por objetivo gerenciar as subjetividades passa a se tornar uma estratégia crucial para as classes autoritárias, pois poderá servir como canal de transmissão e manutenção do discurso autoritário pela sociedade.

Desse modo, é possível explicar por que Coulmas (2008) afirma que a cidade e a escrita não surgiram ao mesmo tempo por acaso. A escrita foi apropriada pelas instituições sociais que a usaram para o controle das ideias/discursos que circulam socialmente. Ou seja, a escrita era um imenso aliado no processo de refração discursiva citado no início deste trabalho:

Suponho que em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada, e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 2013, p. 8,9)

Embora a compreensão de discurso foucaultiana não compreenda apenas a palavra, o autor revela que algumas estratégias de inibição da produção discursivas estão relacionadas diretamente ao controle do que se diz.

Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de *exclusão*. O mais evidente, o mais familiar também, é a *interdição*. Sabe-se que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. (FOUCAULT, 2013, p.9)

Foucault nos mostra aqui alguns procedimentos estabelecidos em sociedade que são muito comuns no âmbito institucional. A *exclusão* ou a *interdição* do que pode ou do que não pode ser dito.

Portanto, percebemos até então que a linguagem emerge como *uma necessidade surgida a partir do desenvolvimento social e econômico dos corpos sociais* e não como uma simples necessidade de comunicação, e nesse processo *o conflito entre grupos (internos e externos de um povo) e linguagens diferentes favorecem o conflito de pontos de vista sobre o mundo dando origem às ideologias*. E numa tentativa de estabelecimento do controle ideológico *as classes dominantes das cidades-estado criaram um sistema institucional que controla a multiplicidade ideológica que o compõe por meio da repressão física e sobretudo por meio da rarefação discursivo ideológica possibilitada principalmente pela linguagem em sua forma escrita*.

Até então podemos perceber por meio dessa reflexão que percorreu a emergência da linguagem/consciência passando para a linguagem escrita e finalizando em seu uso como ferramenta de estabelecimento do controle ideológico das consciências pelos grupos autoritários *que há uma conexão indissolúvel entre linguagem, consciência e sociedade*. Tal compreensão nos ajudará a problematizar a língua máquina, que se sustenta por meio do isolamento de tais conceitos.

## 2.5 PROBLEMATIZANDO A LÍNGUA MÁQUINA

A partir de tal reflexão, a língua máquina saussuriana, enquanto “sistema independente de signos”, pode ser questionada.

Por meio da escrita, a palavra se deslocou das conflituosas interações imediatas onde os embates de pontos de vista se davam por meio de interlocuções de corpo presente para um tipo de interação em que um dos interlocutores passa a ser acobertado pelo registro.

Segundo Coulmas (2008), a escrita possibilitou a criação de uma autoria abstrata que é muito importante para a funcionalidade do controle social por meio do institucional articulado pelas classes autoritárias. Em outras palavras, a escrita permitiu o acobertamento da autoria e de seus interesses.

Tal possibilidade de esconder o enunciador, seu local de enunciação, seu ponto de vista sobre a vida e seus interesses mascarou tais em uma dada *objetividade* da vida,

ou seja, as leis, códigos morais, princípios sagrados, etc. outrora enunciados a partir da carne viva, agora povoavam a pedra, a madeira, o rolo de papiro ou a placa de argila que pouco diziam sobre os interesses subjetivos de classes de suas autorias, mas ditavam a natureza de como as coisas são e como elas devem ser.

A teoria saussuriana favorecia esse tipo de compreensão de linguagem falsamente neutra e sem participação subjetiva em seus conteúdos, ou seja, ela se prestava à disciplinarização da sociedade pelas classes autoritárias, por exemplo, o signo linguístico - um dos pilares da arquitetura teórica saussuriana e componente primordial do seu objeto, a Língua, é descrito pelo teórico como um objeto de conteúdo objetivo e neutro.

Em Saussure (1981), o signo linguístico consiste em duas faces - o significante e o significado. O significante, é a “imagem acústica”, a “impressão psíquica”, ou seja, aquilo que a nossa mente percebe como representação de um conceito - que é o significado. Para o autor, significante e significado (imagem acústica e conceito) são inseparáveis e estáveis sendo que suas mudanças não podem de forma alguma serem provocadas pela vontade arbitrária do sujeito, ou seja, são independentes da subjetividade.

Bakhtin/Volochínov (2010a) por outro lado, buscou, por meio da compreensão de linguagem que apresentamos até então, problematizar a noção saussuriana ao afirmar que o signo não possui um significado imanente, mas que os *significados* só podem surgir a partir da interação entre sujeitos.

Para esse autor, o signo é constituidor de realidade(s). Esse “não existe apenas como parte de uma realidade” (p.32), como se fosse um rótulo fechado dessa, mas “(...) também reflete e refrata uma outra (...) pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista específico, etc. ” (ibid.), ou seja, não é “(...) apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também um fragmento material dessa (...)” (p.33), pois constituem-nas por meio da linguagem ao invés de referenciá-las como espelhos de uma suposta realidade objetiva.

Portanto, tendo em vista que os sentidos/significados do signo dependerão dos pontos de vista constituídos por cada interlocutor - suas realidades -, tais pontos de vista ou

realidades colocarão os sujeitos em verdadeiros conflitos valorativos/ideológicos, sendo que sua forma material e suas possibilidades de sentidos funcionarão apenas como dispositivos provocadores da emergência de sentidos.

Desse modo, “A significação não está na palavra nem na alma do falante, assim como também não está na alma do interlocutor. Ela é o ‘efeito da interação do locutor e do receptor produzido através do material de um determinado complexo sonoro” (p.137). O signo só terá sentido como efeito da relação entre interlocutores, pois ele só irá produzir reações a partir do embate das valorações desses, ou seja, sua forma material e carga semiótica não podem se fechar sem que esse se ative como um dispositivo ou um *gatilho* que dispara os valores/posicionamentos ideológicos de sujeitos no momento da interação.

Pense, por exemplo, na polissignificância da palavra *ressurreição* e no seu uso a partir de posicionamentos ideológicos religiosos. Seu sentido pode ser expresso enquanto a alma imortal que deixa o corpo e que ressurge para a vida eterna nos céus, mas pode ser também o renascimento em corpo carnal de uma pessoa que viveu uma vida anterior nesta terra (reencarnação) ou até mesmo pode ser uma ressurreição do indivíduo carnal que outrora estava dormindo no sono da morte, além de muitas outras definições que seriam mediadas nas relações entre grupos pela palavra *ressurreição*.

Enfim, a palavra ou signo não pode possuir um significado neutro e *per se*, como afirma Saussure, pois *é o jogo articulado da interação/conflito de valores entre eu e o outro que conduz a palavra aos seus possíveis “sentidos”*. Ou seja, os sentidos do signo não são, como diria Saussure, frutos de um silencioso acordo, mas de um ruidoso conflito entre os sujeitos

No entanto, o fato de o signo não possuir sentido em si não inviabiliza a existência de estruturas ou regras sociais para a comunicação. Como disse Volochínov (2013), nós não construímos o enunciado da forma livre como um sujeito modela a argila e mármore:

Na verdade, o mármore, a argila ou as tintas que servem de material para escultores e pintores se diferencia substancialmente do material verbal.



O escultor pode, com efeito, dar ao mármore ou à argila qualquer forma, pode transformar as menores partículas à sua vontade, obedecendo somente à sua fantasia criadora ou a um projeto elaborado nos mínimos detalhes. A palavra, ao contrário, não possui essa maleabilidade ou condutividades exteriores. Não pode reduzi-la ou alargá-la, nem se pode atribuir arbitrariamente um significado absolutamente impróprio, imprevisto. (p.132)

O que queremos pontuar aqui, portanto, não é que não haja uma estrutura da linguagem. Uma língua é, na verdade, um conflituoso complexo de “línguas” com múltiplas regras e sentidos relativamente estáveis que emergem das relações entre grupos sociais.

Para tentarmos compreender tal concepção, precisamos entender que as línguas se desenvolvem por meio da interação entre os grupos sociais por um processo que Bakhtin (apud MORSON e EMERSON, 2008) chama de *srastát’sia*.

Morson e Emerson (2008) apontam que esse termo usado por Bakhtin em “O Discurso no Romance” é uma contração da palavra anastomose - “*anastomosar*”. A anastomose consiste no processo de formação de um complexo de canais que se dividem e se reencontram por meio de várias bifurcações. Por exemplo, as veias, artérias e nervos se desenvolvem por meio de um processo de anastomose.

Podemos comparar nosso comportamento linguístico ou languageiro como o comportamento das formigas que desenham trilhas e túneis para percorrermos pela superfície do solo ou pelo interior da terra. Cada palavra, frase, expressão, ou seja, cada mudança efetiva no jogo provocado por um sujeito qualquer consistirá em um novo caminho ou nova possibilidade de interação. Tais caminhos, por sua vez, poderão se dividir em novas bifurcações que poderão ser usadas de múltiplas maneiras e para diferentes objetivos.

Na interação humana o movimento de anastomose se inicia por meio de necessidades comuns que dão origem aos *campos da atividade humana* (BAKHTIN 2011, p. 261). Os campos da atividade humana são todos os campos de produção social, ideológica e de linguagem, ou seja, (religioso, jurídico, artístico, clínico, campos informais, etc.).

A existência de um campo só se justifica na medida em que os sujeitos participam deles, ou seja, na medida em que interagem produzindo não apenas um jargão específico, mas “[...] um complexo de experiências, avaliações, ideias e atitudes compartilhadas” (MORSON e EMERSON, 2008, p.157)

Nos processos de interação que acontecem a partir dos campos, quando um valor/forma enunciativa ganha relevância para a dinamização da resposta a determinada demanda do campo, ela passa a se repetir tornando-se assim parte do horizonte cognoscível social (Volochínov, 2013) Assim, a linguagem ganha as suas formas enunciativas *relativamente estáveis* - os gêneros do discurso (BAKHTIN, 2011).

Evidentemente, cada enunciado particular é individual, mas cada campo de utilização da língua elabora seus *tipos relativamente estáveis* de enunciados, os quais denominamos *gêneros do discurso*. (BAKHTIN, 2011, p. 262)

Tal relativa estabilização é muito importante para a criação de uma cultura comum ou familiar ao outro. Essa história ou memória do campo manifestada no já dito ou no relativamente estável é crucial para a interação, pois a concretização da interação não pode surgir do nada, mas só é possível em uma relação do *estável* conteúdo sentido e o *instável* ato concreto – o acontecimento (BAKHTIN, 2012). O *relativamente* estável, portanto, envolve um encontro da tradição e inovação que se manifesta no uso do termo *enunciado*.

Visto que os gêneros estão em contínuo fluxo dialógico, o enunciado em Bakhtin precisará compreender estabilização e fluxo em um mesmo processo, pois se definirmos um enunciado como uma forma isolada da enunciação concreta, cairemos novamente no formalismo separando a forma composicional do enunciado dos seus usos (enunciação).

Um enunciado bakhtiniano (*viskázivanie*), portanto, não possui conteúdo/sentido fora das visões conflitantes nos contextos de enunciação, por isso Bakhtin irá dizer que o

enunciado consistirá em *composição, estilo e tema*. Tais conceitos têm pouco a ver com estruturas ou conteúdos isolados, mas são constituídos a partir da interação dialógica em ação.

No ato interativo, o sujeito recorrerá às *formas composicionais* que vão abranger o todo tradicional da *materialidade* enunciativa. Esta interface do enunciado consiste nas tradições enunciativas, ou seja, o que já foi dito, repetido e relativamente estabilizado a partir do campo.

O sujeito também constituirá tal enunciado por meio do seu *estilo* próprio, tal estilo consiste em uma estruturação considerando todas as limitações e possibilidades percebidas pelo enunciadador em relação aos seus interlocutores idealizados.

Por fim, o sujeito está submetido ao tema que consiste na parte irrepitível do enunciado, onde os sujeitos precisam pensar em todas as questões relacionadas à situação única de interação para enunciar.

Portanto, o enunciado é apenas um elo das correntes discursivas, em que o irrepitível sempre se constitui a partir da *ressurreição* do que já foi dito, produzindo fluxos languageiros que nascem nos campos a atividade humana e vão deixando - de interação em interação - rastros, marcas e repetições, assim como um rio que vai desenhando e multiplicando seus cursos para constituir uma imensa *bacia hidrográfica*.

Nos campos da atividade humana, os gêneros do discurso, segundo Bakhtin (2011), podem ser divididos por dois grandes agrupamentos - os gêneros primários (mais simples e cotidianos) e os secundários (mais complexos e regulados):

Aqui é de especial importância atentar para a diferença essencial entre gêneros discursivos primários (simples) e secundários (complexos) – não se trata de uma diferença funcional. Os gêneros discursivos secundários (complexos – romances, dramas, pesquisas científicas de toda a espécie, os grandes gêneros publicísticos, etc.) surgem nas condições de um convívio cultural mais complexo e relativamente muito desenvolvido e organizado (predominantemente o escrito) – artístico, científico, sociopolítico, etc. (BAKHTIN, 2011, p.263)

Os gêneros primários são mais simples, cotidianos e menos restritivos e os secundários são frutos da complexificação social e tem uma profunda relação com a cultura escrita.

Por serem menos restritivos, os fluxos nos gêneros primários ocorrem de maneira mais fluida e por isso são mais difíceis de serem classificados ou definidos por suas estabilidades. Esses constituem, por exemplo, as conversas informais de bastidores, conversas entre familiares, amigos, etc.

Os gêneros secundários, por sua vez, ocorrem sobretudo nos campos do oficial e institucional. Por exemplo, a publicação de um artigo científico possui limitações bem definidas pela instituição academia; nesses espaços a produção enunciativa é limitada por uma imensa e complexa rede de restrições (vozes autoritárias) relacionadas ao discurso científico. As instituições religiosas, por sua vez, dependem da restrição para demarcar os seus territórios doutrinários e o enunciado que foge ao dogma é considerado restrito ou proibido. Por fim, nas instituições jurídicas, os gêneros são tão refratados pelas vozes autoritárias que essas formam quase uma língua própria, bloqueando o acesso à compreensão dos não iniciados.

Apesar de os gêneros secundários terem uma ligação com a cultura escrita, há gêneros secundários orais (palestras, seminários, discursos, etc.) e gêneros primários escritos (bate papos em redes sociais, aplicativos, etc.)

Um campo que considero interessante para pensar a formação e movimento discursivo dos gêneros são as redes sociais da internet onde apesar de boa parte das informações fluírem por meio da escrita, esses fluxos percorrem campos de forma intensificada e fluida entre perfis pessoais, grupos de família, de empresas, instituições religiosas e etc. Nessas redes as pessoas costumam formar grupos que se alinham em ideias e formam hábitos, criam expressões e até mesmo palavras específicas.

Por exemplo, em minhas aulas na graduação, costumo dar o exemplo das comunidades *gamers*, que tomam empréstimos linguísticos do inglês para falarem sobre jogos. Eles usam palavras como “upar” (empréstimo feito da palavra inglesa *up*

que significa “elevar”) quando querem se referir a um personagem virtual que ganhou experiência devido às suas ações no jogo ao ponto de aumentar seus atributos de habilidade. Também usam “nerfar” ou “bufar”, palavras que se relacionam ao termo em inglês *buff* e *nerf*, que, no jargão gamer inglês se referem ao ajuste feito pela empresa administradora do jogo de aumentar (buff) ou diminuir (nerf) a força ou habilidades de um personagem ou objeto do jogo com o intuito de equilibrar as partidas entre jogadores *on-line*.

Esse “hábito” ou “cultura” surgida dessas relações sociais são a forma como o campo “gamer” se constitui em linguagem enunciativa, ou seja, esse campo de linguagem surge por meio das produções enunciativas motivadas pela atividade ou ação comum humana - nesse caso, a prática dos jogos virtuais.

Mas os sujeitos na vida não se limitam a um campo ou gênero. Na verdade, desde que nascemos aprendemos a nos expressar a partir dos gêneros. E circulando por esses campos vamos assimilando “línguas”. Nesse ínterim, um sujeito pode circular por múltiplos campos no decorrer de suas vidas e ir constituindo sua(s) língua(s) e ideologia(s). Tais fluxos enunciativos de cada campo o atravessarão de maneira única.

Nesse processo, um sujeito pode participar de vários campos ao ir à igreja, participar de um julgamento, trabalhar em uma empresa e frequentar a universidade. Em cada um desses contextos, esse sujeito assimilará enunciados de forma única e produzirá seus discursos apresentando marcas de todos eles - será a sua identidade (ou suas identidades).

Outros sujeitos, por sua vez, participarão de outros contextos e produzirão discursos distintos. Mas, mesmo que dois sujeitos frequentem os mesmos campos, jamais os discursos serão os mesmos, pois uma série de questões contextuais e subjetivas provocarão uma assimilação única dos enunciados por cada sujeito.

Assim, podemos afirmar que carregamos em nosso íntimo um arcabouço enunciativo único que é fruto de cada experiência de interlocução vivida. Os enunciados que assimilamos podem ter sido assimilados por outras pessoas, mas nenhum sujeito assimila a mesma quantidade de enunciados, nos mesmos momentos da vida e

expressando a mesma atitude de resposta enquanto os assimila. Enfim, cada experiência dialógica daqueles que percorrem os campos da atividade humana resulta em subjetividades tão ímpares quanto as impressões digitais.

É a partir das interações entre os sujeitos socialmente organizados que esse complexo sistema se desenvolve por anastomose interligando e também e se alimentando dos enunciados produzidos a partir dos campos da atividade humana.

Nesse ínterim, as classes autoritárias por meio do sistema institucional extraem apenas alguns aspectos do enunciado para compor a sua língua máquina que se isola das demais.

Bakhtin (2010b) cita tais aspectos ao definir o “objeto” que a linguística conhece: “A linguística conhece, evidentemente, a forma composicional do ‘discurso dialógico’ e estuda as suas particularidades léxico-semânticas” (p.209). Ou seja, a linguística absorve exatamente o que as classes autoritárias precisam para refratar a forma e os sentidos segundo seus interesses - formas composicionais, incluindo o léxico com sentidos aprisionados nas formas semânticas.

Tais elementos são submetidos a crivos (ou peneiras) conforme as descritas em Bechara (2009)<sup>17</sup>, que são a base para o processo de rarefação enunciativa (Foucault, 2013).

Antes de dar continuidade, vamos fazer uma ressalva ao uso de Bechara (2009) - um gramático que parte de uma formação discursiva profundamente arraigada na Filologia e Linguística estruturalista. Não estamos de forma alguma concordando com as fundamentações de Bechara ao adotá-lo, pois em sua obra o autor sequer afirma que os conceitos que selecionamos são *crivos*, mas ele os define como “planos de estruturação” (p.42) - como se a estrutura fosse um fato ao invés de uma seleção.

Representamos, portanto, tais planos como crivos, pois enquanto o estruturalista os percebe como vias metodológicas para “identificar” a *estrutura*, nós compreendemos os mesmos processos enquanto formas de filtração ou rarefação das possibilidades de interação dialógica por meio da fundação de *uma estrutura*.

---

<sup>17</sup> Não inserimos aqui a fala e o tipo linguístico citados por Bechara (2009) pois ele os compreende como infra e supra sistêmicos.

Portanto, o primeiro crivo que apresentamos é o da *norma*:

A norma contém tudo o que na língua não é funcional, mas que é tradicional, comum e constante, ou, em outras palavras, tudo o que se diz “assim, e não de outra maneira”. É o plano de estruturação do saber idiomático que está mais próximo das realizações concretas. O sistema e a norma de uma língua funcional refletem a sua estrutura. (BECHARA 2009, p.37, 38)

O crivo da norma é onde se selecionam tradições valorativas de como se deve ou não se deve dizer. Apesar de socialmente existirem várias normas conflituosas, *a norma* precisa se estabelecer enquanto discurso frente às *múltiplas normas*, no sentido de que apenas uma tradição deve se estabelecer frente às múltiplas e conflituosas tradições que compõem um dado corpo social.

O segundo crivo é o *sistema*:

O sistema contém apenas as oposições funcionais, isto é, contém unicamente os traços distintivos necessários e indispensáveis para que uma unidade da língua (quer no plano da expressão, quer no plano do conteúdo) não se confunda com outra unidade. (BECHARA 2009, p. 38)

Tal sistema é um conjunto de lógicas que permitem a articulação da língua máquina, trata-se de sua lógica interna de funcionamento. O sistema é limitado tanto por sua lógica interna quanto pela norma, por exemplo, tanto o termo “valoração” quanto “valoramento” são passíveis de articulação sistêmica, mas a norma não permite que apenas a segunda se manifeste socialmente como a forma “correta”. Tal sistema também é extraído a partir dos múltiplos e conflituosos conjuntos de lógicas constituídos nos grupos sociais.

Na relação entre a norma e o sistema há também um processo de monovaloração dos sentidos que aqui chamaremos de *semantização*. Onde as possibilidades de produção de sentidos são limitadas por meio da concepção de *significado*.

Dessa maneira o sistema da língua funciona enquanto uma máquina de filtragem de normas, sistematizações e formas semânticas que são extraídos do complexo de anastomoses (gêneros de discursos) que atravessam os campos da atividade humana

substituindo a bela bacia hidrográfica por um complexo de canais sistêmicos que se propõem a conduzir a enunciação de forma controlada monologicamente por meio de dicionários gramáticas ou outras ferramentas usadas para o controle dos sentidos pelas máquinas institucionais.

Tal máquina de estruturalização funciona de maneira a consumir o que Bakhtin (2014) chamou de forças centrípetas ideológicas. “Estas forças são aquelas da *unificação e da centralização das ideologias verbais*” (p.81)

Ao centralizar os fluxos languageiros, as instituições formam uma “língua única” que tenta sobrepor o plurilinguismo ou heteroglossia social:

A categoria da linguagem única é uma expressão teórica dos processos históricos da unificação e da centralização linguística, das forças centrípetas da língua. A língua única não é dada, mas, em essência, estabelecida em cada momento da sua vida, ela se opõe ao discurso diversificado. Porém, simultaneamente ela é real enquanto força que supera o plurilinguismo, opondo-lhe certas barreiras, assegurando um certo maximum de compreensão mútua e centralizando-se na unidade real, embora relativa, da linguagem falada (habitual) e da linguagem literária “correta”. (BAKHTIN 2014, p.81)

A língua matriz, portanto, não é uma estrutura abstrata e neutra, mas se constitui em um sistema restritivo de normas, lógicas e sentidos autoritários que funcionam de maneira a combater o plurilinguismo social. Ou seja, é uma máquina projetada para apagar toda a diversidade dissolvendo-a em seu centro.

Tomamos a língua não como um sistema de regras de categorias gramaticais abstratas, mas como uma língua *ideologicamente saturada*, como uma concepção de mundo, e até como uma opinião concreta que garante um *maximum* de compreensão mútua, em todas as esferas da vida ideológica. Eis porque a língua única expressa as forças de união e de centralização concretas, ideológicas e verbais, que decorrem da relação indissolúvel com processos de centralização sócio-política e cultural. (BAKHTIN 2014, p.81)

No entanto, em contraponto às forças centrípetas que forçam a ideologia para um centro, Bakhtin afirma que há também forças centrífugas que atuam em constante oposição a tais e que partem da própria enunciação do indivíduo e do plurilinguismo social.



Cada enunciação concreta do sujeito do discurso constitui o ponto de aplicação seja das forças centrípetas, como das forças centrífugas. Os processos de centralização e descentralização, de unificação e desunificação cruzam-se nesta enunciação, e ela basta não apenas à língua, como sua encarnação discursiva individualizada, mas também ao plurilinguismo, tornando-se seu participante ativo. (BAKHTIN 2014, p.82).

Segundo Morson e Emerson (2008), a consciência no sentido Bakhtiniano também é um 'ambiente cheio de tensão' de forças centrípetas e centrífugas" (p.160). Ou seja, nossa consciência não é uma máquina de processamento de linguagem(ns). Mas um palco de constante embate de forças.

À medida que definimos novas palavras e formas sintáticas, não as despojamos dos sotaques e da direcionalidade com o fim de sistematizá-las. Afinal de contas, quando nós próprios as usarmos, faremos usos daqueles sotaques. As palavras e as formas existem em nós da mesma forma que existem no mundo social, não como "cadáveres nus", mas como "impulsos vivos", com memória e atividade. (MORSON & EMERSON 2008, p.161)

Assim, em nossa mente não há uma estrutura lógica interna que idealiza e organiza os enunciados como um processador computacional. Se assim fosse, a língua ideal seria possível. Mas, ao invés disso, até mesmo como denunciado pela força do plurilinguismo social presente em nosso *sotaque*, fazemos uso dos enunciados como "impulsos vivos" extraídos da vida enunciativa, não apenas como uma mimetização dessa, mas por meio de uma ressurreição das enunciações que passam a participar com *memória e atividade* no mundo social, tal *atividade* consiste em colocar em choque as forças centrífugas e centrípetas - plurilinguismo social e subjetivo x monolinguismo autoritário.

Mas como tal embate de forças acontece na mente do sujeito? Bakhtin/Volochínov nos ajudam a compreender.

Na realidade, toda palavra comporta *duas faces*. Ela é determinada tanto pelo fato que procede de alguém, como pelo fato *de* que se dirige *para* alguém. Ela constitui justamente *o produto da interação do locutor e do ouvinte*. Toda palavra serve de expressão em relação ao outro. (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2010a, p.117)

A natureza social ou inter/transindividual da palavra nos mostra que o pensar consciente por meio da linguagem considera duas faces - as de seus interlocutores. Visto que a palavra sempre precisará de endereçamento ou interação entre um eu e um outro para que ela signifique, não há como proposicionar mentalmente qualquer sentido que não seja por meio do exercício interativo, ou seja, visto que os sentidos da linguagem exteriorizada são constituídos na interação, o discurso interior (linguagem subjetiva) também não pode existir na mente (psique) de outra forma que não seja a de um diálogo.

Você já deve ter visto algum desenho animado ou filme onde a personagem interage com um anjinho e um diabinho antes de tomar uma atitude. Apesar de não funcionar por meio desse tosco dualismo, nós, ao entrarmos em contato com a palavra/conteúdo ideológico autoritário (vozes autoritárias), colocaremos imediatamente tal conteúdo em um diálogo com todas as “vozes” que nos formaram.

Tais vozes subjetivas são ecos de interação que tivemos durante toda a nossa vida pelos campos da atividade humana. Ao lidarmos com as vozes autoritárias, ecoam em nosso íntimo vozes de nossos pais, de padres, pastores, filósofos, amigos, livros, revistas, filmes, etc., e que agora nos compõem e conflitam com as vozes autoritárias. Todas essas vozes nos movem a tomar atitudes no mundo.

Em tal processo de compreensão, não há possibilidade de representar os valores autoritários como se esses tivessem algum conteúdo em si (apesar de esse ser justamente o efeito provocado por esses). Ao invés disso, nossa consciência projeta o conflito de vozes em um diálogo/conflito de *personas* valorativas, ou seja, para que a compreensão dialógica seja articulada, eu *invento* mentalmente uma relação entre um eu e um *outro* imaginário a partir do que penso o que sou e do que penso que esse outro é.

E de fato, a compreensão consciente se efetiva no embate dessas *personas* valorativas - mesmo em um diálogo de corpos presentes - pois o eu e o outro só o são na medida em que se deixam revelar, o eu e outro, portanto, são sempre construções discursivas/valorativas.

No processo de compreensão de tudo o que é outro, não percebo esse outro como uma representação da realidade, mas submeto o outro ao meu próprio campo valorativo.

Em sua interpretação habitualmente ingênuo-realista, a palavra “compreensão” gera equívocos. Não se trata, de maneira nenhuma, de uma representação exata e passiva, de uma duplicação do vivenciamento do outro indivíduo em mim (aliás, tal duplicação é impossível), mas da transferência do vivenciamento para um plano axiológico inteiramente distinto, para uma nova categoria de valorização e enformação. (BAKHTIN, 2011, p.94)

A compreensão, é, portanto, a submissão da experiência do outro ao meu campo valorativo (plano axiológico). Mesmo que tal experiência permaneça em um campo axiológicamente outro.

Todos vivenciamos interiores do outro indivíduo - sua alegria, seu sofrimento, seu desejo, suas aspirações e, finalmente, seu propósito semântico, ainda que nada disso se manifeste em nada exterior, se enuncie, se reflita em seu rosto, na expressão do seu olhar, mas seja apenas adivinhado, captado por mim (do contexto da vida) - são para mim encontrados *fora de* meu próprio mundo interior (mesmo que de certo modo eu experimente esses vivenciamentos, axiologicamente eles não me dizem respeito, não me são impostos como meus) fora do meu *eu-para-mim*; eles são *para mim na existência*, são momentos da existência axiológica do outro (BAKHTIN, 2011, p.93)

Desse modo, a palavra do interlocutor que enuncia de forma autoritária sob o véu institucional articulando sentidos de maneira a consumir a pluralidade em um centro monológico e monovalorativo pode encontrar a sua própria derrocada no plano subjetivo (carregado do plurilinguismo social), pois ainda que se submeta a um processo de compreensão supostamente passiva, qualquer imperativo sistematizante, deverá inevitavelmente ser submetido ao diálogo e conflito de valores que de forma alguma resultará numa reprodução do mesmo.

*A ação dos sujeitos frente às estruturas, portanto, é o ponto onde há potência de libertação, pois em sua ação consciente e ativa, tal sujeito pode se rebelar contra as forças centrípetas ao compreender que as vozes autoritárias se usam de uma linguagem supostamente neutra para apagar toda a forma de pluralidade em um*

*centro. Tal movimento, como demonstraremos, pode ocorrer no próprio uso rebelde da linguagem, e tem potência de transformar os sujeitos e o próprio funcionamento da máquina centrípeta.*

Agora que problematizamos a relação entre subjetividade e língua, vamos para a problematização entre subjetividade e identidades/identificações culturais.

## 2. 6 O SUJEITO INCONCLUSO EM SEUS PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO SOCIAL E SEUS CONFLITOS COM A IDENTIDADE CULTURAL MÁQUINA

A língua máquina não é a única metáfora que precisamos problematizar para pensarmos uma vida translinguageira. Não é por acaso que o cerne da teoria bakhtiniana se dá na confluência entre o eu e o outro por meio da palavra. Não há como pensar uma vida genuinamente translinguageira sem problematizar noções maquinadas de língua, subjetividade e identidade cultural (relação entre o eu e outro). Por isso, compreendemos que há também a necessidade de pensarmos a noção de *sujeito máquina*, para então refletirmos nas relações das subjetividades frente às identidades *culturais*.

Como apontado em tópicos anteriores, a filosofia que provocou a emergência do modo de pensar moderno constituiu um mundo máquina. E a concepção de sujeito não fugiu à regra. Como já mencionado, o sujeito cartesiano também se submeteu à lógica da máquina. Tal subjetividade emerge com sua mente (alma), precedida por sua capacidade de pensar (*cogito ergo sum*) - Um pensar sob princípios lógicos latentes ou presentes na natureza humana

Descartes postulou duas substâncias distintas - a substância espacial (matéria) e a substância pensante (mente). Ele refocalizou, assim, aquele grande dualismo entre a "mente" a "matéria" que tem afligido a Filosofia desde então. As coisas devem ser explicadas, ele acreditava, por uma redução aos seus elementos essenciais à quantidade mínima de elementos e, em última análise, aos seus elementos irreduzíveis. No centro da mente, ele colocou o sujeito individual, constituído por sua capacidade para raciocinar e pensar. "Cogito, ergo sum" era a palavra de ordem de Descartes: "Penso, logo existo" (ênfase minha). Desde então, esta concepção do sujeito racional, pensante e consciente, situado no centro do conhecimento, tem sido conhecida como o "sujeito cartesiano" (HALL, 2006, p. 27)

Tal razão fundada em uma lógica ensimesmada coloca também o sujeito enquanto centro do conhecimento, isolado e fechado em si mesmo. Sua mente funciona como um processador cuja atividade cognitiva independe das influências externas. Assim como um código binário, os princípios natos de um pensar humano universal isola tal sujeito pensante do mundo ao seu entorno.

Por outro lado, a concepção de sujeito que queremos pontuar aqui, é de um sujeito criativo que não replica mecanicamente o mundo assimilado por lógicas fechadas. Mas que, de forma relacional, usa os elementos do seu mundo simbólico para intervir e transformar a si, ao outro e ao seu mundo:

A relação entre o sujeito e o mundo se compreende como uma relação ativa: o homem intervém espontaneamente no curso dos fenômenos, estabelece relações novas e define novos modos de estruturação do real. Não se limita, pois, a observar e a assimilar, a estar disponível à "lição das coisas", mas a fazer dela o seu objeto mutável e adaptável da ação do sujeito. (FRANCHI, 2006, p.40)

Como visto anteriormente, não há possibilidade de os sujeitos compreenderem passivamente o mundo. Nos processos de relação dialógica entre as forças centrípetas e centrífugas que atuam na conflituosa consciência humana, o diálogo interno reformula o mundo e a si toda a vez que enuncia. Ou seja, cada julgamento, escolha, renúncia, etc., cada construção enunciativa que consiste na articulação do pensamento por meio da linguagem reformula o próprio pensamento do sujeito, e quando enunciada, reconstitui também as realidades em que esse participa. Ou seja, o sujeito, ao invés de possuir uma razão lógica e mecânica fundada em si mesma, rearticula tal razão a cada ato interativo único.

Assim, ao invés de pensarmos um sujeito de razão conclusa e fechada em sua lógica interna, defendemos um sujeito inconcluso, que está sempre reformulando a si e ao mundo em seu entorno:

Professar tal teoria do sujeito é aceitar que somos sempre inconclusos, de uma incompletude fundante e não casual. Que no processo de nos compreendermos a nós próprios apelamos para um conjunto aberto de categorias, diferentemente articuladas no processo de viver. Somos insolúveis (o que está longe de volúveis) no sentido de que não há um ponto rígido, duro, fornecedor de todas as explicações GERALDI (2010, p.32)

Nesse sentido, o sujeito está sempre por se acabar, é inconcluso e não pode ser definido por um conceito fechado, ou seja, tal sujeito não pode ser definido sob o signo da *identidade*.

O homem nunca coincide consigo mesmo. A ele não se pode identificar a forma de identidade: A é idêntico a A. No pensamento artístico de Dostoievsky, a autentica vida do indivíduo se realiza como que na confluência dessa divergência do homem consigo mesmo, no ponto material que pode ser espiado, definido e previsto “à revelia”, a despeito de sua vontade. A vida autêntica do indivíduo só é acessível a um enfoque dialógico diante do qual ele responde por si mesmo e se revela livremente. (BAKHTIN, 2010b, p.67).

O sujeito em sua inconclusibilidade não pode ser submetido a um paralelismo lógico “A é idêntico a A”, pois não há como equipará-lo ou defini-lo sobre uma categoria fechada. Qualquer fechamento se dará apenas na medida em que ele responde sobre si e se revela livremente, ou seja, qualquer definição provisória se dará apenas *olho a olho* sem que haja qualquer concepção pré concebida sobre o sujeito. Desse modo, torna-se inviável pensar a identidade cultural enquanto algo que define o sujeito de forma apriorística.

No entanto, desde sua emergência, as identidades culturais vêm se constituindo enquanto um conjunto de costumes e práticas que definem e hierarquizam corpos sociais de sujeitos também definidos. Segundo Santos (2006), a cultura é um conceito que emerge no período de expansão marítima do século XVI para definir, separar e hierarquizar os costumes do europeu em relação ao restante do mundo e ainda permanece enquanto marca que essencializa o sujeito.

Tal concepção de identidade cultural determinista e hierarquizante tomou ainda mais força com a emergência dos Estados-Nação onde costumes, hábitos, línguas, bandeiras e hinos (Maher, 2014) passaram a compor elos comuns para a constituição das bases das identidades nacionais.

Assim as identidades culturais em seu sentido estanque, ou seja, as identidades enquanto marcas do sujeito por meio de características que o enquadram enquanto parte de um povo, são na verdade, invenções, ou discursos que prendem um sujeito a determinados territórios imaginados. Não havendo, assim, identidade enquanto igualdade.

Batizamos como “Princípio de identidade” a igualdade cartesiana:  $A = A$ . E talvez tenhamos confundido a identidade com a igualdade. A igualdade se define racionalmente e inexistente na prática. A identidade é volitiva, contém intenção, está longe da abstração matemática. Apesar do logro das palavras, a identidade não tem a ver com o idêntico, com a repetição, com o espelho. O espelho, já ensinou Guimarães Rosa, são muitos. A identificação é produto de aproximações, e a identidade está sempre em construção nessas aproximações. Não se fixa, vai se fazendo. Por isso é múltipla. (GERALDI 2015, p. 164)

Tal concepção de identidade enquanto aproximação ou identificação com o outro e com o discurso comunga com Hall (2006) que aponta a identidade não enquanto uma marca genética ou essencial do sujeito, mas como *um processo*:

(...), a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre alguma unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”. (HALL, 2006, p. 38)

Nessa concepção, a identidade não é um definidor que se sobrepõe ao sujeito, ou seja, não é um molde que possa defini-lo fora de sua carne, mas um processo que envolve e une sujeitos e discursos:

Assim, em vez de falar de identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas que *uma falta* de inteireza que é “preenchida” a partir do nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros*. (HALL, 2006, p.39)

Desse modo, o processo de *identificação* é uma assunção na qual o sujeito se preenche, pois esse se envolve ao ponto de desejar assumir tal posição que, em seu

imaginário, o completa. E assim, os sujeitos abertos e em contínua constituição se assumem enquanto parte de um grupo (ou grupos) culturalmente imaginado(s) ou inventado(s).

Segundo Hall (Ibid.), as identidades constituídas na modernidade sofreram mudanças pela globalização, ou seja, o mundo conectado e distâncias encurtadas forçaram encontros por meio do comércio, das imigrações e da tecnologia que, por sua vez, começaram a interferir nas fronteiras identitárias delineadas pelos estados-nação.

A questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada "crise de identidade" é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (HALL 2006, p. 7)

Nesse sentido as identidades nacionais inventadas para cercar ideologicamente aqueles que já estão cercados por fronteiras físicas políticas entram em uma crise que passa a provocar sua dissolução, resistência ou hibridismo.

Apesar de apresentarmos as identidades culturais modernas enquanto discursos autoritários deterministas que não correspondem a noções abertas de sujeitos, as identidades, enquanto representações, não podem ser demonizadas pois nem sempre o discurso sobre as representações culturais envolve homogeneizar e hierarquizar.

Por exemplo: percebemos que os sujeitos sentem necessidade de se unirem por diversas razões como receber afeto, se defenderem de estigmas sociais ou para sobreviverem à uma infinidade de outros riscos que este mundo oferece. Muitas vezes tal união se estabelece por meio dessa tal atribuição de um conjunto de pertencimentos (mitologia própria, língua própria, artefatos próprios, espaço próprio, etc.) que inventam a origem e essência do grupo. Tais origem e essência nada mais são do que invenções/comunhões humanas - são valores. Mas são justamente esses valores que fortalecem as relações desses grupos.



Portanto, se um valor como a afirmação de pertencimento a um povo atravessa questões tão profundas como a afetividade, a resistência e a sobrevivência, sua defesa se torna totalmente relevante.

Desse modo, apesar de não pensarmos a identidade enquanto essência, mas como um processo interativo, vamos tentar refletir sobre a questão da cultura que envolve os grupos sociais, colocando tais sob uma concepção que convida os sujeitos a não apenas se entenderem enquanto pertencentes a tais grupos, mas a serem responsáveis pela forma como o corpo social interage, transformando o próprio grupo e os grupos com os quais este se relaciona. O que faremos é uma apropriação ou releitura do conceito bakhtiniano de *autoria* a partir das interações sociais.

## 2.7 OS CORPOS SOCIAIS ENQUANTO AUTORIAS SOCIAIS

Um povo é um autor. Com essa afirmação, queremos dizer que os sujeitos que integram corpos sociais, ao se identificarem sob a bandeira de um povo, assumem o papel de autoria de tal bandeira, pois o que são as marcas deixadas pelas identidades culturais senão uma obra viva constituída por várias gerações e transformada em suas relações internas e externas?

A noção de autor que defendemos aqui é a Bakhtiniana. Um autor que assume uma postura ética frente aos seus interlocutores. É claro que Bakhtin não pensou a autoria para se referir aos povos e suas relações. Quando aplicou tal conceito, estudava apenas uma postura assumida frente ao enunciado, sobretudo nas obras de Dostoiévski. No entanto, percebemos por meio das obras de Bakhtin uma preocupação em pensar sobre como uma posição autoral pode impactar nas relações humanas.

Faraco (2008), afirma que a autoria em Bakhtin envolve uma compreensão de que "(...) em todo o ato cultural assume-se uma posição valorativa frente a outras posições valorativas" (p. 38). Nesse sentido, o autor-pessoa não importará para Bakhtin, mas a sua posição valorativa, sua máscara de *autor-criador* frente às máscaras de seus interlocutores. Tais máscaras não consistem em atitudes falsas, mas em uma tomada

de posição na vida. Sempre que enunciamos, assumimos máscaras ou tomamos posições que consistem na própria organização em forma de enunciado da nossa difusa e conflituosa linguagem individual.

Desse modo, a assunção da fala de quem se afirmar enquanto parte de um povo tem o poder de provocar a atenção e juízos do auditório social (as demais posições valorativas do entorno) para todo o povo, como se esse fosse um único sujeito, um único autor.

Bakhtin (2010) fala sobre tal noção de autoria enquanto coletivo:

(...) todo enunciado tem uma espécie de autor, que no próprio enunciado escutamos como o seu criador. Podemos não saber absolutamente nada sobre o autor real, como ele existe fora do enunciado. As formas dessa autoria real podem ser muito diversas. Uma obra qualquer pode ser produto de um trabalho de equipe, pode ser interpretada como trabalho hereditário de várias gerações, etc., e, apesar de tudo, sentimos nela uma vontade criativa única, uma posição determinada da qual se pode reagir dialogicamente. A reação dialógica personifica toda enunciação à qual ela reage. (p.210)

A reação dialógica ao enunciado é que determina constantemente quem é a autoria do enunciado e, ao entrarem em contato com tal, os leitores/interlocutores personificam a sua autoria e também a reconstituem a partir dos valores que emergem do encontro com aquele enunciado específico.

Isso quer dizer que qualquer enunciado identificado sob a autoria de um povo tem o poder de (re)constituir a própria existência desse povo aos olhos do auditório social e também provocará (devido à atitude responsiva humana) uma releitura da própria autoria sobre si mesma.

Portanto, mesmo que haja uma tentativa de se construir a identidade cultural como uma ordem centrada, os posicionamentos subjetivos que partem daqueles que se identificam com tais discursividades irão inevitavelmente movimentar as compreensões externas e internas dessa identidade cultural.

Mas Bakhtin (2010b) nos ajuda a tomar uma posição consciente de fuga ainda mais profunda dos posicionamentos centrantes ao fazer uma importante reflexão a respeito do posicionamento ético do autor. Ele aponta que tal arquiteto que determina e acaba esteticamente o todo da obra pode constituir personagens maniqueístas que são reflexos dos valores fechados de sua própria personalidade. Tal personagem é submetido a uma narrativa que constitui a obra sob um “plano monológico”:

No plano monológico, a personagem é fechada e seus limites racionais são rigorosamente delineados: ela age, sofre, pensa e é consciente dos limites daquilo que ela é, isto é, nos limites da sua imagem definida como realidade; ela não pode deixar de ser o que ela mesma é, vale dizer, ultrapassar os limites de seu caráter, de sua tipicidade, de seu temperamento, sem perturbar o plano monológico do autor para ela. Essa imagem se constrói no mundo do autor, objetivo em relação à consciência da personagem; a construção desse mundo, com seus pontos de vista e definições conclusivas, pressupõe uma sólida posição exterior, um estável campo de visão do autor. A autoconsciência da personagem está inserida num sólido quadro - que lhe é interiormente inacessível - da consciência do autor que a determina e representa e é apresentada no fundo sólido do mundo exterior. (BAKHTIN 2010b, p. 58)

Em Bakhtin, tal plano monológico que limita e define está associado aos conceitos “(...) autoritarismo, acabamento<sup>18</sup>” (BEZERRA, 2008, p.191). O romance *monológico*, como o nome sugere, remete aos romances que veiculam um discurso único, *monologismo*; essa lógica única, por sua vez, não permite que o palco discursivo seja assumido por qualquer outra, ou seja, é uma lógica de *autoritarismo*; para se impor, essa lógica demanda um *fechamento* (conclusivo, determinante) que tem por função selar a interdição aos demais discursos desse romance.

A grande questão de Bakhtin (BAKHTIN 2010b, p.67.), em relação ao personagem que veicula o discurso monológico, é que tal personagem é um “*homem na boca dos outros*”, ou seja, são personagens de mentira, reflexos que apenas repetem o discurso do próprio autor e não correspondem a seres humanos reais.

“A verdade sobre o homem na boca dos outros, não dirigida a ele por diálogo, ou seja, uma verdade à *revelia*, transforma-se em *mentira* que o humilha e mortifica caso esta lhe afete o “santuário”, isto é, “o “homem no homem. (IBID)” Tal personagem

---

<sup>18</sup> Tal definição de acabamento é diferente do *todo acabado* de Bakhtin (2011). Aqui o acabamento se relaciona com autoritarismo, é, portanto, um acabamento definido "concluído e surdo à resposta do outro" (Bezerra 2008, p. 192)

mentirosa é encarada como perigosa pois pode unilateralizar as subjetividades dos leitores.

Levando essa lógica para a questão das identidades culturais, podemos pensar que a autoria que estabelece o plano monológico são os sujeitos dentro ou fora dos corpos sociais que buscam determinar o *modo* como o corpo social deve ser. Tal tipo de comportamento fará com que os sujeitos entendam seu povo, grupo, clã, nação, etc. como uma espécie de clube onde se determina os de dentro e os de fora de acordo com marcação de características pré-estabelecidas, assumindo assim uma posição castradora que limita as formas de ser e estar daqueles que se identificam com tais identidades.

Uma cultura enquanto autoria monológica, entendida nas relações também, pode extrapolar os limites da sua “obra” ao negar as demais, abafando-as e proibindo a sua enunciação. Nesse caso, a asfixia enunciativa pode levar a autoria negada ao óbito enunciativo provocando assim o empobrecimento do mundo.

O incômodo com o monologismo na literatura levará Bakhtin (2010b) a submeter a autoria à noção de Polifonia - um conceito que Bakhtin apropriou da música. Na música, a polifonia acontece quando duas ou mais vozes articulam-se harmonicamente em uma melodia sem que haja a necessidade de uma voz protagonista.

Inspirado em tal conceito, Bakhtin irá estabelecer uma postura autoral. Tal postura consistirá no estabelecimento de um método discursivo para a construção de um universo literário aberto e em formação.

A postura autoral polifônica será relacionada aos conceitos de realidade em formação, inconclusibilidade e dialogismo (BEZERRA, 2008), pois, no romance polifônico, a realidade nunca está acabada, é uma *realidade em formação* contínua, é um tipo de romance onde permeia a inconclusibilidade. Essa inconclusibilidade se dá pois os valores discursivos do autor não mais serão o norte do romance, ou seja, a consciência do autor não será soberana, ele não será o arquiteto moral da narrativa e nenhuma de suas personagens serão seu alter ego.

Por outro lado, o autor passa a confrontar os sistemas de valores das personagens (dialogismo) na medida em que permite que “vozes” (discursos) distintas das que fundam seu conjunto pessoal de verdades participem do romance.

Para Bakhtin (2010b), o pai do romance polifônico foi Dostoievsky. Segundo o autor, Dostoiévski conseguiu dar vida própria às suas personagens ao permitir que várias vozes discursivas distintas participassem da constituição da obra:

(...) Dostoiévski não cria escravos mudos (como Zeus), mas pessoas livres, capazes de colocar-se lado a lado com seu criador, de discordar dele e até de rebelar-se contra ele.

A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes constituem, de fato, a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski. (p.4)

Portanto é a participação dessa “*multiplicidade de consciências equipolentes e seus mundos*” que permitirá a Bakhtin afirmar que as personagens de Dostoiévski não são apenas “*objetos do discurso desse autor, mas os próprios sujeitos desse discurso diretamente significante*” (IBID., p. 5).

Levando também a postura polifônica do autor para as questões das identidades culturais, entendemos que a autoria que se permite mergulhar nos transfluxos languageiros se abrirá à presença de discursos conflitantes para o enriquecimento mútuo das autorias. Tal enriquecimento é muito importante pois alimenta os conflitos de vozes da consciência. Como pudemos perceber na história do surgimento da linguagem e da consciência humana, não é a passividade de uma voz única que nos conduziu ao complexo estado ideológico das consciências, mas o conflito de vozes ou de pontos de vista sobre a realidade. O discurso monológico e centrante não é prejudicial apenas por ser autoritário, mas por reduzir nosso potencial crítico, pois qualquer forma de autoritarismo centrante nos conduz a um estado de consciência ilusoriamente reduzido ao referencial onde a crítica é reduzida devido à rarefação de vozes conflitantes. Por essas razões os transfluxos são tão importantes - *Os transfluxos rompem barreiras, fertilizando e irrigando as relações para emergirem, do encontro de autorias, novas “possibilidades de”*.

Desse modo, justificamos pensar o autor bakhtiniano em postura polifônica dentro da lógica dos sujeitos que se identificam com identidades culturais. Portanto um povo é um autor em eterna (re)constituição, e, sobretudo, um autor que deve permitir que uma *multiplicidade de consciências equipolentes*, muitas vezes conflitantes participem em suas múltiplas formas de ser.

Tais autorias não se ligam, definitivamente, por nenhum determinismo *do que o ser deve ser*. Mas, ao invés disso, *um povo é um conglomerado de autores que enunciam enquanto uno somente em razão de uma força motriz: a vontade criativa única motivada pelo desejo de viver em conjunto (re)constituindo constantemente a autoria de uma obra (cultura) viva*.

A partir deste ponto podemos fazer um balanço do que discutimos sobre a relação linguagem, subjetividades e identidades culturais para pensarmos as possibilidades de transfluxos languageiros.

- A língua não é uma estrutura lógica. A estrutura é uma estratégia das classes autoritárias<sup>19</sup>, que a partir do institucional selecionam normas, lógicas sistêmicas e definições semânticas para provocar a redução ou rarefação dos enunciados, e tais processos estancam as manifestações do plurilinguismo social e forçam toda a pluralidade a um centro uniforme e monológico - forças centrípetas.
- Os sujeitos não podem ser definidos sob uma identidade (no sentido de entidade) pois cada subjetividade é única e se transforma continuamente. Nesse sentido, o raciocínio humano também não é um processamento lógico, sistêmico e fechado de fatos, mas ao invés disso, constitui-se a partir de conflitos valorativos de vozes que se manifestam em projeções de interlocutores idealizados. Tal interlocução faz da compreensão uma resposta ao mundo carregada de subjetividade que transforma o sujeito e o seu entorno, ou seja, a compreensão subjetiva entra em conflito com as forças de

---

<sup>19</sup> É importante pontuar que mesmo que linguagens pertencentes a grupos oprimidos passem a participar da estrutura dominante, tal mudança certamente encontrará oposição caso afete o interesse das classes autoritárias.

centramento ideológico fazendo do ato subjetivo o ponto de fuga ou libertação de tal centro - forças centrífugas;

- Apesar de indefiníveis, as subjetividades encontram aproximações que motivam a convivência em grupos identitários culturais - que aqui chamaremos de autorias sociais. As autorias sociais se sustentam na aproximação a discursos que criam laços para a convivência entre os sujeitos. Muitas vezes esses discursos podem pregar a “essência” de um povo com o fim de inseri-lo em uma classe ou hierarquia, No entanto, tal concepção hierárquica e equiparante mata a pluralidade.

As metáforas da máquina são, portanto, um conjunto de discursos e práticas que articulam o monolinguismo e o monoculturalismo, ou seja, estabelecem a muralha que separa a cultura dominante das demais e arrastam toda a pluralidade para o vazio de um centro ideal. Uma estrutura centrante pode muito bem assimilar e filtrar tudo aquilo que flui pelos seus caminhos de anastomose - as línguas que são usadas para gerar A língua - Mas o que fazer com o que é estranho? O que fazer com o que não pode, de forma alguma, ser assimilado pela lógica estrutural da máquina?

Bem, de dentro dos muros estruturais centranes, o medo do caótico e inestruturável surgem mitos e lendas sobre os perigos que rondam lá fora. E para repelir as divergências que separam os de dentro e os de fora, as classes autoritárias forjam discursos variados que envolvem sobretudo colocar a língua alienada sob um aspecto errôneo, inferior, desprestigiado, bestial, forasteiro ou deficiente. Tais discursos visam estancar os fluxos prejudiciais à língua por terem potencial de corromper a sua integridade estrutural. Por isso, é importante desconstruir tais discursos de maneira a quebrar as muralhas estruturais e provocar o encontro de fluxos entre anastomoses distintas. Tal movimento não visa criar uma língua unificada pela hibridização dos fluxos pois independente das transformações resultantes dos transfluxos, permanece a vontade criativa do sujeito de enunciar enquanto autoria a partir de suas identificações culturais. Tal movimento, no entanto, alimentará todos os envolvidos por meio dos conflitos de pontos de vista que os enriquecerá crítica e culturalmente.

No próximo tópico, portanto, levantaremos a construção dialógica de nossa metodologia por meio de uma reflexão sobre como os estudos das políticas linguísticas podem contribuir para pensarmos a provocação de uma vida genuinamente translinguageira.

### **3 TECENDO OS POSSÍVEIS CAMINHOS METODOLÓGICOS: PENSANDO OS CONFLITOS AUTORAIS SOB A PERSPECTIVA DOS EMBATES DISCURSIVOS**

#### **3.1 CONTRIBUIÇÕES DOS ESTUDOS DAS POLÍTICAS LINGUÍSTICAS PARA A PROVOCAÇÃO DE UMA VIDA TRANSLINGUAGEIRA**

Retomando os princípios adotados no início deste trabalho, pensaremos nossa pesquisa não a partir de um campo disciplinar específico, mas na medida em que diversos campos contribuirão para o alcance de nossos objetivos buscaremos manter um diálogo aberto com tais. Neste tópico contemplaremos o campo das políticas linguísticas buscando encontrar pontos de diálogo para o nosso problema.

Mas o que são políticas linguísticas e como essas podem contribuir para a produção de uma vida translinguageira?

Podemos entender que as políticas linguísticas são tão antigas quanto as próprias línguas pois a emergência das primeiras palavras já provocava transformações no social. Mas como já visto, a invenção da escrita, por sua vez, permitiu que a interferência social de condução dos sentidos linguísticos pudesse se estabelecer de maneira ainda mais intensa. A Gramática de Panini na Índia antiga; a dominação do Latim promovida pela igreja no período medieval; a criação das gramáticas vernáculas européias; a criação da gramática do Nheengatú pelo Padre José de Anchieta e o estabelecimento do mito da língua nacional no iluminismo são exemplos de políticas linguísticas.

Enquanto área do conhecimento, no entanto, o estudo das Políticas Linguísticas surgiu apenas em meados do século XX. Segundo Lagares (2018), todos os autores que tratam do nascimento da área de conhecimento da Política Linguística



mencionam as décadas de 1950 e 1960, período em que muitas nações, sobretudo asiáticas e africanas, alcançaram seu status de “independência”. Os estados que surgiram nesse período pós-colonial foram submetidos aos parâmetros da organização do estado-nação capitalista. Lagares (2018) aponta que nesse período essas políticas foram estabelecidas com base na premissa de que o progresso político e econômico da nação deve ser embasado pela instrumentalização e estabelecimento de status aos idiomas que seriam então considerados línguas nacionais. Essas línguas seriam institucionalizadas por meio da tal construção do aparato estruturalizante de rarefação discursiva (ortografias, gramáticas, dicionários). Essas políticas linguísticas, é claro, se desenvolveram sob a capa da ideia de neutralidade que a Linguística já carregava.

Para Lagares (Ibid.), as fundamentações para tais políticas linguísticas emergem entre os histórico-comparativos, que já trabalhavam em prol dos interesses do Estado-nação por meio do mapeamento histórico social das relações entre as línguas. E assim como também apontamos no capítulo anterior, este autor (Ibid) também condena a suposta neutralidade da *langue* saussuriana como contribuinte para tais políticas linguísticas autoritárias:

O corte epistemológico realizado por Saussure, ao criar um objeto a partir de determinado ponto de vista sobre a linguagem, que eliminava de seu campo de visão tudo o que tinha a ver com saberes históricos, sociológicos ou antropológicos, criou um nicho acadêmico e científico reconhecido pela burocracia universitária e onde os linguistas “fazem sua carreira”, mas afastou os interesses da linguística de algumas das principais preocupações e demandas dos falantes. (LAGARES, 2018, p. 16)

Lagares (Ibid.) afirma que a ideia de *consenso espontâneo*, que subjaz à estrutura linguística saussuriana, ignora conflitos e polêmicas sociais necessários para a massificação das línguas tidas como majoritárias. Essa falsa ideia de consenso foi vendida pelo pensamento saussuriano enquanto algo natural, quando na verdade é fruto de muitas intervenções linguísticas autoritárias:

Mas o consenso sobre a Língua, sobre quem é o falante legítimo dela ou sobre os modelos de correção que constituem um ideal compartilhado pela comunidade de fala, tem muito pouco de espontâneo, pois só pode ser produto de uma série longa e complexa de intervenções políticas, não isentas de conflito, sobre a realidade social da linguagem (LAGARES, 2018, p.17)

A partir dos anos de 1980, porém, o autor (Ibid.) aponta que uma perspectiva crítica irá se adentrar na Linguística provocando rupturas epistemológicas. Tal mudança de perspectiva questionava a neutralidade científica do linguista apontando a Linguística não enquanto uma ciência de objetos definidos, mas enquanto *uma prática de intervenção social*:

A linguística crítica é herdeira de todas essas tendências na história da filosofia dos séculos passados. Ela cresceu a partir da conscientização de que trabalhar com a linguagem é necessariamente intervir na realidade social da qual ela faz parte. Linguagem é, em outras palavras, uma *prática social*. A linguística também o é. (RAJAGOPALAN, 2003, p.126 apud. LAGARES, 2018, p.19)

Assim, os linguistas críticos levantam questões sobre sua atuação enquanto *constituidores da língua*, passando em seguida a assumir o papel de *interventores nas línguas*. Aceitar a Linguística enquanto intervenção envolve assumir que esta é provocadora da realidade social dos usuários, possuindo assim um caráter *político*

Sob tal perspectiva, o autor assume um posicionamento democrático sobre a Política Linguística onde as políticas de cima para baixo passam a ser entendidas enquanto *polícias* e a política de fato se dará no embate das línguas enquanto construtos discursivos que buscam intervir na realidade social.

Não há, portanto, apenas uma política linguística prescritiva moldada por um estado-nação, mas políticas multidirecionais engendradas nos jogos de valoração sociais (Maher, 2013). Políticas linguísticas podem ser "(...) arquitetadas e colocadas em ação localmente: uma escola ou uma família, por exemplo, podem estabelecer - e colocar em prática - planos para alterar uma situação (sócio)linguística (...)" (Ibid., p. 120).

Maher (2013) aponta que as políticas linguísticas só podem ser compreendidas nos jogos de identidades e de relação de poder. Para a autora, as políticas linguísticas

possuem uma relação “visceral” com as políticas de identidade, pois essas não têm por objetivo a simples mudança no contexto sociolinguístico, mas se propõem à manipulação das identidades por meio de relações de enaltecimento ou rebaixamento das línguas envolvidas.

Nesse sentido, as políticas não ocorrem enquanto determinações prescritivas, mas em uma série interligada de produtos e processos. Ela não separa, portanto, política linguística de planejamento linguístico, pois “(...) muitas vezes, só é possível depreender políticas linguísticas em andamento das ações e dos discursos dos agentes nelas envolvidos” (p.120). A política, nesse sentido, está sempre se rearticulando no conflito entre o domínio e resistência das identidades.

Nesse mesmo sentido - considerando a política linguística enquanto uma provocação da ordem social que interfere diretamente na vida de cada sujeito, Rajagopalan (2013) vai questionar até mesmo o papel dos linguistas nos processos de intervenção linguística, pois não é em razão de o linguista se considerar um perito da língua que ele deve agir como um policial dessa.

Segundo o autor (ibid.), dentre as razões para se evitar tal postura, está a ideia de que as proposições políticas das políticas linguísticas estão aquém do que se poderia considerar “científico”, pois fogem aos princípios da rigorosidade, exatidão e infalibilidade. Ao invés disso, a Política Linguística seria uma *arte* pois não há garantia de exatidão em suas proposições - antes de imperativos certos, as políticas linguísticas são meras provocações do socialmente estabelecido.

Rajagopalan irá, portanto, apontar que a Política Linguística, enquanto práxis, não é e não deve ser da alçada da Linguística, mas, sob o âmbito da democracia, deve ser um direito de todo o cidadão. Haja vista que a intervenção na língua é uma intervenção no social - uma intervenção política - a Política Linguística não pode ser de responsabilidade de um determinado grupo ou classe, mas uma responsabilidade do social.

Para o autor (ibid), no âmbito da democracia, todo o cidadão deve ter direito a opinar sobre a sua própria língua, pois a mudança provocada na ordem social em consequência da mudança linguística certamente influenciará em sua vida assim

como qualquer outra mudança política. Além disso, qualquer objeção fundada na ideia de que pessoas não instruídas não podem participar de tais questões é equivocada pois o problema da não instrução dos cidadãos é um problema educacional que não deve ferir os direitos democráticos do cidadão comum. Nesse sentido, o linguista, mesmo tendo um vasto conhecimento sobre a língua, em hipótese alguma deve possuir qualquer vantagem ao opinar sobre essa. Seu direito é o mesmo do dito “leigo”.

A posição do linguista em relação aos assuntos de interesse político que envolve a língua é idêntica à do biólogo ou ginecologista ou jurista ou quem quer que seja em relação à decisão de legalizar o aborto. Tanto num como no outro caso, o cidadão comum, assim como o padre paroquial deve ter o mesmo peso de opinião como qualquer “perito” no assunto. Isso porque, quando se trata de legalizar ou não o aborto num país, estamos lidando com uma questão eminentemente política que envolve uma série de questões. E numa democracia todos cidadãos têm o mesmo direito de expressar suas opiniões e serem consultados nas tomadas de decisões (RAJAGOPALAN, 2013, p.23)

Ao lidar com questões da língua, portanto, não estamos lidando com fatos científicos, mas com valores sociais. Rajagopalan aponta que tais valores interferem no social independentemente de sua veracidade científica. Como exemplo, ele menciona o equívoco que seria banir as discussões sobre raça da política sob a prerrogativa da não existência do conceito de “raça” num sentido científico do termo, “(...) embora a raça não se sustente enquanto um conceito biológico, ela existe sim enquanto conceito social e milhões de pessoas ainda sofrem discriminação com base nela” (Ibid, p. 27). Tendo isso em vista, entendemos que a participação nas políticas linguísticas não deve ser privilégio da academia, dos órgãos de estado, mas um direito de todos os sujeitos independente das crenças ou equívocos.

Nesse sentido, a partir do posicionamento de Lagares (2018), Maher (2013) e Rajagopalan (2013), podemos considerar as seguintes questões:

1. A Política Linguística autoritária (de cima para baixo) não é política, mas uma polícia que sufoca a pluralidade. Por outro lado, a política linguística, em seu

sentido democrático, deve se dar por meio do embate de construtos discursivos que, neste trabalho, chamaremos de conflitos autorais;

2. Políticas Linguísticas não se dão apenas no âmbito institucional oficial, mas também nas microrrevoluções cotidianas, em espaços como a escola ou a família;
3. Tendo em vista o caráter valorativo não objetivo das mudanças provocadas nas línguas, o linguista não deve assumir o papel de policial da língua, mas todos podem participar em sua transformação.

Neste momento o leitor pode se perguntar: Visto que o linguista não tem o papel de policial da língua, qual seria a função desta pesquisa linguística que envolve provocar uma vida translanguageira?

Como já discutido em capítulos anteriores, este trabalho não se embasa em princípios científicos teoricistas (Bakhtin, 2012) como rigorosidade, exatidão ou infalibilidade. Nosso trabalho não envolve prescrever nenhuma sobredeterminação, mas busca aplicar dois princípios que emergem do pensamento Bakhtiniano: a exotopia e o excedente de visão.

Na conjuntura da obra bakhtiniana, o excedente de visão remete à ideia de que cada sujeito ocupa um lugar único no mundo. Se estivéssemos frente a frente no momento em que escrevo este texto, você poderia observar atrás de mim, um grande espelho com moldura de madeira decorado com flores de metal sobre uma parede amarela, eu, por outro lado, poderia observar atrás de você a geladeira, o armário e algumas louças sujas na pia da cozinha. O que queremos dizer com isso é que o nosso posicionamento único no mundo nos permite observar coisas que talvez jamais poderão ser observadas do mesmo modo por outro.

Quando contemplo no todo um homem situado fora e diante de mim, nossos horizontes concretos efetivamente vivenciáveis não coincidem. Porque em qualquer situação ou proximidade que esse outro que contemplo possa estar em relação a mim, sempre verei e saberei algo que ele, da sua posição fora e diante de mim, não pode ver: as partes do meu corpo inacessíveis ao seu

próprio olhar – a cabeça, o rosto, e sua expressão -, o mundo atrás dele, toda uma série de objetos e relações que, em função dessa ou daquela reciprocidade entre nós, são acessíveis a mim e inacessíveis a ele. (BAKHTIN, 2011, p. 21)

Bakhtin usou essa ideia para se referir à constituição valorativa única que o nosso posicionamento no mundo nos permite criar. Os meus valores, quem eu acredito ser, o que penso sobre o outro, o que penso sobre o mundo, o que considero, verdade, mentira, beleza ou feiura são constituídos de forma única de modo que o meu olhar sobre tudo se torna valioso para o outro, por outro lado todos os outros olhares possuem a mesma preciosidade na medida em que todos são olhares únicos.

O olhar do outro pode me enriquecer até mesmo quando esse olhar me aborda, ou seja, quando o outro fala sobre a minha realidade, o meu local da fala ou sobre o meu íntimo, ele pode me ajudar a perceber coisas que contribuem com a reformulação de minha autopercepção - me enriquecem - pois até mesmo quando digo quem eu sou, digo a partir das limitações de meus próprios valores.

Assim, devido à vantagem de sua extralocalização, o “outro” possui excedentes de visão que contribuem para a movimentação do que penso sobre o eu, o próprio outro e sobre o mundo.

Dessa forma, o linguista não impõe o seu olhar para intervir nas línguas, mas pode oferecer seu excedente de visão a fim de contribuir com as arestas dos excedentes outros. E nesse movimento de oferta e percepção do excedente de visão que é realizado por meio da interação com o outro, busco perceber o mundo a sua maneira. Mesmo que esse outro nunca seja “real”, mas axiológico, um valor tomado como outro pelo eu. “Diante do outro, estou fora dele. Não posso viver a vida dele. Da mesma forma que ele não pode viver a minha”. (GEGÊ 2009, p. 44)

Nunca conseguirei perceber o outro exatamente como ele pensa, como ele vê o mundo, tudo o que percebo no outro é submetido ao meu campo valorativo, mas experiência de interação com esse outro serve como matéria prima para a minha investigação do que poderia ser o mundo desse outro. “Apenas do meu lugar, único, singular, ocupado apenas por mim, é que posso compreender o outro e estabelecer com ele uma inter-ação” (IBID, p. 46)

Desse modo, as contribuições que os excedentes de visão oferecem na interação só podem se dar em um movimento chamado por Bakhtin de *Exotopia*. O movimento exotópico consiste na compreensão do mundo valorado enquanto “do outro” e retorno ao mundo “do eu” para uma transformação dos dois mundos. O resultado desse movimento não é uma ligação pura com o mundo do outro, mas funciona como uma provocação mútua. Tal movimento é como a faísca resultante do impacto entre duas pedras. Ela é imprevisível, podendo se propagar e gerar um incêndio ou apagar-se no seguinte instante. Mas mesmo assim as pedras estarão inevitavelmente marcadas, e portanto, transformadas.

Desse modo, toda compreensão sobre o mundo que é externa ao eu para mim é carregada de excedentes de visão com potenciais provocadores, enriquecedores e conflitantes.

Não há possibilidade, portanto, de que um linguista se afirme enquanto policial da língua, pois seu ponto de vista também possui arestas. Por outro lado, é possível que este ofereça e se abra aos excedentes de visão apresentando seu ponto de vista, mas também se abrindo a qualquer possível aresta apresentada por outros excedentes.

Por fim, em diálogo com Rajagopalan (2013), assumimos o papel de provocadores da ordem social lançando o nosso olhar único, tão singelo quanto qualquer outro, agindo como provocadores abertos ao diálogo com os sujeitos falantes das línguas estudadas e considerando os seus valores como essenciais para o seu desenvolvimento. Nesse movimento, a pesquisa se dará por meio das provocações de tranfluxos linguageiros através de uma reflexão sobre o modo como as identificações culturais enquanto autorias estabelecem conflitos frente a discursos que fundamentam o estaque de suas enunciações, para compreensão desse movimento de resistência às forças centrípetas monologizantes. Maher (2013) nos aponta como uma possibilidade o estudo das paisagens linguísticas (*Linguistic Landscapes*) - um estudo da forma como os enunciados linguísticos participam socialmente em outdoors, cartazes, grafites, nas redes sociais, etc., mesmo na forma de palavras ou sinais isolados. Acredito que a percepção dessas paisagens e o estímulo à produção dessas possam se configurar enquanto um fazer políticas linguísticas, não em sentido *Bottom up* ou *Top Down*, mas na zona conflituosa entre esses dois direcionamentos.

### 3.2 PAISAGENS LINGUÍSTICAS SOB UMA PERSPECTIVA DIALÓGICA (DISCURSIVA) COMO POSSIBILIDADE DE PROVOCAÇÕES DE TRANSFLUXOS LINGUAGEIROS ENTRE AUTORIAS

Como ponto de partida para o desenho de nossa metodologia, nos interessou um tipo de estudo sociolinguístico denominado *Linguistic Landscape*<sup>20</sup> ou estudo de Paisagens Linguísticas. Mas o que são paisagens linguísticas?

Para Coulmas (2009), o paisagismo linguístico é um hábito antigo de demarcação de territórios culturais evidenciados pela presença do texto escrito em local público. Tais demarcações surgiram, evidentemente, nos registros escritos públicos já presentes nas primeiras cidades. Segundo o autor, desde a antiguidade o registro escrito já participava do cotidiano das cidades mesmo quando a alfabetização era privilégio de uma minoria erudita. Registros como o código de Hamurábi, os escritos nos obeliscos egípcios, placas de demarcação de fronteiras, marcas de propriedades e variados monumentos públicos, são exemplos de registros escritos que eram expostos mesmo sem pessoas alfabetizadas para os lerem (Coulmas, 2009).

Tal prática estabelecia uma relação de classes, mas também servia para popularizar a escrita, criando assim a potência para seu conhecimento por cada vez mais pessoas. O objetivo dessa popularização, como já visto, era constituir a estrutura do controle ideológico institucional por meio da palavra. Essa potência, no entanto, era ambígua pois garantiria o poder da opressão e a própria resistência contra essa

Ao dominarem a escrita, os grupos oprimidos pelo discurso autoritário se submeteram ao seu domínio, mas também criaram a possibilidade de resistência, ou seja, de voltar-se contra a autoridade dos poderes instituídos. Assim, o texto escrito em local público é a explicitação do conflito de autorias que podem ser percebidos por meio das paisagens linguísticas.

---

<sup>20</sup> Devido à grande quantidade de textos em inglês utilizados para a elaboração do conteúdo deste tópico, optamos por traduzir todas as citações diretas. Para a conferência, deixamos sempre o original em inglês nas notas de rodapé.



Apesar de tal existência de um paisagismo linguístico, o estudo das paisagens linguísticas, em especial o estudo científico dessas formas textuais públicas se deu há pouco tempo. Segundo Edelman (2010), o estudo das paisagens linguísticas recebeu pouca atenção da Linguística antes dos anos de 1990. Esses estudos começam a tomar relevância por meio de Landry e Bourhis em 1997 com a publicação de um artigo intitulado *Linguistic Landscape and Ethnolinguistic Vitality: An Empirical Study*. Segundo Spolsky (2009), o conceito de Paisagens Linguísticas apresentado nesse artigo foi criado por Landry e Bourhis sob a influência dos estudos de paisagens linguísticas da Bélgica (Verdoodt, 1979) e Quebec (Corbeil, 1980). Esses autores perceberam que as PL não surgem de um vácuo social, mas estão relacionadas à vitalidade etnolinguística de um povo. Tal vitalidade está relacionada ao modo como um grupo social se comporta em situações intergrupais - a intensidade do sentimento de pertencimento a um grupo na sua relação com os outros. Essa vitalidade etnolinguística é influenciada por diversas questões como a política, história e questões linguísticas. (Edelman, 2010)

Landry e Bourhis (1997, p.23<sup>21</sup>) afirmam que as Paisagens Linguísticas "referem-se à visibilidade e saliência das línguas nos sinais públicos e comerciais em um dado território ou região". Segundo eles:

"A linguagem dos sinais de trânsito, cartazes publicitários, nomes de ruas, lugares, nomes, placas de lojas comerciais e sinais públicos em prédios governamentais se combinam para formar a paisagem linguística de um determinado território, região ou área de aglomeração urbana." (p.25<sup>22</sup>)

Outros autores buscaram ampliar ou modificar o conceito de Paisagens Linguísticas: Ben-Rafael, *et al.* (2006, p. 14) as definem como "qualquer signo ou anúncio localizado fora ou dentro de uma instituição pública ou uma empresa privada em uma dada localização geográfica" - incluindo aqui os espaços internos. Backhaus (2006, p.55) considera o objeto das Paisagens Linguísticas "qualquer parte de texto escrito em um

---

<sup>21</sup> "[*Linguistic Landscape*] refers to the visibility and salience of languages on public and commercial signs in a given territory or region..." .

<sup>22</sup> "The language of public road signs, advertising billboards, street names, place names, commercial shop signs, and public signs on government buildings combine to form the linguistic landscape of a given territory, region or urban agglomeration".

quadro espacialmente definível"<sup>23</sup> isso inclui “desde adesivos manuscritos a grandes outdoors comerciais, também itens como adesivos de ‘empurrar’ e ‘puxar’ nas portas de entrada tapetes com letras ou placas de explicação botânica em árvores”<sup>24</sup>.

Mas nos interessa, em especial, a definição de Shohamy e Waksman (2009) que incluem em sua definição todos os discursos possíveis que surgem em espaços públicos, incluindo textos, imagens, objetos e também elementos não considerados como linguagem para a construção do sentido. Essa definição nos permite pensar as PLs como um imenso quadro abarcando marcas que vão muito além das palavras.

Adotaremos, portanto, essa última noção por entendermos que a linguagem enquanto ação constitutiva do ser humano não se dá necessariamente pelo que consideramos língua, mas por toda a forma possível de constituição de representação simbólica. Queremos, com isso, dizer que uma infinidade de elementos são possíveis, como cores, sons, objetos, formas, estilos, arquitetura, palavras e qualquer outro elemento potente de sentido, até mesmo aquilo que comumente não é considerado linguagem, pois o embate cultural que força a aceitação de sujeitos e suas linguagens parte da presença de tudo o que é axiologicamente outro.

Por exemplo, a presença pública de uma palavra escrita em uma determinada língua oprimida parte da aceitação de um grupo enquanto diferente dos demais. Tal aceitação pode se desenvolver para um movimento de *afirmação*: E no momento em que os sujeitos se afirmam enquanto parte de tal grupo oprimido, eles podem começar a demarcar seu território autoral (cultural) por meio do uso de particularidades entendidas enquanto produção material de suas identificações. Tal afirmação pode começar timidamente, pelo uso de anéis, colares e roupas, partindo para objetos mais marcantes com cocares ou pinturas corporais, para enfim manifestarem-se publicamente com suas línguas e escritas de forma pública e conflitante com as autorias autoritárias.

---

<sup>23</sup> “(...) any piece of written text within a spatially definable frame”

<sup>24</sup> “(...) anything from handwritten stickers to huge commercial billboards. Also such items as ‘push’ and ‘pull’ stickers at entrance doors, lettered foot mats or botanic explanation plates on trees (...)”.

Mas como seria a metodologia de tratamento das paisagens linguísticas aqui levantadas? Shohamy e Gorter (2009) afirmam que atualmente as paisagens linguísticas são submetidas ao estudo por diversos campos do conhecimento. Entendemos que, conseqüentemente, o levantamento das paisagens linguísticas está sendo adaptado às diferentes metodologias que as diversas áreas que as estudam ofertam.

Para nos ajudar a constituir os nossos princípios metodológicos para o estudo das Paisagens Linguísticas

, tomamos como ponto de partida os questionamentos de Shohamy e Gorter (ibid.):

O que são as PL [Paisagens Linguísticas], realmente? Refere-se apenas à linguagem ou a coisas adicionais que estão presentes ao nosso redor, imagens, sons e edifícios, roupas ou mesmo pessoas? Elas podem ser separadas umas das outras? O que é público e o que é privado, nos dias de hoje? Como os sinais, as pessoas e os idiomas estão conectados? Qual é o papel das PL na formulação de políticas e quais os efeitos que isso tem nas práticas linguísticas de fato? Que tipo de realidade as PL criam e moldam? O que motiva as pessoas a exibirem a linguagem? Como as pessoas valorizam as PL? Que mensagens estão sendo entregues aos transeuntes? Que tipo de linguagem(s) estão sendo criadas no espaço público? Como as imagens e todas as outras representações interagem? Quão diferente é a língua falada/ouvida da variedade 'representada'? Como os leitores e transeuntes interpretam as PL? Quais são as aplicações das PL à educação, à aprendizagem, às sociedades? Que papel as pessoas devem ter sobre a linguagem exibida em espaços públicos? Como podem as PL serem interpretadas dentro de teorias existentes ou talvez criar novidades de ecologia linguística e espaço? E, finalmente, o que o estudo das PL em suas muitas perspectivas agrega à nossa compreensão da linguagem, da sociedade e das pessoas? Uma vez que a caixa da linguagem nos espaços se abriu, oportunidades infinitas para seu uso estão disponíveis à medida que surgem infinitas maneiras de "ver". (p. 2,3)<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> *What is LL, really? Does it refer to language only or to additional things which are present around us, images, sounds and buildings, clothes or even people? Can these even be separated from one another? What is public and what is private, in this day and age? How are signs, and people, and languages connected? What role does LL play in policy making and what effects does it have on de facto language practices? What kind of reality does LL create and shape? What motivates people to display language? How do people value LL? What messages are being delivered to passers-by? Which types of language(s) are being created in the public space? How do images and all other representations interact? How different is the spoken/heard language than the 'represented' variety? How do readers and passers-by interpret LL? What are the applications of LL to education, to learning, to societies? What role should people take about the language displayed in public spaces? How can LL be interpreted within existing theories or perhaps create new ones of linguistic ecology and space? And finally, what does the study of LL in its many perspectives add to our understanding of language, society and people?*

As questões levantadas pelos autores não objetivam apresentar impedimentos ou estabelecer um direcionamento ao estudo das PL, mas apresentar a enorme quantidade de possibilidades que esse estudo pode oferecer a diversos campos e usados para diversos objetivos. Em nosso estudo partimos de algumas dessas problematizações levantadas pelos autores para levantar questionamentos próprios, necessários para o alcance de nossos objetivos.

Por exemplo, como se dá a relação público x privado em um contexto de altíssimo fluxo digital de informações, principalmente em contextos de Covid 19? Onde é o espaço público de resistência da minoria? Onde é o palco no qual sua voz enuncia? Em uma fala concedida para um documentário de antropologia? Em um discurso político usando vestimenta típica numa plenária em Brasília? Nos *Stories* do *Instagram*<sup>26</sup>? Em músicas publicadas no *Spotify*<sup>27</sup>? Em vídeos do *Youtube*<sup>28</sup>? Nas placas urbanas apresentadas em línguas locais? Qual é a potência de um enunciado qualquer na desconstrução de um discurso firmemente estabelecido? Teriam as vozes dos enunciados cotidianos o mesmo poder dos gritos de guerra que derrubaram as muralhas de Jericó? É com base em tais questões que pensaremos no poder de cada enunciado para derrubar as muralhas discursivas constituídas pelo discurso das classes autoritárias.

Assim, para o estudo da potência dos enunciados presentes nas paisagens linguísticas, buscamos na Análise Dialógica do Discurso subsídio para pensar o poder enunciativo nos conflitos autorais.

---

*Once the box of language in spaces has opened, endless opportunities for its use are available as infinite ways of 'seeing' come forth.*

<sup>26</sup> Facebook Inc. Menlo Park, Califórnia, EUA

<sup>27</sup> Spotfy AB. Estocolmo, Suécia

<sup>28</sup> Chad Hurley, Steve Chen & Jawed Karim. San Bruno, Califórnia, EUA.

### 3.3 A ANÁLISE DIALÓGICA DO DISCURSO COMO POSSÍVEL INTERLOCUTOR NO ESTUDO DAS PAISAGENS LINGUÍSTICAS

Pensando em tais questões abordadas acima, encontramos nos estudos do discurso um possível interlocutor para o nosso estudo das Paisagens Linguísticas - A Análise Dialógica do Discurso.

Beth Brait (2008), ao tratar sobre os estudos do discurso sob a perspectiva bakhtiniana, afirma que o escopo teórico metodológico bakhtiniano oferece condições para a construção de uma análise dialógica do discurso. O termo *análise* parece ser utilizado pela autora apenas para se estabelecer no campo da Análise do Discurso, pois essa palavra, em seu sentido cartesiano, é contraditória aos princípios que Bakhtin adota. Ela até mesmo afirma que “Ninguém, em sã consciência, poderia dizer que Bakhtin tenha proposto formalmente uma teoria, e/ou análise do discurso, no sentido em que usamos a expressão para fazer referência, por exemplo, à Análise do Discurso Francesa” (BRAIT, 2008, p.9). Ao contrário das outras análises de discurso, uma “análise” bakhtiniana não poderia se estabelecer em uma estrutura teórico metodológica rígida, não se pode, portanto, definir o que seria essa “análise” de forma fechada, mas é possível apresentar as bases que a constituem - a imbricada e...

(...) indissolúvel relação entre língua, linguagens, história e sujeitos que instaura os estudos da linguagem como lugares de produção de conhecimentos de forma comprometida, responsável, e não apenas como procedimento submetido a teorias e metodologias dominantes em determinadas épocas. (IBID., p.10).

Como já apontado neste trabalho, o campo para estudo dessa relação foi estabelecido por Bakhtin por meio da “Metalinguística”, a transdisciplina que faz uso de campos disciplinares como a Linguística para o estudo das relações dialógicas. Para Bakhtin, a Linguística e a Metalinguística não devem se fundir pois estudam o mesmo fenômeno “- o discurso, mas sob diferentes aspectos e diferentes ângulos de visão” (BAKHTIN, 2010b, p. 207), devendo assim se complementar.

Não queremos aqui dizer que a Linguística, em sua perspectiva estruturalista, estuda o discurso como nas análises do discurso. Para Bakhtin a linguística estuda “a forma

*composicional do discurso isolada das relações dialógicas*”. Somente dessa forma podem se constituir análises linguísticas idealizadas a partir do discurso (BAKHTIN, 2010b).

A Metalinguística, por outro lado, estuda exatamente o que a linguística estruturalista/formalista exclui - os conflitos de vozes discursivas que constituem as relações dialógicas

Toda a vida da linguagem, seja qual for o seu campo de emprego (a linguagem cotidiana, a prática, a científica, a artística, etc.), está impregnada de relações dialógicas. Mas a linguística estuda a “linguagem” propriamente dita com sua lógica específica na sua *generalidade*, como algo que *torna possível* a comunicação dialógica, pois ela abstrai conseqüentemente as relações propriamente dialógicas. Essas relações se situam no campo do discurso, pois esta é por natureza dialógica e, por isto, tais relações devem ser estudadas pela Metalinguística, que ultrapassa os limites da Linguística e possui objeto autônomo e metas próprias. (BAKHTIN 2010b, p. 209)

Por tratar das relações dialógicas discursivas, a Metalinguística tratará de questões que envolvem as relações entre valores sociais. E por tratar de valores, suas metas não se limitarão em apenas compreender o funcionamento da máquina estrutural linguística, mas seu estudo envolverá as tramas constituídas a partir da densa complexidade social que atravessam as relações transsubjetivas, podendo assim recorrer à psicologia, sociologia, linguística, economia e tudo o que estiver relacionado à complexidade dos valores sociais.

Desse modo, não se pode estabelecer categorias de análise apriorísticas para se compreender as relações dialógicas. Segundo Brait (2008), até mesmo conceitos bakhtinianos como “riso”, “carnavalização” e “polifonia” surgiram a partir da costura de questões sociológicas pensadas na relação com as obras de Rabelais e Dostoiévski. Tais conceitos não eram instrumentos da análise discursiva dialógica de Bakhtin, emergiram como referências a partir do estudo das relações dialógicas que permeavam as obras desses autores.

Nosso trabalho, portanto, envolverá a conceitualização a partir da análise, mas considerando que os conceitos outros nos ofertam excedentes de visão que podem contribuir com o problema, podemos livremente considerar aplicações nossas de conceitos bakhtinianos ou de outros autores, considerando, claro, que tais aplicações não são fechadas, mas movimentações metafóricas, semelhante ao próprio feito por Bakhtin quando aplicou a noção de Polifonia, da área da música, a questões relacionadas ao trabalho poético ou prosaístico de Dostoievski.

Toda a conjuntura do que discutimos até agora é base para compreendermos um conceito central na obra de Bakhtin que utilizaremos como ponto de partida para nossos estudos das relações dialógicas discursivas. Tal conceito é o núcleo do qual partem todas as compreensões de Bakhtin - o *enunciado concreto* (Bakhtin, 2011). Nós já abordamos um aspecto muito importante deste conceito quando estávamos discutindo os gêneros do discurso. Como visto, a noção de enunciado Bakhtiniana não é separada pela dicotomia entre enunciado (produto) e enunciação (processo), mas é um continuum de constante ressurreição da palavra morta na vida do discurso.

O enunciado concreto é o evento da interação que possui sentido único e irrepetível e possui tal caráter por ser atravessado por conflitos únicos de vozes discursivas. Volochínov (2013) nos exemplifica como o *contexto extraverbal da palavra* se manifesta no evento a partir situação abaixo, onde, em uma interlocução, alguém enuncia a palavra “bem”:

No momento da conversação, *ambos* os interlocutores *olharam* pela janela e *viram* que começava a nevar, os dois sabem que é mês de maio e que faz muito tempo que devia ter iniciado a primavera; finalmente, *aos dois*, um inverno tão prolongado é um mal; ambos esperam a primavera e a queda da neve tão fora de época *entristece os dois*. (p.78)

Se estudada a partir de aspectos semânticos ou sintáticos, o sentido da palavra “bem” jamais poderia ser definido a partir da situação acima. Volochínov, portanto, prossegue com a explicação do evento:

A enunciação se apóia diretamente em tudo isto: no visto conjuntamente (os flocos de neve pela janela); no sabido conjuntamente (é mês de maio), e no avaliado conjuntamente (o inverno atrasado, o desejo que chegue a primavera; tudo isso é abarcado pelo sentido vivo, aparece absorvido por ele, e, sem dúvida, não está expresso verbalmente, não está dito. (IBID.)

Nesse sentido, a compreensão da palavra *bem* precisaria ser analisada a partir de todos os elementos extraverbais apresentados acima. Volochínov chama esse sentido único apreendido da materialidade do evento de *Entonação*. A compreensão da entonação envolve analisar os seguintes aspectos do evento: O “*horizonte espacial compartilhado*”, ou seja, todo o entorno físico da enunciação - o local físico de onde os interlocutores dialogam; “*Conhecimento e compreensão comum da situação*” e “*valorização compartilhada* (VOLOCHÍNOV 2013, p. 78).

Tais aspectos que compõem o contexto extraverbal, são o ponto de partida da Análise Dialógica do Discurso, pois é de onde partem conflitos valorativos e, portanto, onde toda a tessitura teórica dos discursos pode emergir.

Mas como podemos analisar o texto escrito a partir do evento, visto que ele está fora do enunciado concreto? Bem, o texto escrito em local público se depara com seus interlocutores, ou seja, os leitores. E como vimos no capítulo sobre a linguagem, sempre que nos deparamos com um enunciado, inevitavelmente, buscamos compreendê-lo a partir de uma autoria valorativa. Nesse sentido, o encontro de um transeunte com uma mensagem pública consistirá em um enunciado concreto. Silva (2013) nos ajuda a compreender como podemos analisar (estudar) um texto escrito sob uma perspectiva bakhtiniana:

(...) pense, por exemplo, numa charge de jornal. Analisar apenas os quadrinhos e as palavras da charge é uma possibilidade de avaliação material desse enunciado. Um bakhtiniano, porém, vai-se questionar sobre os seguintes elementos:

- (a) o autor da charge: quem é, quais as temáticas costumam abordar, onde publica, etc.;
- (b) o jornal em que foi publicada: qual o seu público, em que cidade circula, em que seção se encontra a charge, quais as notícias mais importantes do dia em que ela saiu e dos dias anteriores e seguintes etc.;



- (c) O leitor presumido daquele jornal: o que sabe sobre o assunto, qual sua posição na sociedade etc.

Portanto, pensar o enunciado concreto envolve não apenas se voltar para as formas composicionais, diga-se, linguísticas, mas a toda a atmosfera que provoca e projeta a sua emergência. Assim, para além da constituição do *corpus* (paisagem linguística), devemos pensar nas condições de emergência do enunciado por meio de questões como: quem enunciou?; quando enunciou?; por qual mídia?; qual posição política?; qual crença religiosa?; etc. A Análise Dialógica do Discurso envolve, desse modo, compreender “(...) o confronto das entoações e dos sistemas de valores que posicionam as mais variadas visões de mundo dentro de um campo de visão(...)” (GEGÊ 2009, p.29) - a Dialogia.

No próximo capítulo iniciaremos nossa análise/estudo por meio de uma contextualização da sistematização opressiva da Língua Portuguesa no Brasil para então fazer um levantamento de enunciados públicos produzidos *sobre e pelos* povos (autorias) envolvidos.

Para dinamizar nosso trabalho, vamos nomear duas grandes categorias discursivas e apontar seus impactos nas relações entre autorias. A primeira categoria criada é a sustentadora da estrutura centrante em sua forma autoritária. Trata-se da que compõe os discursos que nomearemos como *basificantes*, ou seja, discursos como o da *língua estrutural*, da *língua correta*, da *língua melhor*, da *língua essencial ao sustentamento do social*, da *monolíngua* ou, até mesmo, o discurso do *ouvintismo*. Tais discursos têm profunda relação com noções de *língua máquina*, o *sujeito máquina* e *identidade máquina* e sustentam as *bases monologizantes* da língua(gem) que é de interesse das autorias autoritárias.

A segunda é a categoria que ergue a muralha protetora da língua máquina autoritária. Trata-se da categoria dos *discursos de estranhamento*. Esses são discursos que compõem um sistema de defesa para repelir, ignorar ou em raros casos suportar toda interação com língua(gens) estranhas à língua(gem) escolhida pelas autorias autoritárias. Tais discursos são mais aleatórios, pois dependem das relações

valorativo discursivas entre as autorias envolvidas. São, portanto, esses discursos que impedem a participação de corpos estranhos ao sistema, as culturas e línguas *axiologicamente* outras que iremos problematizar e pensar em vias de combatê-los, produzindo assim, novas “possibilidades de” nas interações entre autorias sociais.

O objetivo, portanto, é colocar, para além da demarcação de enunciações autorais das minorias que desenham suas paisagens linguísticas, levantar também as vozes em conflito, as vozes manifestadas nos enunciados que tentam sufocar essas autorias. É dessa maneira que as vozes serão submetidas a uma análise dialógica do discurso - pensando-as a partir do conflito. Essa análise (estudo) levantará questões a respeito do que se pensam sobre essas autorias e o que essas autorias pensam sobre si, para por fim, buscar uma relação de transformação enriquecimento mútuo entre autorias.

#### 4 COMPREENDENDO O(S) LOCUS/LOCI DA PESQUISA: O BRASIL - UM CONFLITUOSO CAMPO DE BATALHAS AUTORAIS

*THE WALL...*  
*Juliano Holanda (2021)*

*Acima de todos*  
*Um imenso rio de bosta.*

*Dentro desse rio morto,*  
*Tudo o que não presta.*  
*Depósito de ignorância.*

*Entre nós e o rio*  
*Uma muralha mofada.*

*Um rio estancado*  
*Contaminando tudo o que toca.*  
*Um rio que nem era rio,*  
*Absoluto vazio*  
*Onde só o nada nada.*

*Dentro dele*  
*Só peixes graúdos.*  
*Peixes horríveis e sem luz,*  
*Peixes com bicos de urubus.*  
*Afogados nesse rio*  
*Preso em correntes*  
*E sem correnteza.*

*Eis que subitamente*  
*Aparece uma rachadinha*  
*Na muralha da represa.*

Agora que estamos carregados de importantes discussões sobre os conflitos que envolvem a linguagem e seus impactos na(s) sociedade(s), vamos caminhar para o exercício de compreensão dos embates discursivos e práticas afirmativas entre autorias sociais no Brasil para então pensarmos potências em tais discursos e práticas que sejam estímulos a transfluxos linguageiros, e que tais transfluxos, por sua vez, possam favorecer a emergência de vidas translanguageiras.

Dessa forma, começaremos esta pesquisa por uma reflexão sobre os discursos enunciados sobre e pelas produções dos seguintes povos (autorias) existentes no Brasil: Os povos originários brasileiros - em especial os Tupinikim e Guarani Mbya do Espírito Santo; os brasileiros descendentes de imigrantes - focando nos Pomeranos

da região serrana capixaba e as comunidades surdas brasileiras falantes de Libras, focando em seguida, no contexto das comunidades do Estado do Espírito Santo.

Essa necessidade em voltar ao contexto do Espírito Santo se dá pois estamos pensando nessa pesquisa enquanto parte de um processo de apoio ao fortalecimento comunitário, linguístico e político das autorias minorizadas próximas ao contexto dos sujeitos pesquisadores.

Embora essa distância local/global tenha se encurtado com a conexão digitalizada do mundo, nos preocupamos com aqueles que ainda não possuem acesso ao aparato necessário para transformar suas visões de mundo por meio desse tipo de tecnologia. Portanto, pretendemos ainda, após a pandemia do Covid19 (que afeta o Brasil e o mundo desde 2020), continuar influenciando e provocando microrrevoluções em nossa região e torcemos para que os leitores façam o mesmo, de modo que os transfluxos possam desestabilizar a normalização do negacionismo multi/transautorial e multi/translinguagem no Brasil.

Para iniciar então tal processo contextualizamos a pesquisa iniciando pela apresentação de uma pequena história da institucionalização da Língua Portuguesa no Brasil.

#### 4.1 A SANGRENTA HISTÓRIA DA INSTITUCIONALIZAÇÃO DO PORTUGUÊS NO BRASIL

Assim como em outras colônias europeias de exploração, historicamente, o Brasil não se constituiu enquanto um país que reconhece a pluralidade linguística. Tal constituição histórica não só influenciou a invisibilização dos processos de exclusão das línguas minorizadas como também fez com que os usuários do Português criassem, conscientes disso ou não, estratégias para a manutenção do status dominante da Língua Portuguesa.

Nesse sentido, acreditamos que uma problematização das relações entre as autorias objetivadas ao discurso autoritário nacional falante da Língua Portuguesa e as

autorias minorizadas falantes de outras línguas também presentes no país devem ser iniciada por meio de uma reflexão sobre o processo de inserção da Língua Portuguesa no território nacional.

Tal processo de colonização linguística no nosso país, que ocorreu dos séculos XVI à XVIII (Mariani, 2003), acarretou na marginalização das línguas que circulavam outrora e ainda refletem nas demais línguas existentes na forma do preconceito e exclusão autoral. A relevância desse tema nos faz refletir sobre o que subjazem as políticas linguísticas voltadas para línguas “minoritárias” no Brasil.

Sabemos que há pouco mais de 500 anos, o território que é hoje conhecido por Brasil foi palco de riquíssima pluralidade linguística/autoral. Segundo Rodrigues (1993 apud Silva 2010), antes da dominação ou conquista portuguesa, nesta terra “viviam” mais de 1300 línguas indígenas. No entanto, com o desenrolar do encontro do povo lusitano com a multiplicidade de povos originários da terra que passou então a ser chamada de Brasil, mais de 1000 línguas foram dizimadas.

Silva (2010) demonstra a imposição violenta da língua do colonizador ao apontar que muitos povos indígenas foram exterminados sem que houvesse nenhum tipo de registro sobre sua cultura ou língua, sendo raríssimas as exceções. A autora ainda afirma que atualmente restam cerca de 180 línguas indígenas no Brasil (220 se considerarmos os dialetos). Apesar de o censo de 2010 apontar para 274 idiomas, esse número nem se aproxima do contexto quinhentista.

Segundo Geraldi (2010) a dominação lusitana não se deu somente pela via da tomada de territórios e da escravização dos nativos. Para o autor, no decorrer do processo de dominação, dito colonização, o dominador europeu desenvolveu plena consciência de que a colonização cultural e linguística era necessária para a manutenção de sua soberania.

Nos primeiros dois séculos de dominação, a Coroa Portuguesa aparentemente não se preocupou com a política linguística na Colônia do Brasil. E nesse processo inicial, o contato do português com os povos indígenas fez com que emergisse pelo menos duas línguas de contato no Brasil: A primeira foi a Língua Geral Paulista, que emergiu a partir da interação entre os colonizadores e os indígenas na região colonial chamada

Estado do Brasil, principalmente na interação com os Tupinambás. A segunda foi a Língua Geral Amazônica - O Nheengatu - surgida em condições semelhantes na região do Grão Pará (Nobre, 2011).

Mesmo não havendo uma imposição imediata da língua portuguesa, outros aspectos da cultura europeia foram sendo silenciosamente inseridos nas cosmologias nativas. Com o apoio da igreja, Portugal começou a catequizar os índios e transformá-los em fiéis súditos cristãos da coroa portuguesa. Em consequência disso, eles os escravizaram e os submeteram às leis de Portugal.

Um exemplo dessa imposição cultural é apresentado por Saviani (2007), que aponta o Pe. José de Anchieta como alguém que “utilizou-se largamente do idioma tupi tanto para se dirigir aos nativos como aos colonos que já entendiam a língua geral falada ao longo da costa brasileira” (p.46). Segundo o autor, Anchieta escreveu aproximadamente 20 autos que, por meio de um sincretismo religioso, inseriram ideias estranhas a realidade indígena como “o bem” e seu representante maior (Deus), que passaria e ressignificar *Tupã* e a tomar seu palco, por outro lado, *Anhangá* seria tomado pelo “mau” e sua principal imagem simbólica - o Demônio.

Assim, a autoria colonizadora iniciou um processo de dilaceração das autorias originárias, devorando-as vivas e de dentro para fora, começando pelas vísceras de suas almas.

No entanto, a cultura portuguesa ainda estava para realizar o seu maior mote. Mesmo sob forte imposição cultural, a colônia brasileira permanecia na insegurança de línguas crioulas que surgiam das relações entre lusitanos e indígenas, além disso, Saviani (2007.) aponta o incômodo que os burgueses sentiam por disputar com jesuítas que incentivaram a proibição da escravidão dos índios, mas que por sua vez faziam com que esses nativos fossem “escravizados” por meio da palavra, pois serviam “voluntariamente” em função da obra do senhor.

Os jesuítas também eram isentos de impostos, o que lhes acarretava um lucro médio de 80 por cento a mais do que qualquer colono. Tal situação deixava a colônia

brasileira nas mãos dos jesuítas catequizadores dos índios e difusores da língua geral<sup>29</sup>.

Assim, passados mais de 200 anos de permanência das línguas gerais entre os habitantes do Brasil, a colônia prosseguia com uma insegura minoria falante de português, geralmente, estrangeiros que administravam a exploração metropolitana. Sob tal situação, em princípios do século XVII as línguas gerais parecem começar a incomodar a metrópole.

Segundo Geraldi (2010.), em 1701, Portugal recomenda que o governador geral do Brasil obrigue os missionários a ensinar Português aos índios. No entanto, cinquenta anos depois, a coroa toma a drástica medida de expulsar os jesuítas e estabelecer uma rígida política linguística efetivada sob as ordens do Marquês de Pombal. Tal política passa a estabelecer de vez a dominação cultural por parte da Colônia por meio da sua mais eficiente ferramenta - a Língua Portuguesa.

Foi com o *Diretório dos Índios*, emitido pelo Marquês de Pombal em 1757, que o uso da Língua Portuguesa passou a se tornar obrigatório, e as demais línguas foram proibidas.

No parágrafo sexto, o documento determina:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as Nações polidas do Mundo, este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que

---

<sup>29</sup> Os bandeirantes e escravos negros também contribuíram para tal processo de difusão das línguas de contato na colônia. (Nobre, 2011)

pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado. [2] (Apud. GERALDI, 2010, p. 19)

Assim, as línguas surgidas e faladas pela devastadora maioria no Brasil passam a dar lugar a uma língua culturalmente distante e falada por uma minoria estrangeira que vivia no país apenas para gerenciar a exploração. O apagamento das línguas indígenas e das línguas gerais fortaleceu o predomínio do uso da língua do estrangeiro, e a partir de então se tornaria mais seguro para os colonizadores controlar possíveis conjurações.

Esse estabelecimento do uso obrigatório da Língua Portuguesa por meio do Diretório dos Índios, foi - como afirma Bagno (2004) – (...) “o que cortou os vínculos do povo brasileiro com seus ancestrais indígenas, ou seja, com o seu próprio solo, sua própria ecologia” (p.57). A partir de então, prossegue o autor, viveríamos “até hoje a buscar algo que está fora de nós, com uma Europa distante e estranha, em vez de procurar em nossas próprias raízes em nosso próprio espaço físico e cultural” (Ibid., p.57,58). É nessa “esquina” de nossa formação histórica que passamos a subjetivar discursos quimerísticos como da língua “certa”, “bonita” e “boa” *versus* a “errada”, “feia” e “ruim”. Discursos que nos fecham os olhos a qualquer possibilidade de enriquecimento por meio de uma vivência translinguagem.

Assim, nossa formação histórica nos influencia a negar outras línguas/linguagens. E hoje, essa negação da multiplicidade se perpetua em práticas como a apontada por Bagno (Ibid., p.55) quando afirma que “a escola passa a ideia irreal de que a língua portuguesa se implantou no Brasil, assim que os Portugueses desembarcaram aqui, de modo pacífico e ordeiro (...)”, quando na realidade, índios e negros escravizados tiveram sua honra física e cultural destroçadas pela autoria autoritária assumida dominador.

Além disso, segundo Mariani (2003), a colonização linguística portuguesa foi elaborada na “ideologia do déficit” (p.75) pois a língua geral que estava sendo utilizada



por aqui não possuía algumas letras que existiam no alfabeto da língua portuguesa, o que era observado e descrito linguisticamente como falta, como uma “deficiência linguístico-cultural” (idem) e assim ressaltaram a relevância da Língua Portuguesa.

Ademais, a língua geral ou as línguas faladas pelos povos originários no Brasil não eram consideradas línguas de um povo “civilizado” como os portugueses, que possuíam poder religioso, real central e uma administração jurídica (idem) e sim de um povo considerado primitivo, sem alma, sem um líder, sem um estado.

Tal ideologia seguia uma tendência europeia setecentista e que tomou força nos séculos seguintes. Segundo Maher (2013), na Revolução Francesa, o conceito de Estado-Nação é delineado levando em consideração o monolingüismo:

Para que esse conceito [Estado-Nação] pudesse ganhar legitimidade, era preciso assegurar que cada estado nacional pudesse se configurar enquanto uma “unidade”. Era preciso, portanto, recorrer à criação, à invenção de símbolos que reafirmassem essa unidade/uniformidade: bandeira, hino, língua nacional... (MAHER 2014, p.119)

Assim, as nações com status de “civilizadas” e “cultas” tinham uma relação estreita entre língua-nação, o que fez com que a própria língua portuguesa prevalecesse no seu país e nas demais colônias portuguesas como consequência por se tornar uma “única língua nacional gramatizada e escrita.” (MARIANI 2003, p.75)

A chacina cultural provocada contra as línguas originárias e as “crioulas” línguas gerais não foi a única ação de opressão em favor do monolingüismo no Brasil. No século XX, durante a ditadura Vargas, Getúlio proibiu o uso e ensino das línguas europeias cujos usuários vieram das imigrações do século XIX. O uso dessas línguas, que segundo Bagno (2004.), já estavam bem estabelecidas no país, sendo ensinadas em escolas bem organizadas e difundidas até mesmo por jornais e livros, foi transformado por Getúlio em “Crime Idiomático”. Por meio de tal ação, o ditador prendeu e torturou centenas de pessoas pelo simples fato de falarem em seus idiomas.

Nosso histórico de relações com línguas discursivamente “estrangeirizadas” fez com que, entre nós brasileiros, surgissem discursos que segregam ou exotizam línguas que não sejam o tal “Português padrão”. Nossa necessidade esquizofrênica por um suposto padrão linguístico fez com que criássemos algo que Bagno (2001) chama de “(...) um duplo preconceito linguístico: dos falantes cultos contra as variedades não-padrão e dos falantes cultos contra as suas próprias variedades” (p.37). Esse tipo de comportamento demonstra um distanciamento de tudo aquilo que seja diferente de um suposto “padrão estabelecido”.

Segundo Bagno (2001), o sonho quimerístico pelo alcance do *padrão* é agravado pelo nível de escolarização dos falantes. Quanto mais tempo exposto a uma escolarização formal tem-se a impressão de que estes possuem mais fluência e domínio da língua do que aqueles que passaram menos tempo na escola. Os segundos são destinados a falar um português “errado”. O preconceito linguístico entre a tal elite escolarizada que acredita ser superior aos demais falantes se assevera pelo fato de acreditarem que nem todos conseguem aprender um português, correto pois só pode ser corretamente falado ou usado por um falante nativo (Bagno, 2001).

Para endossar esse pensamento, lembramos de frases ditas por nós mesmos brasileiros de que nossa língua é muito difícil de se aprender. Ou seja, com esses discursos cria-se uma barreira psicológica, o popularmente conhecido “complexo de vira-lata”. Muitos caem no risco de não quererem se aprofundar no aprendizado dessa tal língua resignados pelo sentimento de impossibilidade e do imaginário *alto grau de dificuldade*.

Essas afirmações podem ser problematizadas pensando que nem sempre quantidade de tempo de exposição à escola pode ser garantia de uso de um português “correto”. E afinal, em que sentido pensamos o “correto”? Na perspectiva gramático-normativa? Ao que parece, após termos nossa cultura devorada, o vazio cultural nos transformou no lendário rei de Tessália - Erisictão: Amaldiçoado pelos deuses com um estômago eternamente vazio, Erisictão enlouquece e devora a si mesmo.

Continuamos a nos imaginar enquanto “vira-latas” esfomeados e desprovidos de qualquer língua que nos garanta “pedigree” e buscamos eterna redenção no fantasma

de uma língua inexistente. Essas subjetivações acabam por enterrar em uma cova coletiva cultural tudo o que consideramos estranho, errado, estrangeiro e exótico... ou seja, nós mesmos.

Outro reflexo de nosso sofrido histórico na atualidade tem a ver com as línguas estrangeiras em nosso país. Os eventos históricos supracitados refletiram na atualidade uma atitude de estranhamento e negação de qualquer linguagem que se afaste da chamada língua padrão. Para além das línguas que “empacotamos” no conceito de erro, produzimos discursos que blindam as “invasões estrangeiras”, um desses discursos é o da suposta existência de um “monolinguismo” no Brasil. Atualmente:

Pensa-se que no Brasil todo falante adquire a língua portuguesa como primeira língua (L1). Ignora-se, portanto, que temos falantes de famílias de imigrantes (japoneses, italianos, espanhóis, etc.), os de várias comunidades indígenas que falam várias línguas nativas (mais de 170 línguas indígenas de famílias totalmente diferentes) e, também, “falantes”, digo, “sinalizantes” da língua de sinais brasileira (os surdos e familiares de surdos brasileiros). Todas estas línguas faladas no Brasil também são línguas brasileiras, caracterizando o país que o Brasil realmente é, um país multilíngue. (QUADROS, 2012, p.187)

Portanto, os eventos de nossa história fizeram com que colocássemos as línguas de imigração no distante status de línguas estrangeiras (ou forasteiras), as línguas indígenas, por sua vez, foram colocadas na “caixa” de exotismo animalesco onde muitos de nós sequer conhecemos algo sobre essas.

Além dessas línguas de imigração e originárias, ainda temos mais de uma língua de sinais nacional. Tais línguas eram provavelmente usadas pelas comunidades de surdos antes mesmo de 1857, quando a Língua Francesa de Sinais, já didatizada e institucionalizada desde 1750, foi trazida ao Brasil por Ernest Huet e ensinada como língua padrão para a educação de surdos no INES - Instituto Nacional de Educação de Surdos.

Tais línguas foram usadas na educação de surdos por algum tempo, mas tal educação foi descontinuada em 1880, quando essas foram excluídas da educação formal por mais de 100 anos, dando lugar ao Oralismo, ou seja, ensino da Língua Portuguesa oral.

Tal exclusão das línguas de sinais ocorreu, claro, devido a noções equivocadas como a ideia de que essas são como muletas para deficientes.

Portanto, apesar de nosso território possuir um múltiplo e diverso campo linguístico, somos constantemente massacrados pelo nosso próprio preconceito.

Vivemos, portanto, buscando nos adequar a uma configuração idealizada da Língua Portuguesa que acreditamos ser falada em todo o território nacional. Estamos tão subjetivados em tais discursos que as línguas estrangeiras passaram a ser objeto de medo. Medo de que “nossa língua” pudesse ser substituída ou “deformada” pelas “outras línguas”.

Por meio desses discursos é que se sustenta a delimitação ideológico/enunciativa, ou seja, que certas palavras ou sinais passam a ser entendidos como *atos proibidos*.

Ao percorrermos esse pequeno “passeio” por essa possível narrativa da história da colonização institucional, entendemos a necessidade de reinventar nossa relação e desconstruir discursos basificantes e de estranhamento então apontados, reformulando assim a nossa relação como que consideramos como errado, estrangeiro, exótico e imprestável até que o convívio com a diferença se torne um transfluxo contínuo.

No próximo tópico problematizamos a questão das autorias originárias em seu conflito com as autorias autoritárias que propagam os discursos de bestialização no Brasil. Discursos que colocam a autoria indígena sob um espectro desumanizado a fim de provocar estranhamento e aversão às vozes autorais desses povos.

## 4.2 PENSANDO “POSSIBILIDADES DE”: LUTANDO PELA DESCONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA BESTIALIZAÇÃO DO INDÍGENA PARA O ROMPIMENTO DAS BARREIRAS EM SEUS FLUXOS AUTORAIS

No dia 22 de abril de 1500 navegava Pedro Álvares Cabral no Atlântico Sul, mais de 17° abaixo do equador. Saíra de Lisboa quarenta e quatro dias antes, com destino à Índia, na rota de Vasco da Gama. Mas, deixando para trás Portugal e África, navegou muito mais para oeste do que Gama. E longe no horizonte, em direção oeste, viu de encontro ao céu crepuscular uma extensa e rasteira faixa de terra dominada por um monte alto e arredondado. Descobriu o Brasil. (MARCHANT, 1943, p.17)

Essa pequena narrativa nos apresenta o “descobrimento do Brasil”. Embora a citação não seja atual (1943), não é muito difícil perceber que ela prevalece nas escolas ainda hoje. Basta digitar “descobrimento do Brasil” em qualquer site de busca para encontrarmos diversas narrativas da experiência do Português ao se deparar com estas terras. Nessas narrativas, o indígena sempre atua enquanto um coadjuvante ou um importuno ao avanço do colonizador. Conforme Silva (2003), nos livros de História do Brasil, os povos indígenas são apresentados apenas nos primeiros anos de colonização como aqueles que foram descobertos pelo homem branco europeu, ou, em outras vezes, enquanto uma minoria fadada a ser engolida pelo progresso.

Percebemos aqui que o conflito de autorias entre originário e não originário começa na disputa pela narrativa do primeiro encontro. O enunciado “descobrimento”, afirmado pela autoria lusitana, pôde ser “justificado” por discursos que desumanizavam aqueles que estavam aqui no momento da chegada, ou seja, para se colocar enquanto descobridor, o europeu precisou construir discursivamente um caráter de não civilizado, bárbaro e desumano aos indígenas.

Mas o que seria a *humanidade* que os lusitanos afirmavam que os indígenas não tinham? A resposta é “não importa”. Segundo Rego (2014), um conceito de humanidade não precisa existir para que a desumanização exista, ou seja, basta que se diga o que a humanidade *não é* para que a desumanização se estabeleça.

Assim, a desumanização existe a despeito de qualquer conceito de humanidade, do mesmo modo que, por exemplo, o racismo existe a despeito da existência de raças.

Quando nos referimos à desumanização, queremos nos ater a possibilidade de, a partir de um posicionamento, pôr abaixo a imagem de um povo (autoria) pela via *do discurso*.

Sob uma perspectiva discursiva, ou seja, daquilo que se diz sobre o “ser” a ser “desumanizado”, é possível entrever possibilidades de desumanização. Em outras palavras, aquilo que é dito sobre um ser pode ser uma fala que explicita que o ser do qual se fala é inicialmente um ser humano ou “próximo” ao humano – um “sub” ou “quase” humano talvez. O fato é que nesse processo de comunicação, a humanidade do ser é colocada em dúvida, salientando, assim, que parece haver algo naquele ser que pode ser identificado com objetos, animais, demônios ou outras coisas. E mais: essa suposta humanidade “atribuída”, dada pelo emissor do discurso [sic](aqui nomeado como opressor, haja vista que discursos de desumanização aparecem na literatura, principalmente denotando situações de opressão, é muitas vezes retirada, descaracterizada ou desqualificada pelo mesmo opressor que dantes a havia atribuído, como se esse se arrogasse o senhorio da verdadeira consideração sobre o outro. (REGO, 2014, p. 49)

Desse modo, independentemente do significado de *ser humano*, há a possibilidade de destituir o direito do outro por colocá-lo em um patamar inferior aos demais grupos, excluindo assim, seu direito à tomada de posição. O discurso de desumanização não é usado, nesse sentido, para definir o que é humano, mas para colocar o outro abaixo.

E o que se diziam sobre os indígenas quinhentistas para que se construísse a sua sub-humanidade? Segundo Cunha (1990), as imagens construídas sobre os indígenas no século XIX oscilavam entre o Éden e a barbárie. Enquanto uns exaltaram a pureza e a inocência da nudez, outros ressaltaram o caráter bestial da antropofagia ou da sodomia: “Quanto à sodomia, fazia parte dos grandes tabus europeus e, na América, parece estar sempre associada ao canibalismo, como se houvesse equivalência simbólica entre se alimentar do mesmo e coabitar com o mesmo” (Ibid, p.107). Seja pela visão da inocência ou da violência, há uma *inferiorização*, uma tentativa de *bestializar* os indígenas.

Ao falar da organização social e da linguagem indígena, Gabriel Soares de Souza afirma que

Faltam-lhes três letras das do ABC, que são F,L,R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque, se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade e nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não têm L na sua pronúncia, é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm esta letra R na sua pronúncia, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedeam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai (sic), e cada um vive ao som da sua vontade; para dizerem Francisco dizem Pandeo, para dizerem Lourenço, dizem Rorenço (sic), para dizerem Rodrigo dizem Rodigo (sic); e por este modo pronúnciam todos os vocábulos em que entram essas três letras. (SOUZA, 1971 (1587), p. 302 apud CUNHA, 1990, p.97)

Novamente, o discurso conduz a imagem da autoria indígena à ideia de que esses sujeitos não possuem qualquer ordem social e que sua linguagem é deficiente.

Essa imagem do indígena bestial, com costumes, hábitos, organização social e linguagem inferior, foi o que permitiu a existência do enunciado *descobrimento* do Brasil pelo europeu, mesmo que já houvesse mais de 3 milhões de pessoas vivendo nessa terra antes de 1500<sup>30</sup>.

Portanto, o perigo na narrativa (enunciado) do *descobrimento* está nas vozes que o rodeiam - vozes que inferiorizam os indígenas para justificar o seu silenciamento.

Tal perspectiva europeia do descobrimento vem sendo desconstruída por enunciados provocadores, contrapalavras que buscam dar voz às autorias indígenas. Prézia (2017), por exemplo, narra, sob outra perspectiva, o encontro dos originários com os portugueses:

Certo dia, novos visitantes começaram a aparecer em diversas partes do litoral, numa terra que mais tarde seria chamada de Brasil. Era o ano de 1500 no calendário europeu. Pareciam pessoas de um outro mundo: pele branca, barba espessa e o corpo coberto de roupas... surpreenderam os Tupinikim que estavam na praia. Imaginavam ser entidades, enviadas por Monhã, o grande Pai ou por Tupã, o senhor da chuva e dos trovões. Por isso foram bem acolhidos, recebendo um nome divino, Karaiba. (PRÉZIA, 2017, p. 17)

---

<sup>30</sup> Essa é uma estimativa da FUNAI publicada em <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/quem-sao>. Acesso em 02/11/2021.

Esse autor busca provocar questões a respeito de noções engessadas como a do *descobrimento* do Brasil ou a de que os indígenas aceitaram o domínio do europeu pacificamente. Prézia aponta que esta terra ainda está sendo tomada por meio de banhos de sangue, conflitos que, ao contrário das possíveis afirmações de vitória das vozes autoritárias, duram até os dias de hoje.

A narrativa do primeiro encontro entre originários e europeus se deu de forma pacífica não por uma docilidade ou ingenuidade do indígena, mas por uma coincidência daquele evento com uma profecia da cosmologia Guarani.

Muitos desses povos acreditavam que a “terra sem mal” - nome atribuído ao *paraíso* divino dos guaranis - ficava além das grandes águas (o oceano). Assim, os europeus, ao serem avistados em grandes barcos, com seus corpos cobertos e possuindo características físicas jamais vistas, foram encarados, a princípio, como seres divinos, superiores - os Karaiba<sup>31</sup>.

Essa concepção ajudou os portugueses, a princípio muito amigáveis, a explorarem o território, pois os garantiu uma espécie de passe livre para atravessar até mesmo fronteiras entre territórios pertencentes a povos inimigos.

Tal relacionamento pacífico, no entanto, se deu até o momento em que os portugueses passaram a ocupar a terra por meio do estabelecimento das Capitânicas Hereditárias. Segundo Prézia (Ibid.), o (...) “período amistoso e de reverência, com troca de mercadorias durou pouco... aquele ‘primeiro amor’ iria transformar-se, alguns anos depois, num verdadeiro pesadelo”. (p. 17) Assim, a partir do momento em que os portugueses começam a se instalar com fazendas e engenhos, a “terra sem males” passa a se tornar a “terra dos males sem fim” (p. 29).

Desse modo, Prézia (Ibid.) nos mostra que as terras que hoje configuram o território nomeado pela voz autoritária do homem branco de “Brasil” são terras que foram dominadas por meio de conflitos que perduram até os dias de hoje. Esse autor identificou ao menos 70 grandes conflitos envolvendo povos indígenas desde a

---

<sup>31</sup> Conforme Prézia (2017, p. 18) Karaíba era o nome dado aos heróis míticos que ajudaram a divindade criadora Monhá na formação da Terra.



dominação destas terras em 1500, apresentando os heróis da resistência indígena negados pela história que as escolas contam.

Assim, ao invés de pensarmos os originários enquanto povos ingênuos, pacíficos, derrotados ou sub-humanos, partiremos da noção de que eles são povos em luta pelo seu território e reconstituição da grandiosidade de suas autoridades.

#### **4.2.1 A atual variedade Étnica e Linguística entre os originários do Brasil.**

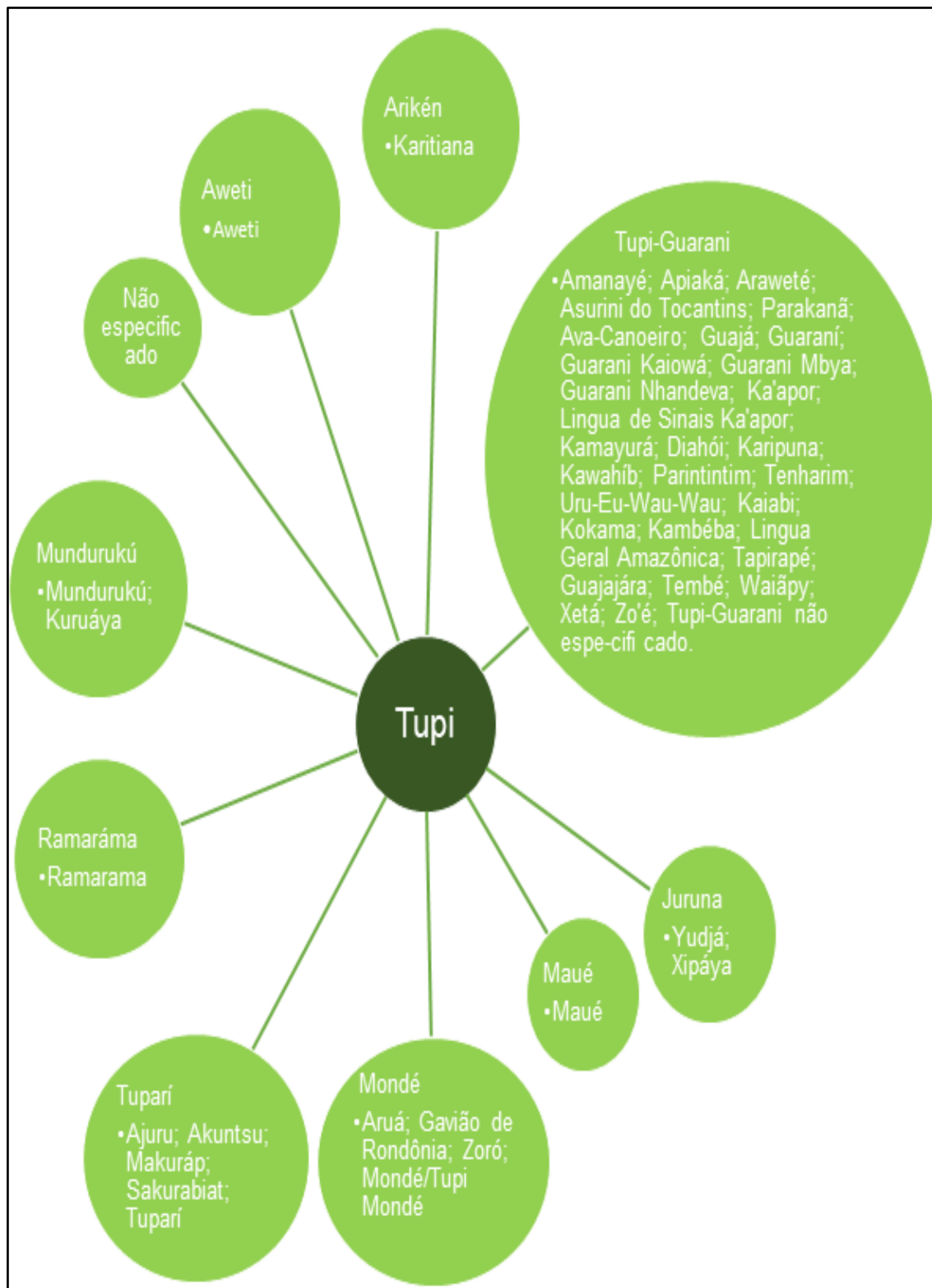
Mesmo sob o alvo de tantos massacres, o originário que vive na terra então chamada Brasil sobrevive. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2010), a população indígena no Brasil é de 817.963 - 0,26 por cento da população do país. Essa população é composta por 305 etnias falantes de 274 línguas. Na página seguinte observamos uma relação das línguas indígenas (Figuras 2 a 5), baseado no censo do IBGE de 2010 (b), seguindo a relação tronco - família – língua:

Figura 2 - O tronco Macro-gê



Fonte: (IBGE, 2010b)

Figura 3 - O Tronco Tupi



Fonte: IBGE (2010b)

Figura 4 - Outras Famílias não Classificadas em Troncos

OUTRAS FAMÍLIAS NÃO CLASSIFICADAS EM TRONCOS			
Aruak	Karib (cont.)	Pano(cont.)	Arawá (cont.)
Apurinã	Ikpeng	Matsés	Kulina Madjá
Ashanirka	Ingarikó	Nukirí	Paumarí
Baniwa	Kalapálo	Poyanáwa	<b>Katukina</b>
Kuripáko	Kuikúro	Shanenáwa	Kanamari
Baré	Matipú	Yamináwa	Katukina
Kaixána	Nahukwá	Yawanáwa	<b>Makú</b>
Kinkinau	Kaxuíána	Pano ( não especificado)	Makú
Machinéri	Makuxi	<b>Tukano</b>	Daw
Mauayána	Kapon Patamona	Arapáso	Hupda
Mehinaku	Taulipáng	Bará	Nadéb
Palikúr	Tiriyó	Barasána	<b>Nambikwára</b>
Paresi	Wái Wái	Desána	Manduka
Tariána	Waimiri-Atroari	Wanana	Kithaulu
Teréna	Wayána	Kubeo	Hahaintesu
Wapixána	Yekuána	Makúna	Latundê
Warekána	Karib (não especificado)	Siriáno	Negarotê
Wauja	<b>Pano</b>	Tukano	Mamaindê
Yawalipiti	Arara do Acre	Tuyúka	Tawandê
Aruak (não especificado)	Katukina do Acre	Piratapúia	Sabanê
<b>Karib</b>	Kaxararí	<b>Arawá</b>	Nambikwara
Apalaí	Kaxinawá	Arawá	<b>Txapakúra</b>
Arara do Pará	Korúbo	Banawá	Kujubím
Bakairí	Kulina Páno	Dení	Oro Win
Galibi do Oiapóque	Marúbo	Jamandi-Kanamanti	Torá
Hixkaryána	Matís	Jarawára	Pakáa Nova

OUTRAS FAMÍLIAS NÃO CLASSIFICADAS EM TRONCOS (CONT)			
Yanománi	Guaikurú	Chiquito	
Ninám	Kadweú	Chiquitano	
Samuná	Guaikuru	<b>Jabuti</b>	
Yanomán	<b>Múra</b>	Arikapú	
Yanomány	Múra	Djeoromitxi- Jabuti	
<b>Bóra</b>	Pirahã	<b>Witotó</b>	
Bóra	<b>Samúku</b>	Witotó	
Miránha	Shamakóko		

Fonte: IBGE (2010b)

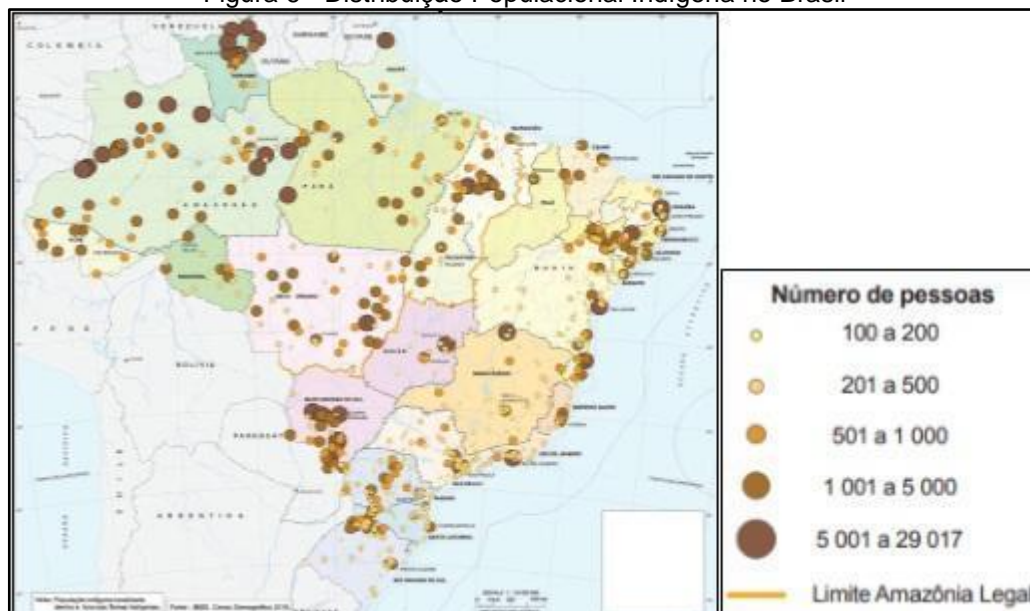
Figura 5 - Outras Línguas não são classificadas nem em troncos nem em famílias

Outras Línguas não são classificadas nem em troncos nem em famílias						
Aconã	Galibí Marwórnó	Kampé	Kortanauá	Pankararú - Karuazú	Tikuna	Xucurú-Kariri
Aikaná	Irántxé	Kanindé	Kwazá	Pankarú	Tingui-Botó	
Aimore	Issé	Kanoé	Laiana	Papavó	Tremembé	
Apolima-Arara	Jaricuna	Kantaruré	Manao	Paumelenho	Truká	
Aranã	Jeripancó	Kapinawá	Maragua	Piri-piri	Trumái	
Arapiun	Kaeté	Karapotó	Marimã	Pitaguari	Tumbalalá	
Arikén	Kahyana	Karijó	Maytapu	Potiguara	Tupaiu	
Arikosé	Kainbé	Karipuna do Amapá	Mucurim	Puri	Tupinambá	
Atikun	Kalabaça	Kariri	Mynky	Sapará	Tupinambaraná	
Baenã	Kalankó	Kariri-Xocó	Nawa	Tabajara	Tupinikin	
Borari	Kamakã	Kaxixó	Paiaku	Tapajós	Tuxá	
Botocudo	Kamba	Kayuisiana	Pankará	Tapeba	Wasó	
Catokin	Kambiwá	Kariri	Pankáraré	Tapiuns	Xocó	
Charrua	Kambiwá Pipipã	Kaioiuparká	Pankararú	Tapuia	Xucurú	

Fonte: IBGE (2010b)

As comunidades indígenas estão distribuídas por todo o território nacional, conforme apresentado abaixo, na Figura 6 (IBGE 2010c):

Figura 6 - Distribuição Populacional Indígena no Brasil



Fonte: IBGE, 2010c

Essa multiplicidade de povos originários, no entanto, apesar de registrada e quantificada pelo estado, é negada por discursos como os do monolinguismo, que se estabelece pela ainda existente lógica de que as línguas e culturas indígenas possuem características de línguas inferiores.

Segundo o último censo (IBGE, 2010b), 37,4 por cento dos indígenas brasileiros com mais de cinco anos de idade falam uma língua indígena no domicílio e 17,5 por cento desses não falavam a língua portuguesa.

Para os que apoiam as forças centrípetas de um estado formado estabelecido sob a lógica de uma língua, um hino e uma bandeira, isso seria um sinônimo de atraso cultural, como se o aprendizado da Língua Portuguesa fosse necessário para o desenvolvimento desses sujeitos e até mesmo pertencimento à nação - as línguas indígenas, nesse sentido, são línguas de um menos que humano.

No entanto, tal lógica apenas demonstra como nosso conhecimento sobre a relevância do Português na vida social de muitos brasileiros é fraco. A falta de

conhecimento sobre a pluralidade linguística e cultural neste país provoca um distanciamento que abre caminho para a repetição de discursos conservadores que por sua vez acarretam a pertinência de relações extremamente violentas.

A seguir demonstraremos como esses enunciados podem provocar até mesmo o silenciamento final dos indígenas por meio do apagamento de sua existência física.

#### **4.2.2 Os indígenas sob os olhos do opressor: um tour pela paisagem linguística do ódio**

O desconhecimento das realidades indígenas/originárias no país provoca ou oportuniza enunciações de ódio e violência contra a autoria e os corpos originários. Esse tipo de discurso também precisa ser analisado enquanto provocador de possíveis aberturas ao transfluxo pois também motiva a construção da imagem/autoria indígena.

Os enunciados violentos, apesar da violência, são os mesmos que provocam enunciados de resistência. São via de mão dupla, pois incitam mais enunciados de ódio, mas também o seu oposto - os enunciados potentes de afirmação e resistência.

Nos últimos anos os enunciados de ódio se tornaram ainda mais frequentes, tanto que voltaram a reinar descaradamente nas instâncias superiores. No ano de 2018, por exemplo, vimos a representação máxima do país ser eleita por compartilhar o conjunto de representações de parte massiva dos que o elegeram. Representações que demonstram desconhecimento, ignorância e desprezo pelas comunidades originárias.

Por exemplo, o site do jornal Survival Brasil<sup>32</sup> [2019?] fez uma coletânea de frases preconceituosas enunciada pelo presidente Jair Bolsonaro em vários vídeos e

---

<sup>32</sup> Disponível em: <https://www.survivalbrasil.org/artigos/3543-Bolsonaro> . Acesso em 11 mai. 2021

reportagens que demonstram o que ele pensa sobre os povos indígenas no Brasil. Seleccionamos algumas dessas frases para entendermos a gravidade de tal situação:

*“Com toda a certeza, o índio mudou, tá evoluindo. Cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós.”*<sup>33</sup>

A frase dita em um vídeo gravado com o então Ministro da Infraestrutura, Tarcísio Gomes de Freitas para anunciar o vice-presidente, Hamilton Mourão, como chefe do Conselho da Amazônia, no início de 2020, demonstra como o presidente carrega discursos rasos a respeito dos povos indígenas brasileiros.

Primeiramente ele demonstra acreditar que ser “igual a nós” é sinônimo de *evolução* e que o apagamento dos valores dos indígenas é *humanização*. Esta fala carrega aquele discurso antigo e violento que visa a desumanização dos originários - o discurso da animalização.

Segundo Rego (2014) a animalização consiste em “(...) atribuir características animais aos seres humanos ou mesmo identificar esses mesmos seres com “animais irracionais” a fim de subjugar-los ou “destituí-los” de sua humanidade para justificar a violência contra eles e até mesmo seu assassinato.” (p.73).

O discurso da animalização coloca o outro enquanto menos que humano. Para o presidente, o enquadramento nos padrões sociais do dominador é civilizatório e, portanto, humanizador.

Há de se ressaltar que tal discurso foi utilizado para justificar grandes genocídios como o dos indígenas das Américas no século XVI, das mulheres perseguidas pela inquisição e o dos judeus durante o período nazista (REGO, 2014).

*“Índio não fala nossa língua, não tem dinheiro, é um pobre coitado, tem que ser integrado à sociedade, não criado em zoológicos milionários.”*<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/01/23/indio-ta-evoluindo-cada-vez-mais-e-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro.htm>&nbsp; Acesso em: 11 mai. 2021.

<sup>34</sup> Reportagem na íntegra disponível em: <https://midiamax.uol.com.br/politica/2015/indio-e-pobre-coitado-e-vive-em-zoologicos-milionario-diz-bolsonaro>. Acesso em: 16 ago. 2021.



Nessa fala, que ocorreu durante questionamentos a respeito de demarcações de terras indígenas em uma homenagem no Mato Grosso do Sul, percebemos novamente uma crassa violência contra os indígenas. A afirmação de *inferioridade por falar outra língua* ou de *necessidade de ser integrado* (como se esses não fossem já parte da sociedade). E por fim, ele infere as ideias de que o indígena é *criado em zoológicos milionários* - ou seja, sem autonomia, como um animal.

Essas falas servem para legitimar enunciados ainda mais violentos, como o apresentado abaixo:

*“Em 2019 vamos demarcar [a reserva indígena] Raposa Serra do Sol. Vamos dar fuzil e armas a todos os fazendeiros”<sup>35</sup>*

E o seguinte:

*“Se eu assumir [a Presidência do Brasil] não terá mais um centímetro para terra indígena”<sup>36</sup>*

O resultado desses discursos se deu na intensificação da invasão de terras indígenas e extermínio dessas populações. Por exemplo, a reserva Raposa Serra do Sol - reconhecida pelo ex-presidente Lula em 2005 e homologada pelo Supremo Tribunal Federal em 2009 - vem sofrendo ataques de garimpeiros ilegais desde o ano de 2020<sup>37</sup>.

A última citação de Bolsonaro, acima, é proveniente de uma entrevista coletiva que foi publicada no Youtube por meio do perfil “Bolsonaro TV”. No vídeo intitulado “Jair Bolsonaro surpreende na coletiva de imprensa em Dourados” (2018), Bolsonaro menciona seu incômodo com a questão das demarcações das terras indígenas desde as discussões sobre a demarcação das terras dos Yanomami de Roraima - em 1991 (0:21 min). Não seria de se admirar que tal “incômodo” esteja relacionado com

---

<sup>35</sup> Vídeo na íntegra disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jUgDXVbPHZ>. Acesso em 16 mai., 2021.

<sup>36</sup> Reportagem na íntegra disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sju-bpj0x-E>. Acesso em 16/05/2021.

<sup>37</sup> Tais invasões foram noticiadas em várias mídias, como, por exemplo o site do Folha de São Paulo, disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2020/02/raposa-serra-do-sol-registra-primeira-invasao-garimpeira-desde-demarcacao.shtml>. Acesso em 02 nov. 2021.

conflitos acarretados pela invasão de garimpeiros às terras Yanomami de Roraima em maio de 2021, onde as lideranças deste povo relataram a morte de duas crianças - uma de 1 ano e outra de 5 anos (Oliveira & Fernandes, 2021).

Assim, percebemos que o discurso da máxima liderança no Brasil inferioriza as comunidades originárias por meio do discurso da desumanização. Esses discursos reverberam em ações violentas, que não apenas silenciam as autorias indígenas, mas fomentam o seu extermínio.

#### **4.2.3 Enunciados de resistência indígena nas redes sociais e em Aracruz-ES: pontos de partida para a emergência de transfluxos languageiros**

Apesar das tentativas de inferiorizar e eliminar os povos originários do Brasil, esses povos vêm, nas últimas décadas, se articulando na luta contra as opressões. Segundo o autor Daniel Munduruku<sup>38</sup>, “a multiplicidade de etnias indígenas sempre lutou por questões próprias de cada povo de forma isolada. No entanto, em meados dos anos de 1970 começou a surgir no Brasil uma *consciência pan-indígena*.”

Antes disso não havia uma consciência pan-indígena por parte dos povos nativos. Eram grupos isolados em suas demandas políticas e sociais. Cada grupo lutava por suas próprias necessidades de sobrevivência (IBID).

Os povos indígenas, que se identificavam, a princípio, sob a bandeira do signo *índio*, logo perceberam os rastros que tal enunciado deixara. O signo *índio*, segundo Munduruku (Ibid.), carrega em seus rastros os sentidos de “selvagem, atrasado, preguiçoso, canibal, estorvo, bugre”.

---

<sup>38</sup> Todas menções a Daniel Munduruku neste trabalho foram retiradas do Blog “Daniel Munduruku: indígena, escritor, professor e palestrante: ‘A esperança como projeto texto’”, em um texto intitulado: “Série Mundurukando: Usando a Palavra Certa pra Doutor não Reclamar: Mundurukando Três”. Disponível em: <http://danielmunduruku.blogspot.com/p/cronicas-e-opincoes.html>. Acesso em: 5 ago. 2021. Não encontramos paginação ou data de postagem.

Por isso, os povos indígenas, enquanto grande comunidade, optaram por termos como “índigena”, que carrega os sentidos de “original da terra”, originário ou “parente”.

Interessante que, segundo Munduruku, o enunciado “parente”:

(...) o termo parente é usado pelos indígenas para todos os seres (vivos ou não-vivos). Chamar alguém de parente é colocá-lo numa rede de relações que se confunde com a própria compreensão cosmológica ancestral. Mesmo na língua portuguesa podemos observar que se trata de uma palavra que une concepções (par+ente) que denota um envolvimento que permite compreendermos que dois ou mais seres se juntam numa rede consangüínea. Do ponto de vista indígena isso vai além da consanguinidade e se insere numa cosmologia cuja crença coloca todos os seres (entes) numa teia de relações. Somente neste contexto é possível compreender a intrínseca relação dos indígenas com a natureza (IBID.).

Percebemos aqui traços de transfluxos pois a palavra do português foi apropriada enquanto palavra pan-indígena, assumindo novos sentidos nos fluxos de interação dessas comunidades.

Esse termo tem sido forte, por exemplo, no incentivo à vacinação dos indígenas contra o Covid19 com a campanha "Vacina Parente!".

#### 4.2.3.1 O enunciado “parente” como estratégia de resistência de uma comunidade pan-indígena:

Lançada por meio do Plano de Emergência Indígena organizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB, a campanha “Vacina Parente!” reverberou entre páginas de indígenas e não indígenas pelas redes sociais brasileiras.

Figura 7 - Campanha #VACINAPARENTE



Fonte: Página oficial da APIB<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Disponível em: [https://apiboficial.org/files/2021/01/vacinaparente\\_site-1080x675.jpg](https://apiboficial.org/files/2021/01/vacinaparente_site-1080x675.jpg). Acesso em: 5 ago. 2021.

A APIB (2021) inclusive afirma ter elaborado a campanha dentro do Plano de Emergência devido ao descaso do governo em relação aos povos indígenas. Visto que o Presidente não demonstra afinidade com os indígenas, os povos se articularam de forma independente para inspecionar, garantir e incentivar a vacinação de todos os indígenas no Brasil, inclusive indígenas não reconhecidos pelo governo como os indígenas refugiados, os que vivem fora de terras demarcadas e os indígenas urbanos.

Além disso, a campanha busca desmentir *fake news* que colocam em risco o programa de vacinação. Os enunciados produzidos nessa campanha são verdadeiros contradiscursos às falas de opressão que buscam exterminar as comunidades indígenas.

Durante a campanha, o artista Ibraim Nascimento “transformou” em *cartoons* várias importantes representações indígenas do Brasil, como a Candidata a vice-presidência da república em 2018, Sônia Guajajara (figura 7) e o Coordenador Jurídico da APIB, Luiz Eloy Terena (Figura 8):

Figura 8 - “Cartoom 7” para a campanha #vacinaparente



Fonte: Nascimento (2021)

Figura 9 - “Cartoom 8” para a campanha #vacinaparente



Fonte: Nascimento (2021)

As artes produzidas por Ibraim (2021) retratam a união de vários povos indígenas, unidos pelo enunciado “parente”, atirando flechas em forma de vacinas no CoronaVírus, causador da Covid19. Interessante notar que a imagem de Sônia Guajajara e Luiz Eloy Terena representam muito bem os indígenas enquanto fora de estereótipos, A de Sônia por imediatamente evocar vozes que a apontam como a primeira mulher indígena a se tornar pré-candidata à vice presidência da república e a de Luiz Eloy – de terno, cocar e gravata – enunciando sua caminhada enquanto indígena e profissional do campo jurídico.

Essa união entre os povos é também representada na imagem seguinte, onde o personagem Zé Gotinha assume a representação da multiplicidade dos povos indígenas:

Figura 10 - Versões Indígenas do Zé gotinha

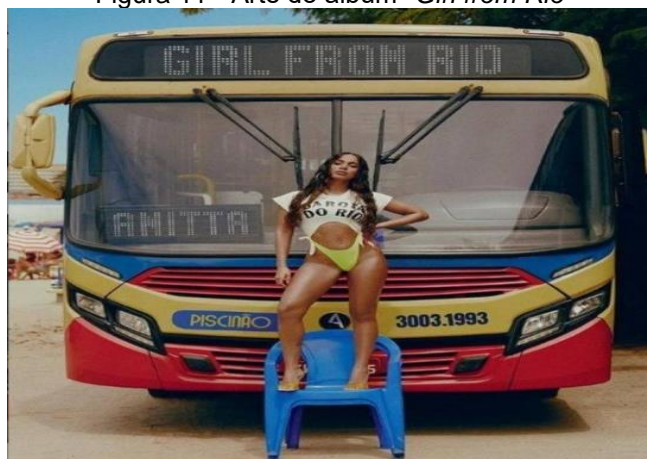


Fonte: Página Oficial da APIB<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/vacinaparente/>. Acesso em: 5 ago. 2021

A campanha se espalhou pelas redes e até a usaram em um *mashup* do “meme da busão”, baseado no videoclipe “*Girl from Rio*”<sup>41</sup>, da cantora Anitta.

Figura 11 - Arte do álbum “*Girl from Rio*”



Fonte: Perfil @anitta, no Instagram<sup>42</sup>

Figura 12 - “*Mashup #vacinaparente e Girl from Rio*”



Fonte: Perfil Twitter @ApibOficial<sup>43</sup>

Na primeira imagem temos a capa do álbum “*Girl from Rio*” da cantora Anitta. Neste meme, a imagem da cantora foi substituída produzindo vários *mashups* bem inusitados, incluindo o Zé Gotinha Indígena da Vacina Parente.

<sup>41</sup> ANITA. *Girl from Rio*. São Paulo: Warner Records. 2021.

<sup>42</sup> Giovanni Bianco [2021]. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/COA0mhhn\\_O5/](https://www.instagram.com/p/COA0mhhn_O5/). Acesso em: 5 ago. 2021.

<sup>43</sup> Disponível em: <https://twitter.com/ApibOficial/status/1387099233212379141>. Acesso em: 5 ago. 2021.

Apesar de aparentemente cômica, o *mashup* da Vacina Parente apresenta uma crítica ao presidente Jair Bolsonaro com a frase “fora genocida”, apresentada no quadro negro à esquerda da imagem - um riso revolucionário.

O resultado da campanha alavancada pelo enunciado “parente” pode ser percebido na cerimônia de saudação do povo Karuazu à chegada da vacina para o Covid19

Figura 13 - Saudação do povo Karuazu à chegada da vacina para o Covid19



Fonte: Perfil @VozDosPovos, no Facebook<sup>44</sup>

Dessa forma, enunciados como parente, indígena e originário funcionam como elos que unem os povos enquanto uma grande autoria ou comunidade pan-indígena que responde à autoria autoritária do atual governo.

---

<sup>44</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/VozDosPovos/videos/1399214587089539/>. Acesso em 5 ago. 2021.

#### 4.2.3.2. Os enunciados de afirmação das autorias indígenas nas redes sociais

Principalmente neste período de quarentena, os enunciados indígenas têm tomado força nas redes sociais e expandido possibilidades de transfluxos nessa imensa praça pública onde o silenciamento não possui tanta força. Indígenas participam de comunidades no Facebook<sup>45</sup>, publicam Tweets<sup>46</sup>, gravam músicas no Spotify, vídeos no Youtube e publicam em perfis de Instagram. Nesses espaços, não há exclusividade para instituições ou pessoas físicas. O poder está na sua capacidade de atrair seguidores. Dessa forma, qualquer enunciado pode provocar grande impacto.

A página *hypes* (2021) selecionou alguns influencers indígenas para serem seguidos em redes sociais. A militante e rapper Katú Mirim, indígena urbana que usa sua arte para desconstruir estereótipos sobre a multiplicidade dos povos indígenas; Hamangai Pataxó, uma jovem militante e líder indígena; Daiara Tukano, artista e mestra em direitos humanos que coordena a Radio Yandê<sup>47</sup> - a primeira radioweb indígena do Brasil; Sônia Guajajara, ativista dos direitos humanos da ONU que foi candidata à vice-presidência da república em 2018; Elison Santos, administrador do “Indígena Memes”<sup>48</sup>, página humorística que trata de questões indígenas; O xamã Davi Kopenawa, líder que denuncia ataques às terras Yanomami; Eliane Potiguara, escritora indígena e fundadora da Rede Grumin de mulheres indígenas e ainda acrescentamos a essa lista Wera Trap Guarani, o rapper indígena que canta sobre questões sociais indígenas na língua guarani; o professor, escritor, filósofo, psicólogo e pós-doutor em Linguística Daniel Munduruku, que fala sobre linguagem e preconceito contra os povos indígenas; e a Indígena Cunhaporanga, que apresenta o cotidiano de sua vida em uma aldeia no Amazonas.

Dos *influencers* citados acima, selecionamos dois para apresentar de forma mais detalhada: Cunhaporanga e Wera Trap Guarani. A razão para essa escolha está no tipo de produção desses sujeitos. Cunhaporanga trata de questões do seu cotidiano,

---

<sup>45</sup> Facebook, Inc. Menlo Park, Califórnia, EUA.

<sup>46</sup> Twitter, Inc. São Francisco, Califórnia, EUA.

<sup>47</sup> YALA, Abya. Rio de Janeiro - RJ, Brasil.

<sup>48</sup> Disponível em: [https://www.instagram.com/indigena\\_memes/](https://www.instagram.com/indigena_memes/). Acesso em: 5 ago. 2021.



coisas simples que nos levam para esse cotidiano e aumentam a nossa sensação de vivência.

Ao invés de uma mera apresentação sobre a realidade do seu povo, a influencer nos convida a entrar em seu lar e vivenciar o seu dia a dia<sup>49</sup>. Processo que nos conduz à uma vivência para além de estereótipos. Vamos, então, primeiramente, falar sobre as produções de Cunhaporanga

a) *@Cunhaporanga*<sup>50</sup>: *A (re)humanização*<sup>51</sup> *por meio da apresentação do cotidiano:*

O que é Quiñã Pirá? Caldo de peixe com bastante pimenta! (imagem estilo *emoticon* de uma pimenta)<sup>52</sup>, Cunhaporanga, indígena da etnia Tatuyo, elaborou essa postagem onde parentes brincam enquanto comem o referido prato.

O que parece ser uma apresentação simples e ingênua de uma jovem, carrega a potência de romper com discursos que estancam transfluxos linguageiros. Haja vista que os discursos de desumanização pela via da bestialização precisam do distanciamento da realidade de vida dos indígenas, a apresentação do cotidiano mina esses discursos ao provocar essa aproximação.

Mais potentes do que as narrativas, a apresentação da vivência por meio de imagens, sons, músicas, etc, inserem muito mais informações do que as palavras poderiam contar. Esse tipo de abordagem tem o poder latente de devolver a humanidade discursivamente retirada dos indígenas.

Na imagem seguinte (figura 14), Cunhaporanga responde à pergunta de um seguidor sobre as pinturas corporais indígenas:

<sup>49</sup> Para evitar questões relacionadas a direitos de imagens, não apresentaremos fotos dos parentes dos influencers.

<sup>50</sup> Disponível em: [https://www.instagram.com/cunhaporanga\\_oficial/?hl=pt-br](https://www.instagram.com/cunhaporanga_oficial/?hl=pt-br). Acesso em: 5 ago. 2021.

<sup>51</sup> O que estamos entendendo por (re)humanização ou humanização é a recuperação da identificação do outro enquanto (discursivamente) equivalente ao eu, é a recuperação do que foi discursivamente rebaixado enquanto humano.

<sup>52</sup> Vídeo disponível em: <https://www.instagram.com/p/COETxyQgPcT/>. 5. ago. 2021.

Figura 14 - Cunhaporanga ensina seguidores a usar tinta de urucum



Fonte: Perfil @cunhaporanga\_oficial<sup>53</sup>

O comentário do seguidor - *Sempre quis saber sobre, que máximo!!* - e o número de aprovações (curtidas) da postagem (83.446) revelam o alcance positivo de uma explicação simples sobre algo que lhe é cotidiano.

Interessante notar que, ao invés de apenas contar sobre os ingredientes, a *influencer indígena* grava a produção da tinta por meio de um pequeno vídeo. Em tal processo, o espectador se insere no cotidiano posicionando o seu olhar sobre a tela como se fosse também olhos de um indígena vivendo naquela aldeia.

Nas imagens seguintes, Cunhaporanga apresenta o processo de preparo da farinha de mandioca, primeiro peneirando e depois o processo de torragem feito por sua mãe; reparem que um dos comentários, o seguidor se refere à cultura indígena como “nossa cultura” apresentando uma possível evidência da identificação de um forasteiro como parte da comunidade. Tal identificação é importantíssima para que o outro abra caminho para um movimento exotópico de compreensão das autorias indígenas enquanto parte presente da múltipla comunidade nacional.

<sup>53</sup> A imagem consiste em um *print* com edições para não identificação de perfis particulares presentes na postagem do vídeo que está disponível em: <https://www.instagram.com/p/CL-25EngvH9/>. Acesso em: 5 mai. 2021.

Figura 15 - Cunhaporanga peneirando mandioca



Fonte: Perfil @cunhaporanga\_oficial<sup>54</sup>

Figura 16 - Mãe de Cunhaporanga fazendo farinha



Fonte: Perfil @cunhaporanga\_oficial<sup>55</sup>

Na imagem a seguir, Cunhaporanga apresenta a função das pinturas corporais em sua etnia.

<sup>54</sup>A imagem consiste em um *print* com edições para não identificação de perfis particulares presentes na postagem do vídeo que está disponível em: <https://www.instagram.com/p/CNmjR1wAmDk/> Acesso em: 5 mai. 2021.

<sup>55</sup> A imagem consiste em um *print* com edições para não identificação de perfis particulares presentes na postagem deste vídeo que está disponível em: <https://www.instagram.com/p/CNptY4Wgqo8/>. Acesso em: 5 mai. 2021.

Figura 17- Pintura para o rosto



Fonte: Perfil @cunhaporanga\_oficial<sup>56</sup>

Nessa postagem, Cunhaporanga apresenta uma questão do seu dia a dia de forma mais profunda ao falar do uso da pintura comentando sobre festas e rituais, fala também da função da pintura em relação ao gênero, além de citar os materiais usados. Ela também destaca que a imagem se refere a uma pintura *tatuyo feminina* inferindo informações sobre a relação das pinturas com especificação de gênero e etnia.

Em tal imagem, a indígena vai inferindo, além de práticas, valores que são divulgados a partir do seu ponto de vista sobre a realidade, carregado de suas identificações culturais que abre caminho para uma voz indígena *tatuyo* romper as muralhas das vozes centrípetas.

<sup>56</sup> A imagem consiste em *print* com edições para não identificação de perfis particulares presentes na postagem deste vídeo que está disponível em: <https://www.instagram.com/p/CNdo6fMgV-g/>. Acesso em: 5 mai. 2021.

Na próxima imagem<sup>57</sup> Cunhaporanga apresenta o seu conhecimento sobre o contexto atual de quarentena e faz recomendações para a saúde aos seguidores.

A máscara de proteção, com desenhos em arte originária, revela a presença de um transfluxo - a apropriação de um conhecimento clínico marcado pela arte indígena.

Figura 18 - Cunhaporanga alerta sobre os cuidados com a Covid19



Fonte: Perfil @cunhaporanga\_oficial<sup>58</sup>

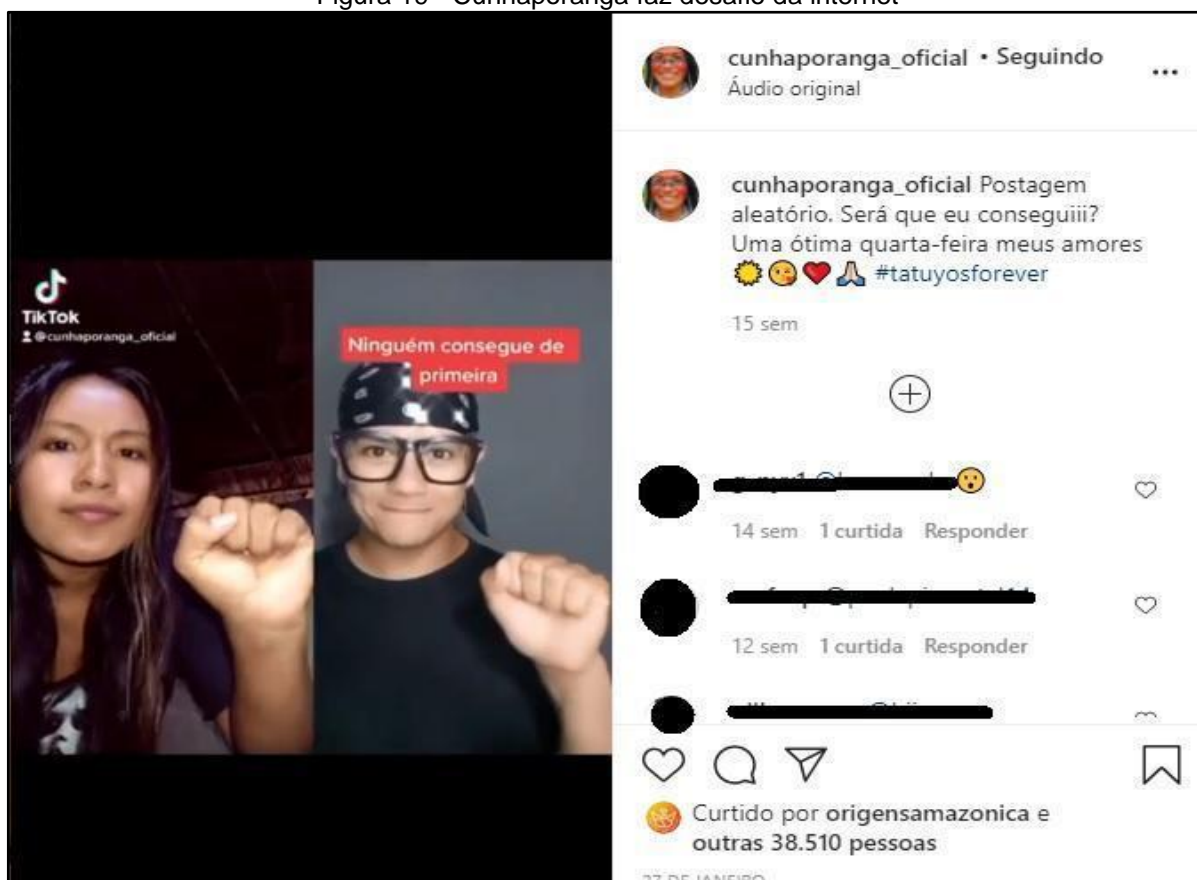
Tal materialização revela a força da identificação de Cunhaporanga, que assimila um conhecimento externo ou outro, mas que o subjugava a um desenho de sua autoria subjetiva que por sua vez provoca ou transforma sua autoria social.

Tal marca afirmativa também é percebida nas hashtags “tatuyosforever”, “wananosforever” dentre outras presentes em todas as suas postagens e em um de seus vídeos descomprometidos com um desafio da internet.

<sup>57</sup> Na referida imagem havia também um rapaz, aparentemente menor de idade, que foi retirado por não possuímos autorização para apresentá-lo.

<sup>58</sup> A consiste em um *print* com recorte da imagem disponível em: <https://www.instagram.com/p/CJ3PVWsA9CC/>. Acesso em: 5 mai. 2021.

Figura 19 - Cunhaporanga faz desafio da internet



Fonte: Perfil @cunhaporanga\_oficial<sup>59</sup>

Ao revelar essa conexão de com fluxos discursivos outros, presentes no uso da máscara com arte indígena, das hashtags relacionadas às comunidades e atreladas a anglicismos comuns aos de fora da comunidade ou da brincadeira (desafio) da internet, Cunhaporanga constitui o discurso do indígena enquanto identidade não estanque, que interage ativamente com as transformações do mundo ao seu entorno, provocando assim, uma humanização dos estigmatizados por discursos de bestialização.

Além do conhecimento das recomendações clínicas da OMS, Cunhaporanga não deixa a sabedoria da floresta de lado. Na figura 20 fala sobre os benefícios da planta *nhã* (urtiga), para a saúde.

<sup>59</sup> A consiste em um *print* da postagem disponível em: [https://www.instagram.com/p/CKjPqg8AI\\_e/](https://www.instagram.com/p/CKjPqg8AI_e/). Acesso em: 5 mai. 2021.

Figura 20 - Tratamento com urtiga



Fonte: Perfil @cunhaporanga\_oficial<sup>60</sup>

Em tal postagem, Cunhaporanga começa a apresentar sua língua, ainda que timidamente em uma palavra, mas que afirma a presença de uma estrutura estranha frente a imensa força centrípeta afirmada pela Língua Portuguesa.

Depois de familiarizados com o cotidiano da menina indígena do Amazonas, tal palavra pode não ser mais vista com estranhamento pelos espectadores, mas com a afinidade exotópica (vulgo carinho) dos que se identificaram com a humanidade do seu povo.

Ao observarmos o cotidiano apresentado pelas postagens de Cunhaporanga, podemos inferir que o movimento provocado por essa *influencer* seguida por 536 mil perfis é uma grande fonte latente para a emergência de discursos potentes o bastante para desconstruir o discurso da desumanização por meio da bestialização que servem como ferramentas para o silenciamento e massacre dos povos indígenas no Brasil.

<sup>60</sup> A imagem consiste em um *print* da postagem com vídeo disponível em: <https://www.instagram.com/p/CNfEN2hggLs/>. Acesso em: 5 mai. 2021.

b) @Wera Trap Guarani<sup>61</sup>: “a ponta da flecha aponta para o congresso nacional”

Figura 21 - Wera trap no ato sagrado do fumo



Fonte: Silva (2020)<sup>62</sup>

Mc Wera, Indígena de etnia Guarani Mbya, vive da aldeia Tekoá Pyau, região metropolitana de São Paulo. O originário urbano cresceu entre a encosta do Pico do Jaraguá, apresenta em sua página do Instagram o cotidiano de um indígena urbano que busca provocar a transformação social por meio de sua música e performance artística.

Na imagem a seguir (Figura 22), Wera se coloca imponente frente à tropa de policiais que ameaça uma manifestação do seu povo, provavelmente a intervenção que ocorreu no início do mês de março de 2020, quando os Mbya acamparam em um

<sup>61</sup> Disponível em: [https://www.instagram.com/wera\\_trap\\_guarani/](https://www.instagram.com/wera_trap_guarani/). Acesso em: 5 ago. 2021.

<sup>62</sup> Silva, Sérgio. 2020. Disponível em:

[https://ponte.org/wpcontent/uploads/2020/04/2020\\_03\\_16\\_Aldeia\\_Teko\\_Pyau\\_MC\\_Wera\\_Foto\\_SergioSilva\\_PonteJornalismo-4470.jpg](https://ponte.org/wpcontent/uploads/2020/04/2020_03_16_Aldeia_Teko_Pyau_MC_Wera_Foto_SergioSilva_PonteJornalismo-4470.jpg). Acesso em: 5 ago. 2021.



terreno de uma construtora que recebeu aprovação para cortar cinquenta por cento da vegetação de mata atlântica do local.

Figura 22 - Wera manifestando em São Paulo



Fonte: Perfil @wera\_trap\_guarani<sup>63</sup>

No comentário, Wera compõe a rima “Caia, sistema, caia! Somos a força de Gaia”, usando a referência da deusa grega da fertilidade para, provavelmente, representar a natureza ou vida da Terra e ainda apontando o seu povo sob a imagem de guardiões dessa vida.

Tal composição é um ponto negativo para as vozes autoritárias representadas na imagem dos policiais, que, em formação ao fundo, criam um sentido de oposição à

<sup>63</sup> A imagem consiste em um *print* com edições para preservar a identidade dos seguidores de @wera\_trap\_guarani. Trata-se da postagem disponível em: <https://www.instagram.com/p/B-ANngNnf3E/>. Acesso em: 5 ago. 2021.

poesia de Wera. Eles são os vilões que estão a favor do desmatamento e Wera assume a imagem do indígena enquanto protetor do meio ambiente.

Tal dualismo é importante num momento em que a preocupação da humanidade se volta para essa questão vital da proteção do ambiente e desse modo Wera visa criar desafetos dos expectadores em relação ao instituído e ao mesmo tempo cria ligações positivas por meio da postura assumida na imagem. Resta-nos então perguntar “quem é o bestial nessa imagem?”.

No entanto, o perfil de Wera não apresenta apenas protestos, assim como Cunhaporanga, Wera apresenta também em sua página questões cotidianas que envolvem o ensino de palavras como a *Avati* (milho), e a prática de esportes indígenas como o cabo de guerra. Como já dito, tais questões são cruciais para a desconstrução do estranhamento por parte dos de fora.

Figura 23 - Avati, milho em Guarani



Fonte: Perfil @wera\_trap\_guarani<sup>64</sup>

<sup>64</sup> A imagem consiste em um *print* com edições para preservar a identidade dos seguidores de @wera\_trap\_guarani. Trata-se da postagem disponível em: <https://www.instagram.com/p/CL5KpkrHzFn/>. Acesso em: 5 ago. 2021.

Figura 24 - Cabo de guerra



Fonte: Perfil @wera\_trap\_guarani<sup>65</sup>

Em outra imagem (Figura 25), Wera demonstra sua revolta com o apagamento cultural que algumas religiões provocam às etnias indígenas tentando ponderar a respeito da visão do cristão sobre o indígena e problematizando o que pode ser considerado bom ou ruim a depender dos pontos de vista.

Ao expor a imagem dos indígenas sorridentes vivendo seus cotidianos com sua arte e costumes em paralelo ao indígena cristianizado, com todas as suas marcas materiais de identificação apagadas, Wera consegue brilhantemente mandar a sua mensagem às vozes autoritárias manifestadas no único sorriso do evangelizador em relação aos rostos frios e estáticos dos indígenas depois do apagamento de suas marcas.

<sup>65</sup> A imagem consiste em um *print* com edições para preservar a identidade dos seguidores de @wera\_trap\_guarani. Trata-se da postagem disponível em: <https://www.instagram.com/p/CN7syPTnmsZ/>. Acesso em: 5 ago. 2021.

Figura 25 - Wera critica a evangelização dos indígenas



Fonte: Perfil @wera\_trap\_guarani<sup>66</sup>

Na postagem ele provoca a reflexão por meio da pergunta: E se fosse o contrário? A composição da imagem, com um líder religioso sorridente no meio de indígenas com o corpo coberto por vestimentas uniformes em contraste com a alegria demonstrada nos sorrisos, cores e adornos da primeira foto pode ser um potente convite à resistência da cultura indígena frente ao seu apagamento por meio da de uma religiosidade autoritária.

A imagem seguinte que também apresenta um pouco sobre os costumes Guarani, é uma potente de transfluxos, pois Wera apresenta um violino - instrumento clássico de origem europeia - sendo abençoado por meio de defumação.

<sup>66</sup> A imagem consiste em um *print* com edições para preservar a identidade dos seguidores de @wera\_trap\_guarani. Trata-se da postagem disponível em: <https://www.instagram.com/p/CiJoWMhn0W2/>. Acesso em: 5 ago. 2021.

Essa imagem, demonstra como o encontro com a musicalidade ocidental não tem poder para apagar sua vontade criativa de vivenciar possibilidades de existência enquanto Guarani - só a autoria autoritária enfraquece essa chama.

Figura 26 - Wera defuma de instrumento musical para abençoá-lo



Fonte: Perfil @wera\_trap\_guarani<sup>67</sup>

Na última imagem, Wera demonstra estar orgulhoso em participar de um festival em prol da demarcação de terras indígenas (Figura 26). Essa é uma das temáticas que permeiam as letras de seus raps. A luta pela terra indígena, bem no meio da cidade de São Paulo.

<sup>67</sup> A imagem consiste em um *print* com edições para preservar a identidade dos seguidores de @wera\_trap\_guarani. Trata-se da postagem do vídeo disponível em: <https://www.instagram.com/p/CHa7hF3nXKM/>. Acesso em: 5 ago. 2021.

Figura 27 - Festival de demarcação com Wera Mc



Fonte: Perfil @wera\_trap\_guarani<sup>68</sup>

A seguir apresentamos a música Retomada de Terra, disponível da página do Youtube de MC Wera. Tanto a letra em Guarani quanto em Português foram deixadas exatamente como apresentadas na página virtual:

*Retomada de Terra*<sup>69</sup>  
 LETRA / Guarani  
 Mc Wera (2018)

*Tape oaxaa dee ri reixapa hae'tu eya emombeutavy. Erexa vekue ore mbya rive oroexa'pa pedro alvarz cabral nhandekue omboa dee anyma tekoa pyau nhanderova jurua ogueru baeaxy juka aexa heta omano apy xe rekoa pyau vy ta vy japave javy vy ta vy nhanderu tupa nhonhemboguejy apy kovae yvy*

<sup>68</sup> A imagem consiste em um *print* com edições para preservar a identidade dos seguidores de @wera\_trap\_guarani. Trata-se da postagem do vídeo disponível em: <https://www.instagram.com/p/ClqZ5xAHS1t/>. Acesso em: 5 ago. 2021.

<sup>69</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lcZH-UyKz94> Acesso em: 7 jul. 2021.

*romae porã romae porã yjypy pave jurua pedro alvarez cabral ou boka rece ojuka kinha ava kyingue omomba'pa nhande yvyre ombovaipa nhande kaguyre hegui ogueru jukua baexy juka aikore eu lamento quantos xondaros morreram tentando defende nhande reko agira nosso povo se encontra um pouco melhor na aldeia tekoa se pode pa que la e nossa kebrada de la ninguem vai nos tira javya nhandemombaraete xerekoa ma pyau aexa ete baexaguapa roaxa apyre haeritu aporandu nhanderu to mae byai mamompyrei oguata xerekoa*

LETRA / Português  
Mc Wera (2018)

*Vamos acorda! Estamos acabando  
Vamos acorda,  
Nosso deus tupã nos desceu nessa terra pra gente cuida bem  
Na encruzilhada vcs viram nada mais ai me conta oque vc viu o'que sentiu?  
No começo dessa história o branco Pedro Alvares Cabral venho com arma matando homens mulheres e crianças roubando nossa terra destruindo nossa mata e trouxe a doença mortal tuberculose eu lamento eu lamento quantos guerreiro morreram tentando defende nossa cultura agora meu povo se encontra um pouco melhor na aldeia Aldeia Pyau.*

*Pico do Jaraguá pode pa que la é nossa kebrada de la ninguém vai nos tira.*

*Vamo ser felizes e fortes vejo tudo o que passamos aqui na nossa aldeia e por isso que eu peço a nosso pai olha o índio anda na minha aldeia.*

*Na encruzilhada vcs nao viram nada mas ai me conta o que viu o que sentiu.*

*Em mil e quinhentos chegou o tal de cabral no brasil 22 de abril ja havia donos dessas terras 3 milhoes de indio divido em mil e quatrocentos atribos ele escravizou por que era preguiçoso maotou por ser um monstro loko e ganancioso desmatou pela sua burrici explorou todos xantos do pais atrais de ouro enriqueceu depois correu deixou pra tras tristeza revolta e dor...mal olhar e que nao falta em resposta ao marco temporal que xhegou depoia de mil e quinhentos igual ao cabral devera deixa o pais e voltar pra portugal vaza essa e minha terra.*

*Na encruzilhada vcs nao viram nada,mas ai me diga oque oque viu que sentiu, mentira so nos indigenas sabemos oque Pedro alvares fez com nossa história, vc nao! Aldeia pyau é nossa cara, o homem branco trouxe doenças mortais vi muitos morrerem. Na minha aldeia pyau.*

Na música, a imagem do europeu é representada por Pedro Álvares Cabral e toda desgraça que veio depois de sua chegada em 22 de abril de 1500. Frente a isso ele apresenta o indígena enquanto guerreiro que defende a sua terra até os dias de hoje, inclusive, na aldeia Pyau, onde o seu povo busca uma vida melhor na “kebrada” - aqui com o sentido de “lar” - no Pico do Jaraguá.

Interessante notar que a sua luta ocorre não apenas pela via da linguagem, mas também na luta pela linguagem. Sua música é apresentada em uma mistura de Guarani e português em um movimento de retomada da voz autoral indígena no campo musical sem se preocupar com a regra linguística ou gramatical demarcada pelo branco.

Em tal manifestação translinguagem podemos perceber a força da voz autoral indígena assumindo sua forma material na luta por um espaço predominante do Português. Sua força centrífuga começa a (co)romper as estruturas da língua máquina por meio de um hibridismo possível somente por meio da resistência daquele que pensavam estar derrotado.

Sem dúvida, Mc Wera se impõe contra a ideia do indígena enquanto animal domesticado pelo homem branco, usando a linguagem para provocar sentidos que apresentam um indígena guerreiro lutando pelo direito ao território físico e enunciativo e usando a sua vontade criativa para criar novas possibilidades de existência enquanto Guarani Mbyá Urbano frente às vozes autoritárias que os oprimem.

No próximo tópico mostramos como a voz enunciativa do indígena no Espírito Santo se manifesta para assumir espaços fora dos territórios virtuais.

#### 4.2.3.3 A paisagem linguística dos povos indígenas de Aracruz – Espírito Santo

O mapa a seguir apresenta a província do Espírito Santo e populações indígenas que viveram nesse território



Figura 28 - Mapa dos povos indígenas que povoaram o Espírito Santo



Fonte: BENTIVOGLIO (2017, p.7)

Apesar de já ter sido lar de muitas comunidades originárias, hoje, os povos indígenas ocupam um pequeno espaço do estado do Espírito Santo - A região de Aracruz:

Figura 29 - Localização do Município de Aracruz no mapa do Espírito Santo



Fonte: (TEAO & LOUREIRO 2009, p. 39)

Nessa região, convivem povos Tupinikim e Guarani Mbya.

No livro "História dos Índios do Espírito Santo", as autoras Kalna Mareto Teao e Klítia Loureiro (2009) desenvolveram um brilhante trabalho sobre a história dos Tupinikim e Guarani e Guarani Mbya do Estado. Segundo as autoras, devido a relação histórica de aproximação aos povos colonizadores, os Tupinikim foram vítimas dos processos de silenciamento e apagamento do colonizador. Elas apontam que políticas como as de aldeamento promovidas pelos jesuítas a partir do século XVI amalgamaram uma pluralidade de formas de vivência indígenas (Waitaká, Tupinikim, Teminó, etc.), de forma que no século XVII, tais povos já haviam perdido a identificação com suas autorias de origem e falavam apenas a língua geral *nheengatu*. Desse modo, após a

civilização e cristianização, da chama que era a vontade de existir enquanto indígena Tupinikim, restava apenas uma oscilante labareda de uma identificação meramente étnica.

As autoras ainda apontam que, nos séculos seguintes, afirmar essa identificação se tornou ainda mais perigoso. Por exemplo: após os ataques de botocudos a comunidades próximas ao litoral capixaba, o estado assumiu uma política de repressão aos povos indígenas que mantinham suas tradições. Em consequência disso, os indígenas Tupinikins do Espírito Santo esconderam-se sob as denominações caboclo ou pardo. Tal postura de sobrevivência fez com que, em 1890, os indígenas fossem considerados extintos no Espírito Santo.

Os Guarani Mbya, por sua vez, possuem uma história um pouco diferente da dos Tupinikim. Esses povos vieram para a região de Aracruz por volta de 1960. Segundo as autoras, os Guarani estão no movimento do *oguata porã* (caminhada) em busca de *Yvy marâey* - a terra sem males ou, numa tradução mais cristianizada - o paraíso. Para esses povos, *Yvy marâey*, é o lugar onde imperfeições e males não existem, por isso, os Guarani percorrem os caminhos litorâneos de *Yvy vay* (esta terra), e quando se estabelecem chamam esse local de *tekoa* (Teao & Loureiro, 2009).

As autoras mostram que os povos que chegaram ao Espírito Santo partiram em *oguata porã*, do Paraguai e Argentina, passando pelo Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo, em 1967, após passarem por Guarapari e Vitória, os Guarani migram para a região de Caieiras Velhas - em Aracruz, onde estão estabelecidos até hoje.

Teao e Loureiro (Ibid.) afirmam que durante muitos anos após a ocupação do europeu em 1500, o município de Aracruz não sofreu muito com invasões. Isso se deu devido ao fato de não haver interesse na exploração do norte do Espírito Santo até meados do século XIX. A exploração das terras se intensificou no município de Aracruz apenas nos anos de 1940 com a instalação da Companhia de Ferro e Aço de Vitória (Cofavi). Essa companhia recebeu 10.000ha do Estado como terras devolutas, ou seja, terras sem proprietário particular para a produção de madeira e produção de carvão vegetal. Essa ocupação motivou outros posseiros a ocupar aquelas terras e tomou proporções

ainda mais violentas em 1967, com a implantação da empresa Aracruz Celulose na região.

A instalação da Aracruz Celulose provocou conflitos que duram até os dias de hoje. A voz Tupinikin era discursivamente desqualificada por não serem reconhecidos pelo estado enquanto indígenas. Seu reconhecimento pela Fundação Nacional do Índio (Funai) se deu apenas em 1975. Antes disso, para o estado do Espírito Santo não havia indígenas em seu território. A voz dos Mbya, por sua vez, era desqualificada devido à ignorância a respeito de suas crenças. Sua chegada ao território de Aracruz se deu no mesmo ano em que a Aracruz Celulose se instalou (1967). Naquele período, portanto, sua presença na região provocava discursos que os taxavam de povos errantes sem território estabelecido. Mesmo assim, a luta dos Guarani Mbya e Tupinikin de Aracruz resultou em vitórias como a homologação das terras desses povos em 1983 e até mesmo a ampliação do território de Caieiras Velhas, em 1998. A luta, portanto, persiste (Idem).

Os resultados da resistência dos povos indígenas de Aracruz têm provocado mudanças nas relações da região e contribuído muito para o seu enaltecimento frente a outros grupos. Em 2015, Ervaldo Santana (Ervaldo Índio) tomou posse enquanto vereador de Aracruz - o primeiro vereador indígena do Estado do Espírito Santo.

Figura 30 - Posse do primeiro vereador indígena do Espírito Santo



Fonte: Reprodução/ TV GAZETA (2015)

Interessante notar um possível olhar de estranhamento para o cocar de um dos presentes na cerimônia. É claro que tal olhar pode ter se dado por outro motivo e por isso não faremos um julgamento do que a pessoa que observa possa estar pensando, mas podemos ter certeza que a presença do cocar combinado ao terno são provocadores de movimentos e também fortalecem a chama da criatividade autoral.

Apesar de tomar posse apenas enquanto suplente e de não ter sido reeleito, o site Século Diário (2020) noticiou contribuições positivas de Ervaldo para as comunidades indígenas de Aracruz.

Três escolas, “das mais bonitas do município”, na opinião de Ervaldo, construídas em Três Palmeiras, Pau Brasil e Irajá; pequenas reformas na creche e na escola de Caieiras Velha; construção de uma quadra poliesportiva em Caieiras Velha; reforma de caixa d’água, de rede de esgotamento sanitário, construção de quatro tanques de peixe e de reservatório de água para animais, e criação de um Centro de Referência em Assistência Social (CRAS) indígena. Foram diversas obras, como aponta, muitas delas iniciadas antes do mandato, quando Ervaldo ainda era gerente de assuntos indígenas dentro da prefeitura, e que materializaram a importância de uma representação indígena na Câmara de Vereadores, dialogando de igual para igual com a lei dos não-índios. SÉCULO DIÁRIO (IBID.)

As comunidades indígenas entendem que o movimento de entrada dos indígenas para a política do estado não é um passo político inicial. Para essas comunidades os caciques são vereadores reconhecidos pelos indígenas. Nessa mesma reportagem, Wilson Tupiniquin, o Jaguareté, apontou que os caciques são “vereadores legítimos” que lutam pelos direitos dos povos na Câmara, mas que a presença de um indígena eleito sob modos não indígenas é um avanço para as comunidades de Aracruz (In: Século Diário, Ibid).

Certamente, a presença indígena na Câmara afirmando seus costumes e apresentando sua linguagem, seja por meio da fala ou de adereços é um forte componente da paisagem linguística que rompe barreiras, provocam transfluxos e *possibilidades de*. A Barreira rompida por Ervaldo provavelmente contribuiu para que o Jaguareté (Figura 31) fosse eleito o vereador mais votado do município em 2020.

Figura 31 - Vilson Jaguareté na Câmara de Aracruz



Fonte: ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESPÍRITO SANTO<sup>70</sup>

Além do avanço no que tange às representações políticas, as autorias indígenas de Aracruz têm lutado pela preservação de suas linguagens na região. Devido aos processos sócio históricos a que foram submetidas, as comunidades indígenas de Aracruz possuem uma relação distinta com a linguagem. Por exemplo, os Guaranis, apesar de conviverem com sociedades urbanas, conseguiram preservar sua língua, vivendo ainda situações de bilinguismo (Fermino, 2015)

Os Tupiniquins, por outro lado, sofreram com políticas que exterminaram sua língua. As políticas jesuítas de aldeamento fizeram com que o Tupi Antigo fosse substituído pelo *Nheengatu*, que por sua vez teve o seu extermínio determinado por meio do Decreto Pombalino. No entanto, com o atual aquecimento da chama autoral Tupinikim, em 2004, o Tupi antigo - língua que, apesar de morta, foi estudada e registrada desde o século XIX - passou a se tornar disciplina obrigatória em todas as modalidades de ensino da grade escolar indígena. (Teao & Loureiro 2009)

---

<sup>70</sup>Disponível em <https://www.seculodiario.com.br/meio-ambiente/indigena-e-vereador-mais-votado-em-aracruz> Ultimo acesso 26/05/2021

Essa língua e cultura são promovidas em escolas indígenas de Aracruz, como esta, da Aldeia de Três Palmeiras:

Figura 32 - Escola Indígena de Três Palmeiras



Fonte: MARCHI (2016)

No entanto, como aponta Fermino (2015), não se deve apenas focar no ensino da estrutura linguística para que as pessoas aprendam o Tupi:

É preciso também aperfeiçoar os materiais didáticos de ensino de tupi. Publicar livros, revistas, fazer músicas, filmes, peças de teatro. O tupi precisa entrar na vida e na significação da comunidade para reverter as dificuldades atuais de recepção. (p.130)

Desse modo, é necessário fortalecer as condições de recepção por meio da participação social da língua, para que os sujeitos passem a exercer sua criatividade da linguagem a partir de uma língua e autoria Tupi. Por isso, consideramos que a restauração do Tupi Antigo é também condicionada à restauração da participação social da língua em contextos de uso. Somente por meio do uso criativo cotidiano, a partir dos restos mortais do Tupi Antigo, é que um Novo Tupi poderá surgir.

Portanto, apesar do sofrimento histórico, as autorias Tupinikim e Guarani Mbya têm ganhado força, expressa de várias maneiras na cidade de Aracruz. Em uma das entradas do município encontramos o portal abaixo:

Figura 33 - Portal de Aracruz



Fonte: Arquivo pessoal

Apesar de não haver a presença da língua Tupinikim e Guarani Mbya, o portal tenta representar as comunidades indígenas por meio de sua estrutura em madeira e das imagens dos indígenas Guarani e Tupiniquim. O portal ainda contém uma mensagem de sentido ambivalente “Bem-vindo à nossa terra”.

O “nosso” pode ser interpretado enquanto a terra dos indígenas e a nossa terra em um sentido amplo, chamando a atenção para a participação do leitor no sentido da mensagem enquanto parte de um coletivo.

Ao passar pelas estradas do município, pode-se observar placas com os nomes das aldeias Tupinikin. Nas Tupinikin há a mensagem *pe-îori-katu*, em Tupi e *peoju porã*, em Guarani - ambas significando “bem-vindo” em Português. As aldeias Guaranis também possuem os nomes em Guarani como *À tekoá Porã* (Aldeia Boa Esperança ou *À tekoa Mirín* (Aldeia Piraquê-açu).

No entanto percebemos que o espaço enunciativo nessas línguas ainda é pequeno, podemos observar que até mesmo o tamanho da fonte em Português é bem maior do que na língua originária. Como mostra, a seguir, na figura 34:



Figura 34 - Placas indicativas das aldeias de Aracruz:



Fonte: Arquivo Pessoal

As marcas da linguagem indígena tupinikim podem ser percebidas na arquitetura da região. Note na próxima imagem, um portal Tupinikim, com estrutura semelhante à do portal da cidade (Figura 35):

Figura 35 - Portal em arquitetura Tupinikin



Fonte: Arquivo pessoal

As marcas na arquitetura se repetem em prédios como a casa de preservação da cultura Tupinikin e no espaço de reuniões, ambos localizados na da Aldeia de Irajá (Figuras 36 a 37)

Figura 36 - Casa da Cultura Tupinikin em Irajá



Fonte: Arquivo pessoal

Figura 37 - Espaço para reuniões da aldeia.



Fonte: Arquivo pessoal

A Prefeitura tentou também adequar a arquitetura de prédios como o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) indígena de Aracruz (Figura 38) a fim de dialogá-lo com o ambiente regional.

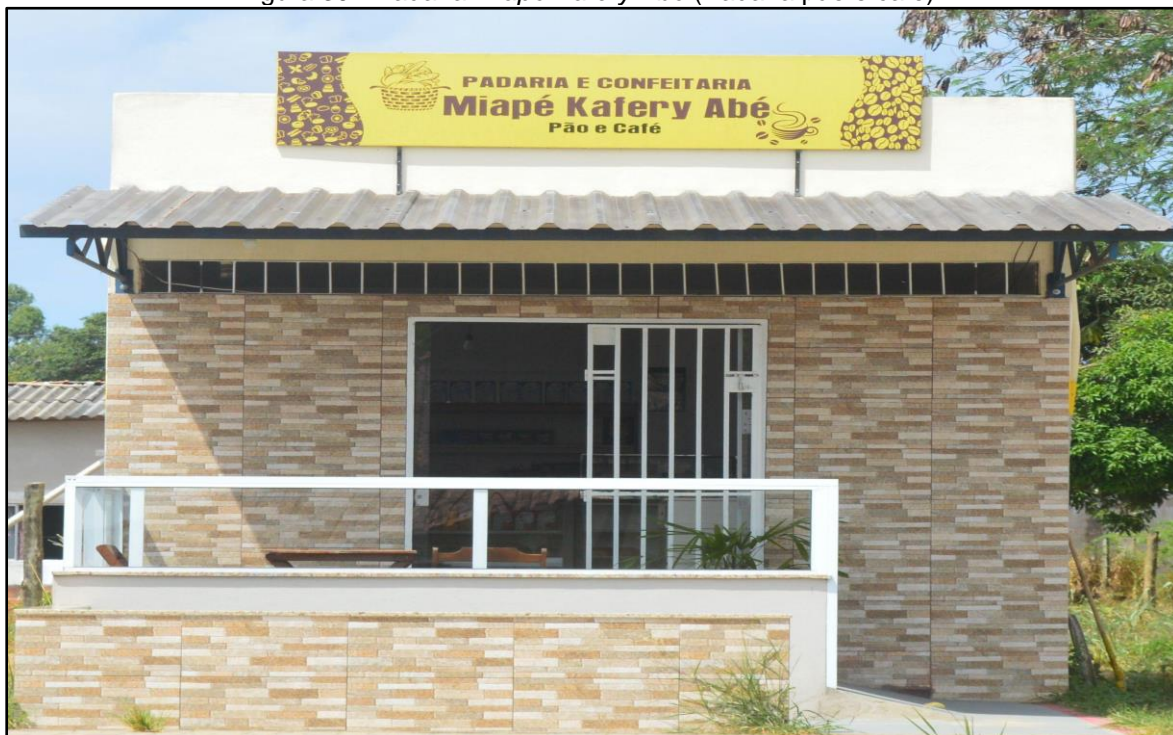
Figura 38 - Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) indígena de Aracruz



Fonte: Arquivo pessoal

O uso da linguagem Tupinikim, mesmo que timidamente, está começando a fazer parte do cotidiano de Aracruz, como podemos ver, por exemplo, na placa desta padaria (Figura 39).

Figura 39 - Padaria *Miapé Kafery Abé* (Padaria pão e café)



Fonte: Arquivo pessoal

Embora Fermino (2015) afirme que há resistência em aprender o Tupi na região de Aracruz, a presença de enunciados como este guarda uma força latente com potência de evocar vozes que contribuam com autoria Tupinikin no aspecto linguístico. Mas, independentemente disso, visto que a questão linguística é apenas uma interface na questão da autoria, certamente, a presença dos enunciados, práticas e demais marcas culturais tupiniquins evidenciam o reerguer de uma autoria quase dizimada em função da inferiorização por meio da animalização do indígena.

As marcas da paisagem linguística Guarani Mbya em Aracruz, por sua vez, podem ser contempladas por meio da arte exibida às margens da estrada ES-010. Na figura 40, podemos observar sob uma estrutura em arquitetura indígena, a exibição de exibidos chocalhos (*mbaraká*), brincos e colares (*bo'y*), apanhadores de sonhos, apitos e animais entalhados em madeira. Em uma das imagens podemos perceber

uma placa com marcas de cartões de crédito evidenciando uma interessante quebra de estereótipo sobre as autorias indígenas.

Figura 40 - Artesanato Guarani



Fonte: Arquivo pessoal

Além do trabalho com artesanato, os Guarani Mbya de Aracruz iniciaram em 2019, um processo de estruturação de uma aldeia que foi abertura a visitação ao público

externo. À *tekoa Mirín* (Aldeia Piraquê-açu) foi regulamentada enquanto o primeiro espaço etnoturismo para visitação externa fora do território amazônico. Dessa forma, os Guarani ganham mais espaço para divulgarem suas vivências.

Figura 41 - Entrada temática da *  tekoa Mir n*



Fonte: CAMINHAGENTE (2017)<sup>71</sup>

Há, no entanto, marcas de outras autorias que chamam a aten o por provocar o contexto de Aracruz. Encontramos na região das aldeias Tupinikim muitas marcas da religiosidade européia e suas posteriores releituras protestantes, neste trabalho, não tivemos fôlego para analisar a fundo o impacto do cristianismo na vontade de ser indígena.

Mas sem dúvida,   necessário fazer s rios questionamentos a respeito de quais são os possíveis discursos produzidos a partir das religiosidades que possam promover o apagamento   assun o autoral e possíveis interrup es de transfluxos languageiros. Pois o que sobra dessa vontade criativa com o apagamento dos rituais e crenças indígenas?

---

<sup>71</sup> Disponível em: <https://caminhagente.com.br/conhecendo-aldeia-indigena-piraque-acu/>  
Acesso em 6 ago. 2021.

Figura 42: Quais transfluxos ou interrupções as religiosidades podem produzir?



Fonte: Arquivo pessoal

Sem dúvida, o movimento que os múltiplos povos indígenas estão produzindo está provocando mudanças em nossa visão sobre essas autorias. Outrora considerados como animais ou inferiores, a resistência da chama autoral indígena tem forçado a provocação de olhares por meio da presença do exercício da criatividade da linguagem nos múltiplos contextos sociais.

As redes sociais, a participação política, as reformas na educação indígena, a cultura, a arte e a presença da palavra escrita em espaço público sem dúvida são frutos da resistência das vozes indígenas que contribuem para a transformação do discurso de desumanização e da bestialização do indígena, mas é necessário se pensar mais possibilidades, como por exemplo: Como as línguas indígenas são ensinadas nas

escolas? Por meio de uma disciplina apenas? `Por meio da instrumentalização da língua? ou pela participação viva dessas línguas em todo o contexto escolar, desde currículo até as conversas no pátio? E na política, como as línguas e costumes indígenas têm participado em tribunais, plenárias e cerimônias oficiais? O texto público precisa participar com mais ênfase? Qual seria o impacto se a Língua Portuguesa assumisse um papel secundário ao menos nos entornos da aldeia?

Certamente, as vozes indígenas têm tomado força na resistência ao autoritarismo da cultura centrante e questionamento contínuo das relações entre tais autorias e as vozes da autoria autoritária. Tal caminho pode ser muito importante para pensarmos possibilidades de transfluxos para uma vida translinguagem.

No próximo tópico vamos tratar do contexto dos imigrantes e seus descendentes, em especial, os Pomeranos do Espírito Santo.

#### 4.3 PENSANDO “POSSIBILIDADES DE”: PROBLEMATIZANDO FORASTEIRIZAÇÃO DO IMIGRANTE NO BRASIL PARA O ROMPIMENTO DAS BARREIRAS EM SEUS FLUXOS AUTORAIS

##### 4.3.1 A presença imigrante no Brasil

*A escória do mundo está chegando ao Brasil. Como se nós não tivéssemos problema demais para resolver” (Bolsonaro, 2015)<sup>72</sup>*

Se pensarmos o imigrante como estando na mesma relação de minorizado frente às autorias autoritárias, poderiam, assim como indígenas, se unirem em uma identidade pan-imigrante.

---

<sup>72</sup> Disponível em:

<https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/bolsonaro-ve-imigrantes-como-ameaca-e-chama-refugiados-de-a-escoria-do-mundo-46043/>

Acesso em: 6 ago, 2021.



Isso é possível se pensarmos que esses grupos podem possuir certas aproximações em suas formações enquanto conceito. O conceito de índio se dá em uma determinação do europeu sobre o originário. Antes disso os originários em suas relações se encaravam enquanto uma multiplicidade de povos, e não possuíam uma relação de comunidade unificada ou pan-indígena, como afirma o professor Daniel Munduruku<sup>73</sup>, ou seja, antes povos múltiplos com constituições totalmente diferentes marcados por um conceito condensante e desprestigiado, tais autorias se uniram criando uma pan-autoria com o objetivo de defender, inclusive, sua própria multiplicidade.

Os indígenas perceberam que o termo índio era como uma marca de gado que os categorizava enquanto rebanho e em resposta a tal discriminação e opressão, esses originários se uniram e constituíram o pan-indígena - uma representação de força, uma bandeira que se identifica por meio da luta contra uma mesma opressão sofrida.

Poderíamos dizer que o conceito de imigrante no Brasil deveria assumir um mesmo sentido de uma pluralidade de povos unificada para a resistência, no entanto, na relação entre brasileiros e imigrantes, os discursos autorais se constituíram de forma bem diferente.

Se tomarmos como referência a definição de um dicionário como o Dicionário Aulete Digital, teremos o seguinte conceito de imigrante: “Diz-se de pessoa que imigra ou imigrou, estabelecendo-se em país estrangeiro” (2008)<sup>74</sup>. Tal definição abrangente coloca todos os que vieram para o Brasil em uma mesma situação, ou seja, imigrante poderia ser o português colonizador, o escravizado africano, o agricultor europeu, o asiático, o hispânico latino americano, etc.

No entanto, pensar a imigração pelo conceito dicionarizado de imigrante sem pensar as condições sócio históricas em que tais migrações ocorreram pode esconder

---

<sup>73</sup> Disponível em:

<http://danielmunduruku.blogspot.com/p/cronicas-e-opinioes.html>. Acesso: 6 ago. 2021.

<sup>74</sup> Disponível em: <https://aulete.com.br/imigrante>

importantes questões como, por exemplo, a de que os portugueses eram invasores e de que os africanos foram sequestrados.

Foi por meio da crítica a essa concepção de imigrante isolada das condições sócio históricas que Riegel e Passario (2018) fizeram a análise da campanha #eutambensouimigrante, organizada pelo Ministério da Justiça. A intenção da campanha era apresentar o Brasil enquanto um país que foi refúgio para muitos imigrantes, e que hoje, os descendentes de tais imigrantes compõem a identidade nacional.

Em parte da divulgação, foram apresentadas nas redes sociais as imagens de vários cidadãos brasileiros sorridentes e bem vestidos afirmando sua descendência estrangeira seguidos da *hashtag* #eutambensouimigrante. No entanto, segundo os autores (Ibid.), devido a “uniformização e romantização dos processos migratórios” (p.316) a campanha produziu impactos negativos como, por exemplo, o resultante da postagem da imagem a seguir:

Figura 43 - Imagem da campanha #eutambensouimigrante



Fonte: Perfil do MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA (2015)<sup>75</sup>

<sup>75</sup> Disponível em:

<https://www.facebook.com/JusticaGovBr/photos/pb.262699747205943.-2207520000.144-4919230./642609782548269/?type=3&theater>. Acesso em: 6 ago. 2021.

Segundo os autores, composição da imagem, ao apresentar um jovem negro sorridente, maquiado e bem arrumado, afirmando a sua descendência angolana e ganesa entra em controvérsia com as questões históricas e simbólicas relacionadas à chegada dos negros africanos no Brasil.

Tal campanha ignorou o fato de que os africanos foram forçados a vir para o Brasil como escravos, tendo suas etnias misturadas antes mesmo de embarcarem nos navios negreiros (Fernandes, 2009). E também não considerou que os descendentes dos negros que foram escravizados continuam sofrendo as consequências do processo de escravidão.

Esse posicionamento do governo produziu muitas críticas negativas que ressaltavam a questão da condição da escravidão do negro em relação a dos demais imigrantes. O impacto foi tão forte que o Ministério da Justiça lançou o seguinte comentário onde a imagem foi publicada:

Com relação às manifestações a respeito da campanha contra a xenofobia que trouxeram à tona a triste história da escravidão no Brasil, lamentamos que a postagem feita ontem tenha levado a interpretações que associavam escravidão e imigração. Essa absolutamente não era a intenção, e por esse motivo pedimos desculpas.

O foco da campanha contra a xenofobia é justamente sensibilizar quanto à importância de enfrentar toda forma de ódio, preconceito, intolerância e racismo, além de mostrar que a sociedade brasileira é composta de descendentes de imigrantes de todas as partes do mundo, que ajudaram a construir o país que conhecemos hoje.

Convidamos a todos para que acompanhem os próximos posts da campanha, que abordará várias histórias de brasileiros e brasileiras que são descendentes de pessoas das nacionalidades mais diversas – africanas, latino-americanas, europeias, asiáticas – que decidiram construir suas vidas no Brasil. **MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA**<sup>76</sup>

Desse modo, a imigração no Brasil se deu por várias questões distintas. E como Riegel e Pássario (Ibid.) afirmam, apesar de circular no Brasil a ideia de que este país

---

<sup>76</sup>Disponível em:

<https://www.facebook.com/JusticaGovBr/photos/pb.262699747205943.-2207520000.144-4919230./642609782548269/?type=3&theater>. Acesso em: 6 ago. 2021.

abre os braços para todo o tipo de imigração, vivemos em um país onde a xenofobia é seletiva, pois, enquanto uns que ora pela cor, situação econômica ou nacionalidade são recebidos afetuosamente, outros, pelas mesmas condições, são tidos como uma ameaça à economia e à identidade nacional.

Desse modo, apesar de todo o sofrimento envolvido no processo de imigração, que envolve o deixar a pátria em busca de melhores condições de vida em um país estranho, a recepção de uns é tida como muito menos inconveniente do que outras, ou seja, há diferentes recepções do imigrante. Por exemplo, a imigração do branco oriundo de países ocidentais ricos tem uma recepção bem diferente da imigração de pobres asiáticos, latinos hispânicos ou africanos.

Desse modo, apesar de neste trabalho tratarmos da imigração de europeus, não ignoramos a necessidade de abordagens com comunidades talvez até mais urgentes como os quilombolas e imigrantes sírios, venezuelanos, peruanos, moçambicanos, angolanos, chineses e outros tantos que têm buscado refúgio no Brasil, inclusive no Espírito Santo. No entanto, independente da origem, todo imigrante é submetido a um discurso de *forasteirização*

#### **4.3.2 O imigrante e sua descendência como forasteirizados:**

Apesar de viver gerações em uma terra, o estrangeiro e sua descendência podem nunca serem vistos enquanto parte do povo que já está estabelecido no território para o qual migraram. Isto acontece, pois, as fronteiras entre o eu e o outro são difíceis de serem delimitadas. Quando a identidade é tratada enquanto *um lugar*, um território ideológico se confunde com um território físico tão complexo que muitas vezes somente os povos envolvidos nas relações podem compreender a razão da diferença que marca o pertencimento. Tal território ideológico impede que o estrangeiro seja dono até mesmo do lugar físico (solo) que ocupa.

O estrangeiro não é por natureza nenhum "dono do solo" - solo não apenas no físico, mas também no sentido figurado de uma substância vital que é fixada, se não em um ponto no espaço, pelo menos em um ponto ideal do

ambiente social. Embora em relações mais íntimas, ele pode desenvolver todos os tipos de charme e significado, contanto que ele seja considerado um estrangeiro aos olhos do outro, ele não é um "dono do solo". (SIMMEL 1950 p.1)<sup>77</sup>

O solo físico, nesse sentido, é também demarcado pela narrativa autoral por um pertencimento ideológico. No Brasil, podemos entender que até mesmo os indígenas têm suas autorias sufocadas quando se afirmam enquanto proprietários originais deste solo. Quem dirá os imigrantes europeus que chegaram no século XIX. Mesmo que muitos já tenham confundido suas marcas autorais com a deste país, não são considerados, de forma alguma, donos do solo.

Essas narrativas que colocam o imigrante como “um estranho socialmente circunscrito” (CAMPOS 2015, p.53) podem ser um risco na medida em os discursos autorais mudem de tom. Desse modo, mesmo que o descendente de imigrante europeu não seja constituído a partir do discurso violento, sua constituição fundante enquanto um corpo estranho pode, como no caso de qualquer outro estrangeiro, favorecer a emergência da violência.

Tal risco que permeia o imigrante justificou muitas perseguições pelo mundo. O não pertencimento do território constituído ideologicamente foi o que provocou a perseguição dos judeus da Alemanha nazista por Adolf Hitler (1933-1945) ou dos “asiáticos” (indianos e paquistaneses) de Uganda no período ditatorial de Idi Amin Dada (1971-1980). Mesmo que tais povos perseguidos já estivessem estabelecidos no território físico há séculos, a circunscrição desses enquanto “os de fora” feita pelas autorias autoritárias provocaram perseguições que resultaram em milhões de mortes.

No entanto, não pensamos em provocar as autorias dos imigrantes de maneira a dissolvê-los no vazio de uma cultura centrante, mas compreendendo tanto o imigrante como as demais identificações conflitantes como parte da pluralidade que compõe os territórios físico e ideológico, ou seja, transferir a sensação (sentido) do imigrante

---

<sup>77</sup> *The stranger is by nature no "owner of soil" -- soil not only in the physical, but also in the figurative sense of a life-substance which is fixed, if not in a point in space, at least in an ideal point of the social environment. Although in more intimate relations, he may develop all kinds of charm and significance, as long as he is considered a stranger in the eyes of the other, he is not an "owner of soil."*

como estrangeiro para aquele pertencente ao país, o imigrante não mais visto como “o que migra” ou “o que está em movimento”, mas abraçado em sua multiplicidade enquanto parte deste território físico-ideológico denominado povo brasileiro.

Desse modo, partiremos para uma contextualização da história do imigrante pomerano no Brasil e no Espírito Santo e dos processos de afirmação enquanto pomerano frente aos seus conflitos com os discursos autoritários.

### 4.3.3 O contexto da imigração no Brasil do século XIX

As imigrações que trataremos neste tópico são as que fazem parte de um projeto que se inicia no período imperial brasileiro (século XIX), pois é em tal projeto que acontece a imigração pomerana.

De acordo com Campos (2015), as primeiras grandes imigrações para o Brasil ocorreram no início do século XIX e tem relação com a chegada do império ao Brasil, em 1808, e a independência do Brasil, em 1922. Logo após a chegada da família real ao Brasil, D. João VI, acuado pelas tropas napoleônicas, de imediato iniciou um projeto para construir um império a partir da colônia do Brasil. Entendendo que tal projeto envolvia apoio estrangeiro, ele emitiu a Carta Régia de 28 de janeiro de 1808<sup>78</sup> determinando a abertura dos portos ao comércio com aliados, e lançou o Decreto de 25 de novembro de 1808 o qual:

**Permite a concessão de sesmarias aos estrangeiros residentes no Brasil.**

Sendo conveniente ao meu real serviço e ao bem publico, augmentar a lavoura e a população, que se acha muito diminuta neste Estado; e por outros motivos que me foram presentes: hei por bem, que aos estrangeiros residentes no Brazil se possam conceder datas de terras por sesmarias pela mesma fórma, com que segundo as minhas reaes ordens se concedem aos meus vassallos, sem embargo de quaesquer leis ou disposições em contrario. A Mesa do Desembargo do Paço o tenha assim entendido e o faça executar.

---

<sup>78</sup> Disponível em

[https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg\\_sn/antioresa1824/cartaregia-35757-28-janeiro-1808-539177-publicacaooriginal-37144-pe.html](https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-35757-28-janeiro-1808-539177-publicacaooriginal-37144-pe.html). Acesso: 6 ago. 2021.

Palacio do Rio de Janeiro em 25 de Novembro de 1808.  
Com a rubrica do Príncipe Regente Nosso Senhor.<sup>79</sup>

Em tal contexto inicia-se um processo de imigração subsidiado pelo império. Segundo Campos (2015), os primeiros imigrantes a chegarem no Brasil foram chineses oriundos de Macao. Segundo o autor, as datas variam entre 1810 e 1815. Tais imigrantes foram trazidos de maneira a transformarem o império brasileiro em uma potência no comércio do chá, mercado que então era dominado pela Inglaterra.

No entanto, a experiência com a produção de chá fracassou. Segundo Lima (2017), tal insucesso se deu em razão das condições climáticas e de que aqueles imigrantes não possuíam conhecimento sobre o plantio de chá, pois eram estivadores chineses e não agricultores. Campos (2015) também relata que esses imigrantes sofriam muitos maus tratos por parte das autoridades ao serem submetidos a um regime análogo ao de escravidão, além de sofrerem preconceito por parte da população local que os chamava de *chins* - termo usado então para categorizá-los enquanto povo inferior.

Campos (Ibid.) relata que dentre os maus tratos que os chineses sofreram pelo governo - além da violência física e verbal - estava o fato de que os chineses não puderam vir com suas famílias para não gerarem descendência e eram proibidos de se aproximar de negros para evitar relações íntimas.

É claro que houve muitos protestos e fugas desse perverso projeto xenófobo que acarretou na sua descontinuação em poucos anos.

No entanto, Campos (Ibid.) afirma que dois outros projetos de imigração ocorreram em condições bem diferentes do qual os chineses foram submetidos. Tais projetos, que ocorreram entre as duas primeiras décadas do século XIX - foram a imigração

---

<sup>79</sup>Disponível em:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/historicos/dim/DIM-25-11-1808.htm#:~:text=DECRETO%20DE%2025%20DE%20NOVEMBRO,aos%20estrangeiros%20residentes%20no%20Brasil.&text=Palacio%20do%20Rio%20de%20Janeiro,do%20Pr%C3%ADncipe%20Regente%20Nosso%20Senhor](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dim/DIM-25-11-1808.htm#:~:text=DECRETO%20DE%2025%20DE%20NOVEMBRO,aos%20estrangeiros%20residentes%20no%20Brasil.&text=Palacio%20do%20Rio%20de%20Janeiro,do%20Pr%C3%ADncipe%20Regente%20Nosso%20Senhor). Acesso: 6 ago. 2021.

dos germânicos para o sul da Bahia e dos suíços para a atual região de Nova Friburgo, Rio de Janeiro<sup>80</sup>.

Para entendermos o motivo de tal tratamento diferenciado, é importante pensar que neste contexto havia um interesse não apenas na mão de obra, mas também na ocupação dos espaços vazios no território nacional:

A imigração para o Brasil é acentuada pela ideologia liberal do século XIX e pelos construtores de nacionalidade, pois a máxima era: *governar es poblar*. Um projeto político brasileiro para ocupar enormes extensões de terra, com a intenção de produzir alimentos de subsistência e ocupar os chamados vazios demográficos (HITZ 2017, p.11)

Também é importante considerar que tal interesse em povoar o império era intensamente influenciado por ideias progressistas e eugenistas, ou seja, enquanto os imigrantes chineses (assim como os indígenas e negros) eram entendidos como raças inferiores e por isso eram vistos como mão de obra semelhante à animal, o europeu, por outro lado, era tido como um modelo a ser seguido de força de trabalho livre pois carregava marcas identitárias consideradas superiores para emergente projeto xenófobo de império Brasileiro.

Podemos ver evidência de tal preferência pelo europeu ao compreendermos que:

Logo após a independência do Brasil, em 1822, o mercado brasileiro abriu-se, especialmente para o império alemão. As relações do emergente Estado brasileiro com os reinos do império estreitaram-se a partir do casamento de d. Pedro, em 1818, com a imperatriz Leopoldina, que, por sua vez, apoiou a vinda de cientistas e artistas germânicos para a América portuguesa (BARRETO & ARAS, p.152)

Assim, projetos de imigração alemã e suíça foram tratados de forma diferenciada do chinês, pois, enquanto um cumpria o papel apenas da mão de obra, os outros

---

<sup>80</sup> Mariano (2016) cita também a vinda de colonos oriundos da Ilha dos Açores, em 1812, que, embora contraditória a hipótese de que esses eram imigrantes, pois Açores compreendia o território regido pela coroa portuguesa, vieram em condições semelhantes aos demais imigrantes citados aqui e direcionados ao Sertão de Santo Agostinho, na capitania do Espírito Santo (Atual cidade de Viana - ES).



cumpriam o papel de mão de obra e manipulação identitária do povo por meio do embranquecimento da população.

Desse modo se deram os primeiros projetos de imigração envolvendo cidadãos europeus. O primeiro envolveu a criação de colônias de alemães ao sul da Bahia. Tal projeto foi organizado por naturalistas da iniciativa privada, mas inicialmente apoiado pelo império. Segundo Campos (2015), a primeira colônia recebeu o nome de São Jorge dos Ilhéus (região próxima a cidade de Ilhéus), em 1816, e outra denominada Leopoldina, em 1818, estabelecida nas proximidades da atual cidade de Nova Viçosa. No entanto, segundo o autor, devido à falta de apoio do governo e dos investidores na década de 1860 tais colônias já não existiam.

Os segundos foram os suíços em 1819. Em razão dos problemas econômicos que a Suíça passava na época, foram negociadas a vinda desses imigrantes oriundos de Fribourg para povoar a Villa de São Pedro de Cantagallo, que mais tarde seria conhecida como Nova Friburgo.

O projeto fracassou em parte, pois muitos deixaram a região. Segundo Campos (Ibid.) o abandono das terras se deu em razão dos desvios de verba para a execução do projeto; do roubo das ferramentas agrícolas dos colonos no trajeto e em razão de que muitos terrenos eram de configurações totalmente diferentes das que foram descritas na Suíça - cheios de penhascos e rochedos. Por esses motivos, muitos colonos foram procurar outras oportunidades fora da região.

Apesar de alguns fracassos, as imigrações para o Brasil prosseguiram. No século XIX, migraram itálicos, ibéricos, germânicos, eslavos, franceses, ingleses e outros povos oriundos da Europa, Ásia e Oriente Médio.

Segundo Lima (2017), na segunda metade do século XIX, o iminente fim da escravidão colocava a estrutura latifundiária em um impasse. E muitos viam de fato como solução a imigração de mais europeus para substituir a mão de obra escrava.

Outros viam vantagem nessa situação, pois trazer mais agricultores poderia contribuir com o fim do latifúndio e o atraso técnico na produção agrícola. Tal necessidade de

transformação se dava devido ao interesse social por transformar o Brasil em um país moderno, com mão de obra livre e submetido a uma reforma agrária com o estabelecimento de pequenos agricultores.

No entanto, não era do interesse do grande latifundiário que houvesse tal reforma, desse modo, a Lei de Terras de 1850<sup>81</sup> foi sancionada de maneira a impedir a ocupação de terras devolutas por parte dos imigrantes forçando-os a trabalharem para os grandes fazendeiros:

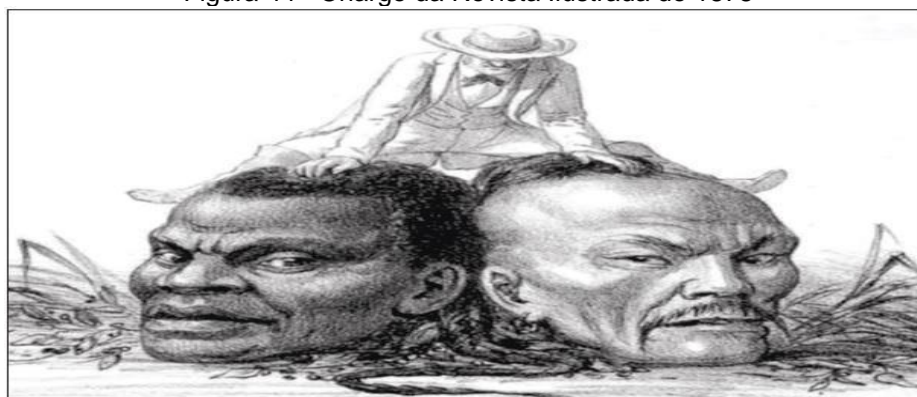
Assim, a lei servia para criar mecanismos que impedissem aos setores pobres da população – não se restringindo apenas aos imigrantes, mas do mesmo modo aos nacionais e libertos – o acesso às propriedades de terras e, conseqüentemente, o abandono do serviço nas fazendas. (LIMA, 2017, p. 27)

Desse modo, inicia-se a imigração da segunda metade do século XIX. Reconstituindo a ordem social trabalhista, mas blindando o Latifundiário.

Nesse contexto, visto que o projeto de eugenia identitária era explícito, os chineses foram descartados desse movimento de imigração. Entendia-se que a permanência dos chineses era a perpetuação do traço étnico do trabalhador humanamente inferior que, na visão desses eugenistas, não se prestavam a uma sociedade de trabalhadores livres.

Tal visão racista sobre o imigrante fica evidente na sátira a seguir (Figura – 44):

Figura 44 - Charge da Revista Ilustrada de 1878



Fonte: REVISTA ILUSTRADA, nº 120, 1878, p. 8 apud Lima 2017, p. 34.

<sup>81</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l0601-1850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm) Último acesso: 16/07/2021

Na imagem publicada pela *Revista Ilustrada* (Figura – 44), o grande latifundiário salta por cima da cabeça dos trabalhadores rejeitados por traços étnicos - o preto e o amarelo - rumo a um imigrante ideal - o branco europeu.

Lima (ibid.) ainda destaca a posição do autor da sátira frente a tal questão: “Preto e amarelo. É possível que haja quem entenda que a nossa lavoura só pode ser sustentada por essas duas raças tão feias! Mau gosto!” (REVISTA ILUSTRADA, nº 120, 1878, p. 8 apud LIMA 2017, p.34).

Neste ponto devo lançar uma nota pessoal: quando levantei os dados para essa pesquisa ainda não tinha noção da complexidade envolvida na questão do imigrante. E confesso que me senti envergonhado ao perceber que eu estava estudando uma etnia que foi exaltada pelas classes autoritárias. Por que não estudar os chineses, árabes, hispânicos americanos ou negros africanos?

Neste texto fica claro que há uma extrema urgência em pensar as autorias que envolvem tais etnias desprestigiadas. Mas será que a lógica eugenista do movimento de imigração justifica a culpabilização do branco europeu que migrou para o Brasil? Será que o branco europeu estava em condições tão melhores assim?

Apesar da "vantagem étnica", o branco europeu que veio nas imigrações foi também submetido a maus tratos e vitimado em razão da própria lógica que o conduziu até o Brasil. Para a população em geral, esse tal “bom imigrante” só era bom enquanto não era um risco para a vida urbana; por outro lado, o projeto de imigração se dava sobretudo para dar conta da mão de obra do campo, assim, o imigrante que não se submetesse ao campesinato encontraria problemas na disputa pelo mercado com os ditos nativos. Além disso, havia um olhar de preocupação sobre o imigrante devido as ideologias anarquistas e, mais tarde, comunistas que circulavam pela Europa no século XIX.

Embora a política imigratória dirigisse seu discurso aos trabalhadores da lavoura, as cidades estavam sempre de portas abertas para a constante recepção de estrangeiros, profissionais vindos muitas vezes de centros urbanos de além mar e dispostos a continuarem seus ofícios e a trabalharem na prestação de serviços, concorrendo assim diretamente com os nacionais.

Portanto, a concorrência no mercado de trabalho foi um claro fator para a intensificação do temor relativo à chegada de imigrantes.

Ao estrangeiro também era atribuído o estigma de desordeiro. O imigrante traria desordem quando não se dispusesse a assimilar a cultura da sociedade receptora e passasse a divulgar idéias “incendiadoras”. O “perigo anárquico” era geralmente associado a imigrantes europeus chegados nas grandes levadas migratórias, como meio de deportação espontânea dos governos da Europa demonstrando a clara política de manutenção da ordem interna por meio de incentivos à emigração. E assim o perigo era gradualmente imaginado e redimensionado. Pensava-se que além de milhares de estrangeiros “invadirem” as cidades, juntamente com eles chegavam elementos “mal intencionados” e “perigosos desordeiros”, como os anarquistas e socialistas. Toda essa exposição tem o sentido de evidenciar que havia um claro sentimento de temor e aversão ao estrangeiro, independente de sua nacionalidade. (ROVINA 2012, p. 66, 67)

Notem também que além dessas questões que envolviam a política e a economia, havia uma “necessidade de assimilação da cultura da sociedade receptora”, ou seja, a única questão de valor sobre o branco europeu em relação às demais etnias era a superfície da sua pele, e isso era de fato favorável em alguns momentos, mas quando sua subjetividade se tornava um risco para o centro político e econômico, o tom do discurso era alterado.

Enfim, o interesse principal das classes autoritárias brasileiras se centrava na absorção dos traços étnicos e na mão de obra rural, não na língua/cultura. É nesse contexto que irá ocorrer a imigração dos pomeranos para o Espírito Santo.

#### **4.3.4 A imigração para o Espírito Santo:**

Segundo Peres (2013), o território capixaba era propício para a imigração no século XIX, isso se deve ao fato de que, por muito tempo, o Espírito Santo serviu de barreira verde contra a invasão de povos estrangeiros. Segundo a autora, o interior do estado no século XIX era de pura vegetação nativa, sendo que a população capixaba, composta por aproximadamente 190.000 pessoas, se concentrava ao longo da costa.

Desde 1812, os imigrantes começaram a chegar ao estado, desembarcando ao longo do litoral e seguindo a pé para os seus destinos, abrindo a mata fechada. Alguns

seguiram para as colônias e núcleos oficiais e outros foram direcionados a fazendas para substituir a mão de obra escrava. (Peres, 2013; Franceschetto, 2014)

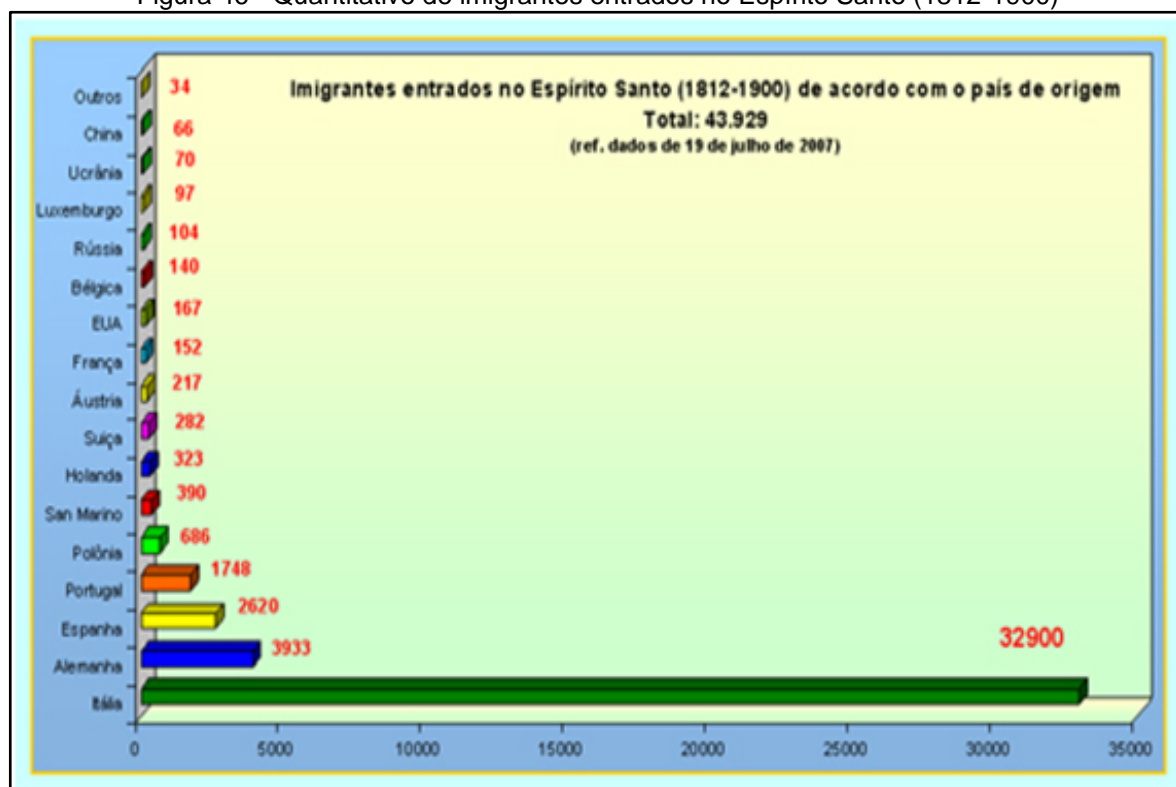
Figura 45 - Transatlântico abarrotado de imigrantes com destino à América.



Fonte: FRANCESCETTO (2014, p.117)

Segundo Peres (2013), de 1812 a 1900, 43.929 imigrantes vindos da Europa e Ásia foram registrados no Espírito Santo. Conforme apresentado no gráfico a seguir (Figura 46).

Figura 46 - Quantitativo de imigrantes entrados no Espírito Santo (1812-1900)



Fonte: Peres (2013)

O gráfico indica que a grande maioria eram de imigrantes italianos, no entanto, havia também imigrantes da Alemanha, Espanha, Portugal, Polônia, San Marino, Holanda, Suíça, Áustria, França, Estados Unidos, Bélgica, Rússia, Luxemburgo, Ucrânia, China e outros lugares.

Os imigrantes aportaram em vários pontos do litoral capixaba e seguiram para as colônias e núcleos coloniais oficiais. Segundo Peres (Ibid.) Devido à configuração geográfica densamente montanhosa do Estado do Espírito Santo, as colônias ficaram isoladas. Por isso, muitos dos povos que chegaram naquela época preservam até hoje a língua e cultura de seus antepassados.

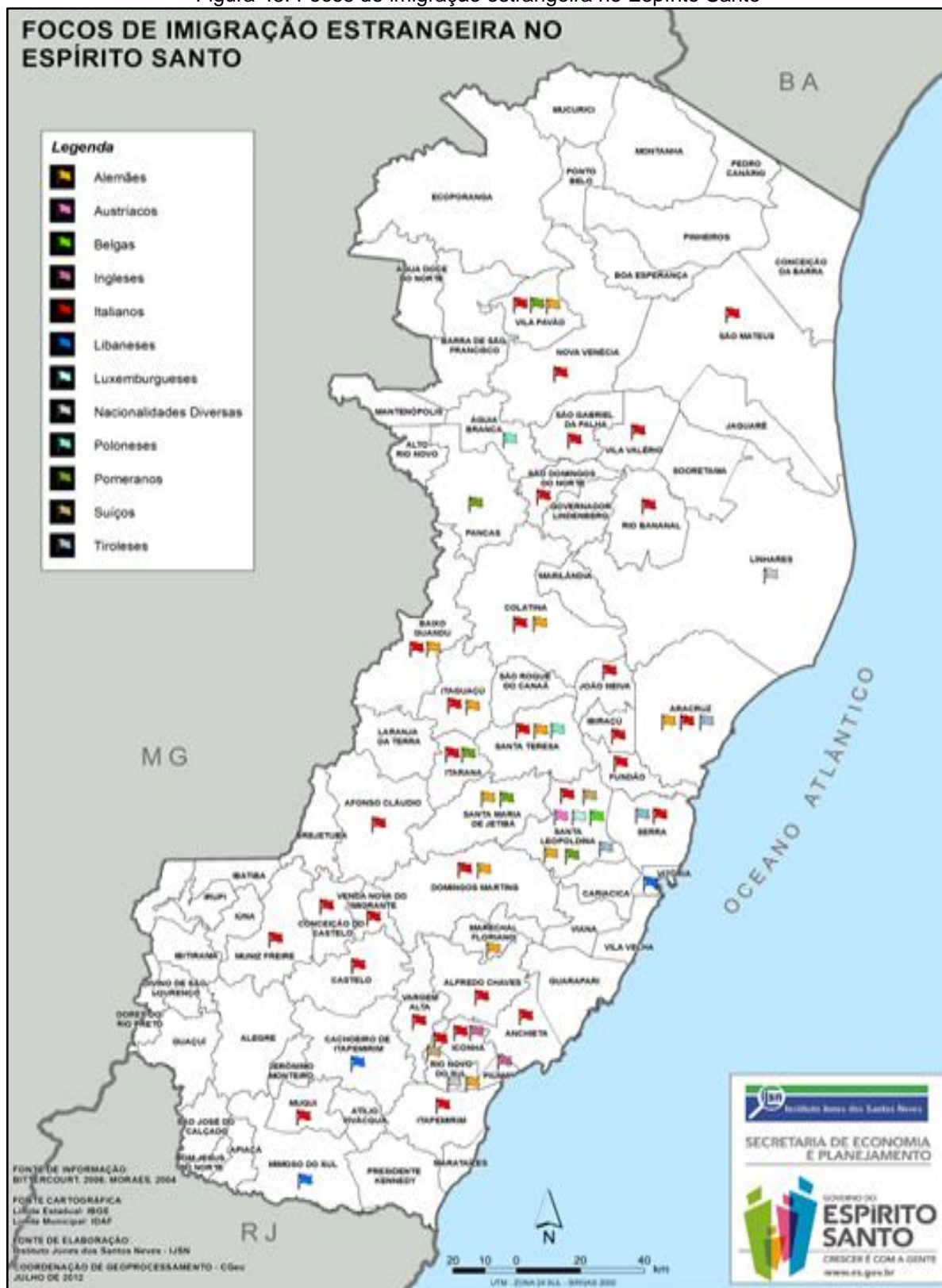
Segundo a autora (Idem.):

Hoje, após 200 anos da chegada dos primeiros imigrantes, temos comunidades pomeranas que ainda conservam sua língua ancestral, mesmo entre as crianças; algumas cidades colonizadas por italianos mantêm as tradições dos antepassados, em festas e grupos de dança e de canto; nas zonas rurais, os descendentes de italianos mais idosos ainda falam o vêneto aprendido na infância; na zona urbana, apenas alguns traços da língua de



Na próxima (Figura 48), podemos ver o registro dos povos que ocuparam as colônias capixabas:

Figura 48: Focos de imigração estrangeira no Espírito Santo



Fonte: PERES (2013)



O mapa apresenta a presença de Alemães, Austríacos, Belgas, Ingleses, Italianos, Libaneses, Luxemburgueses, Poloneses, Pomeranos, Suíços, Tiroleses e nacionalidades diversas. Nesse contexto, os pomeranos começaram a chegar ao Espírito Santo em 1859.

#### **4.3.5 O contexto europeu e a chegada do povo pomerano no Brasil e no Espírito Santo:**

Segundo Fehlberg & Menandro (2015), a vinda do povo pomerano, assim como dos demais europeus, tem relação com o contexto de conflitos e mudanças econômicas na Europa do século XIX. Os autores apontam que em 1815 a Europa passava por reconfigurações políticas acarretadas pela derrota de Napoleão Bonaparte. Neste contexto surgia a Liga Alemã, que se compôs por meio da unificação de estados e cidades independentes, dentre essas a região da Pomerânia.

Nesse contexto, a revolução industrial se estendia pela Europa. Enquanto muitos países já haviam se estabelecido enquanto estados nacionais e desenvolviam a industrialização, a Alemanha teve dificuldades em seguir tal movimento de unificação devido à conflitante multiplicidade cultural de sua região.

Segundo Fehlberg & Menandro (Ibid.), havia visões conflitantes a respeito de quais povos iriam compor o estado alemã e isso provocava instabilidade política. Além disso, nesse contexto não organizado onde a Alemanha se despia do feudalismo para o industrialismo, a inacessibilidade de terras no meio rural forçou um massivo êxodo que abarrotou os centros urbanos. No entanto, a situação nos contextos urbanos também não era favorável, pois os salários nas indústrias eram baixíssimos e carga tributária altíssima. Tal contexto tornaria a emigração inevitável.

Fehlberg & Menandro (Ibid.) apontam que já na segunda metade do século XIX, em meio às guerras de unificação da Alemanha somadas ao caos social causado pelas mudanças econômicas, a população campesina viu no Império do Brasil a

possibilidade de continuarem as mesmas atividades que exerciam sem necessidade de fazer parte do disputado mercado industrial, como faziam no contexto europeu.

Nesse contexto, segundo Hackenhaar (2018), os Pomeranos começam a vir para o Brasil, se estabelecendo principalmente nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Espírito Santo.

Como já mencionado, no Espírito Santo, os Pomeranos começam a se estabelecer a partir de 1859.

Em 28 de junho de 1859, desembarcou em Vitória, trazido pelo navio São Matheus, o primeiro grupo de pomeranos, no total de 117 colonos, distribuídos em 27 núcleos familiares. Partiram do porto de Hamburgo no dia 27 abril do mesmo ano a bordo do transatlântico Eleonore e, em 26 de junho, aportaram na capital do Império, onde foram recambiados para a embarcação que os trouxe ao Espírito Santo. (FRANCESCHETTO, 2014, p. 945)

Segundo Franceschetto (2014), assim como a maioria dos “Alemães”<sup>83</sup>, ficariam estabelecidos nas colônias de Santa Isabel e Santa Leopoldina.

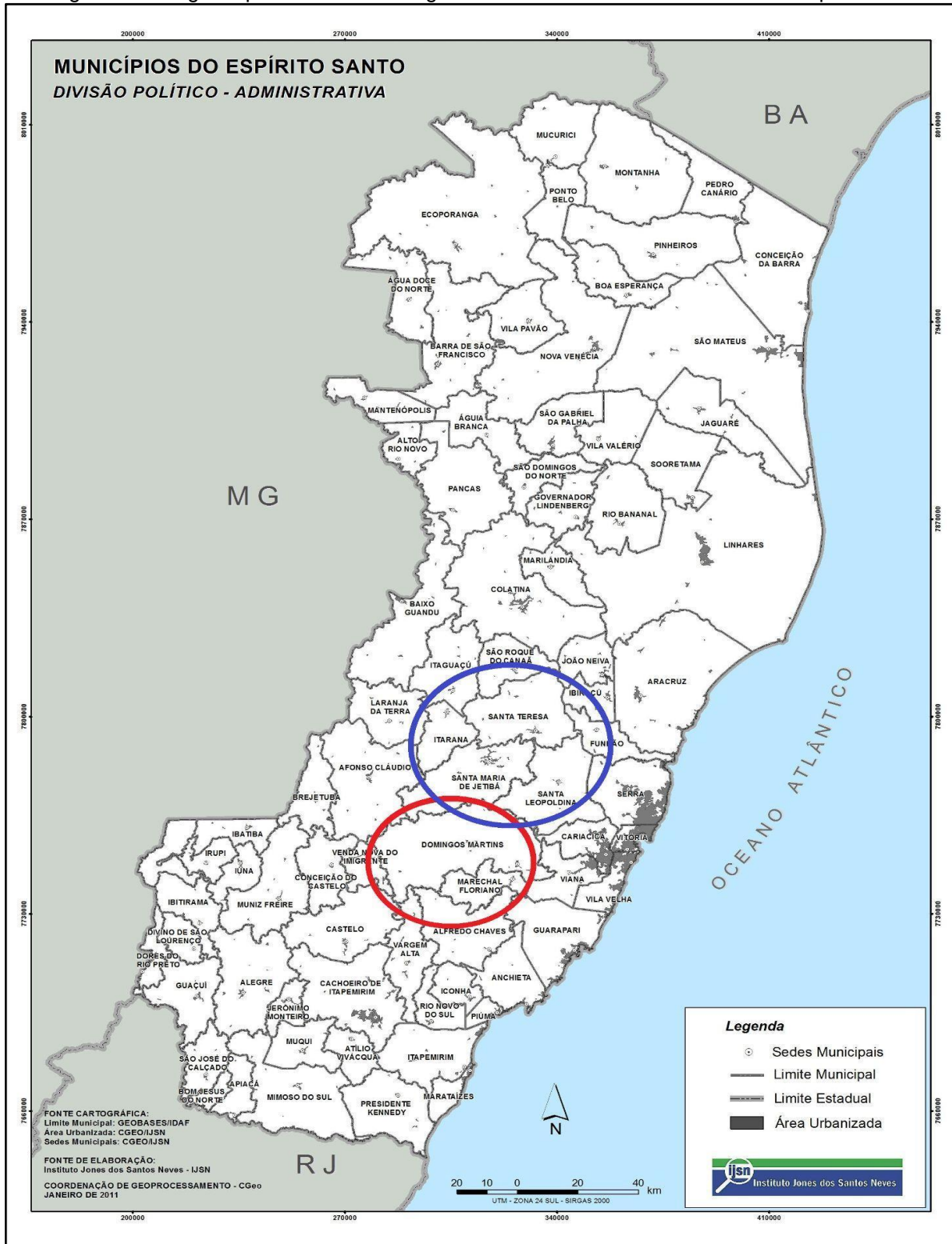
Em tais colônias, esses imigrantes passaram por severas dificuldades, como a fome por falta de subsídio do governo, a dificuldade em adaptar sua agricultura ao clima e solo da região, ao ataque de indígenas, principalmente os Botocudos, que viam esses colonizadores como invasores de suas terras e ao ataque de animais selvagens.

A seguir, apresentamos os mapas das regiões onde se localizavam essas colônias. O círculo vermelho representa a região aproximada da colônia de Santa Isabel e em azul, a região aproximada da Santa Leopoldina:

---

<sup>83</sup> Usamos aqui o termo Alemão, mas sabemos que a Alemanha se unificou apenas em 1871. Portanto, em 1859 os pomeranos ainda viviam na região da Prússia, que mais tarde teve seu território dividido entre Alemanha e Polônia (Hitz, 2017).

Figura 49 - Região aproximada das antigas colônias de Santa Izabel e Santa Leopoldina.<sup>84</sup>



Fonte: INSTITUTO JONES DOS SANTOS NEVES<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Imagem editada: os dois círculos foram inseridos por meio de programa de edição de imagens

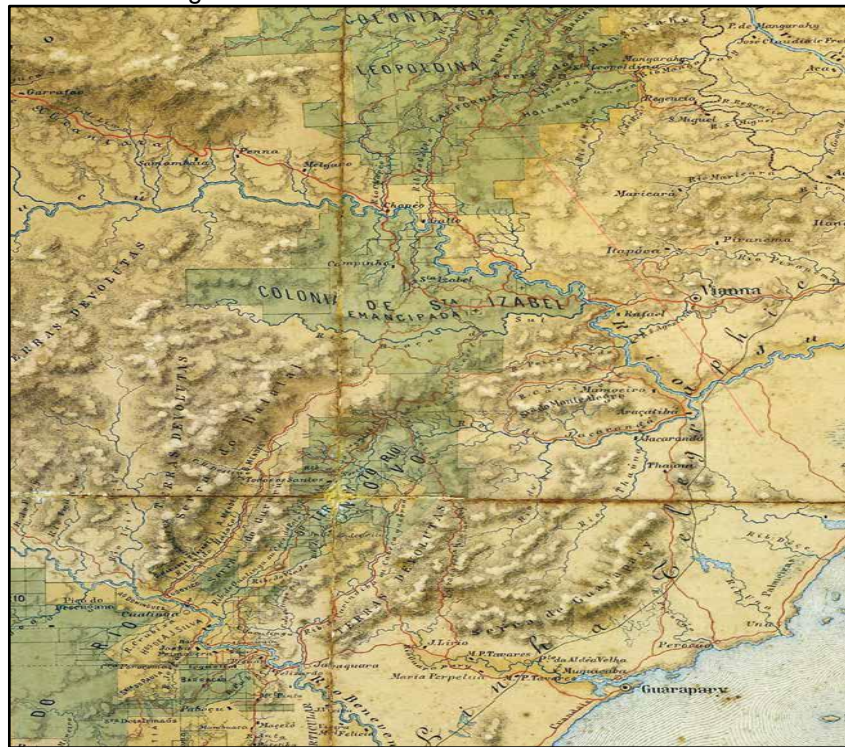
<sup>85</sup> Disponível em: <http://www.ijsn.es.gov.br/mapas/> Acesso em: 6 ago. 2021.

Figura 50 - A colônia de Santa Leopoldina - 1878



Fonte: FRANCESCETTO (2014, p. 49)

Figura 51: A Colônia de Santa Izabel - 1878



Fonte: FRANCESCETTO (2014, p. 50)

#### 4.3.5.1 A constituição da autoria pomerana entre as forças centrípetas do nacionalismo integralista brasileiro e do *Deutschtum* alemão

Neste momento, vamos apresentar o modo como o povo Pomerano foi inserido na lógica centrípeta da Identidade alemã e mais tarde disputado pela força centrípeta da identidade Brasileira que emergiu entre os anos de 1920 e 1930.

Poucos anos após o início da imigração pomerana para o Brasil, ocorre na Alemanha um processo de nacionalismo acarretado pela unificação de 1871. Segundo Fehlberg & Menandro (2015), tal nacionalismo já estava sendo ensaiado desde a derrota da Prússia para Napoleão, quando em 1807, Johann Gottlieb Fichte passou a pregar na Universidade de Berlin o *Reden an die deutsche Nation* (Discursos à Nação Alemã) que afirmava a superioridade étnica e cultural dos povos germânicos. “Para o citado pensador somente a língua, os traços e a cultura alemãs eram verdadeiramente puros e originais, o que não acontecia em outras raças”. (p .12)

Tal ideologia tomaria maior força com a formação e com a unificação da nação alemã em 1871, pois a etnia germânica seria valorizada de maneira a se pensar um pangermanismo que rompia fronteiras. Segundo Dreher:

Desde 1871, (...), havia na Europa uma Alemanha unificada, que após a queda do chanceler Bismarck começou a desenvolver agressiva política pangermanista, buscando valer-se também da Igreja Luterana. A postura alemã, vista no contexto da grande expressão econômica já alcançada pelas colônias de descendentes de alemães no Brasil ao final do século XIX, tornou possível entender porque nesse período começava-se a falar insistentemente de um “perigo alemão”. (DREHER 1984, p. 135)

Tal “postura alemã” foi usada para promover o ideal da superioridade germânica, e nesse contexto a igreja Luterana exerceu o papel de inserir os pomeranos na lógica centrípeta do pangermanismo. Nas colônias, a igreja, que enviava missionários desde a segunda metade do século XIX para o Brasil e mais tarde as escolas comunitárias, que seriam gerenciadas pelas esposas dos pastores (Fehlberg & Menandro 2015), eram os centros institucionais das colônias que gerenciam as vozes centrípetas que articulavam as identidades dos imigrantes. Segundo Manske e Dadalto (2021), nas

escolas comunitárias pomeranas se ensinava sobretudo a língua alemã escrita e os ensinamentos luteranos - os ingredientes principais para a fabricação identitária.

Segundo Fehlberg & Menandro (Ibid.), visto que o império e mais tarde o estado brasileiro não garantiam a educação desses povos, a igreja e a escola assumiram o papel de educar as crianças pomeranas, e era por esse canal que a ideologia alemã entrava.

Devemos notar aqui que a nação alemã surgiu somente em 1871, mas os Pomeranos chegaram ao Espírito Santo em 1859, ou seja, muitos sequer viveram na nação alemã. Os falantes de Pomerano iam para as escolas aprender a religião em uma língua estranha - *hochdeutsch* (alto alemão) mas no cotidiano falavam em *plattdeutsch* (baixo alemão). Desse modo, a igreja pomerana exerceu um papel importante na construção e propagação de um *Deutschtum* no Brasil - um conceito que definia as características da essência ou *geist* (espírito) da etnia alemã.

Além da formação identitária, a Igreja Luterana, ao menos em regiões como o Rio Grande do Sul, tinha interesse em criar uma cidadania alemã no Brasil. Segundo Dreher (1984 apud Fehlberg & Menandro, 2015), tal interesse em manter a germanidade dos alemães fazia parte de um projeto organizado articulado pelo governo alemão por meio de várias organizações na esperança de proclamar uma república teuto-sul-americana no Brasil. Podemos ver evidência disso em Dreher (2004) que aponta que a igreja Luterana exerceu “orientar” os imigrantes no exercício das atividades políticas. Segundo o autor, mesmo que esses não tivessem o direito de atuar nas grandes esferas políticas estaduais e federais na República Velha, no âmbito municipal do Rio Grande do Sul, por exemplo, estavam atuando na política logo em fins do século XIX.

Esse papel político e ideológico nacionalista da igreja seria mais tarde usado para difusão do nazismo de Hitler entre os imigrantes brasileiros (Fehlberg & Menandro, 2015). No entanto, Dreher (2004) nos aponta, por meio da biografia de um líder luterano, que, dentro da igreja, os membros que valorizavam os alemães enquanto povo não tinham uma razão tão nacionalista ao ponto de rompimento com o estado brasileiro. Trata-se da história do líder Luterano Hermann Gottlieb Dohms, um

importante teórico da inserção de imigrantes alemães e de seus descendentes na sociedade brasileira.

Formado por 15 anos na Alemanha, Dohms tinha por intuito inserir os pomeranos em sua diferença germânica na sociedade Brasileira. No entanto, sua teologia não poderia conceber uma igreja deslocada da noção de etnia ou povo, pois ele acreditava que:

Assim como as demais ordenações de Deus, o povo – a etnia – era o âmbito em que o ser humano podia experimentar as realidades de pecado e graça. Era na etnia, no seio de seu povo que o ser humano se conscientizava de sua finitude. Perante a sua etnia, perante o seu povo, o ser humano tinha duas opções: podia aceitá-los ou rebelar-se contra eles, negando sua finitude imposta por Deus. Rebelando-se, procurando romper essa finitude, o ser humano pode procurar construir “um reino definitivo da humanidade” – e isto seria humanismo –; o ser humano podia ainda situar sua etnia como um valor máximo, negando que ao lado de sua etnia, de seu povo, ainda existiam outros que tinham valor para a humanidade – e chegaria assim ao nacionalismo. (DREHER 2004 p. 142)

Portanto, Dohms acreditava que a igreja só poderia se estabelecer com a existência de um povo e que, com a dissolução do povo em um individualismo, a igreja também se dissolveria:

Para Dohms, onde não havia povo também não poderia surgir Igreja, valendo também a recíproca: onde não havia Igreja tampouco poderia surgir povo. Era preciso que a Igreja criasse povo onde este inexistia, e por isso povo tinha que ser Igreja. ((DREHER 2004 p. 143)

Desse modo, a igreja foi constituindo a força centrípeta que mais tarde seria usada no Terceiro Reich (1933) por meio de pastores e jovens que difundiam a ideologia nazista entre os Pomeranos Brasileiros.

O governo brasileiro há muito já investigava as atividades de jovens alemães natos e seus seguidores ligados ao movimento nazista nos estados do Sul do país, atividades essas que, de início, repercutiam de forma amistosa no governo brasileiro. No entanto, passaram a ser vistas, mais tarde, como ameaça interna ao regime totalitário imposto pelo Estado Novo e à Campanha

Nacionalista em vigor desde 1937. (FEHLBERG & MENANDRO 2015, p. 27, 28)

Segundo Dreher (2004), no entanto, a Igreja não foi uníssona em cumprir as ordens do *Fuhrer*:

Como reação a esse movimento, criou-se um grupo de oposição designado de Grupo de Trabalho da Igreja Confessante, que exigia da direção do Sínodo apoio expresso à Declaração de Barmen. A Igreja Confessante surgiu na Alemanha ainda em 1933, quando cerca de 2.000 pastores protestantes se voltaram contra o “parágrafo ariano”, que exigia a exclusão dos descendentes de judeus do seio da Igreja Evangélica. (p.147)

Profundamente decepcionado com a manipulação do jogo identitário feito pelo estado alemão junto à igreja, Dreher (Ibid) relata que Dohms se resignou até o final da Segunda Guerra.

No entanto, apesar das divisões, a instituição luterana foi usada para absorver a multiplicidade de povos germânicos que viviam no Brasil para a construção da força centrípeta da nacionalidade alemã, que mais tarde foi usada pelo nazismo.

Os pomeranos sofreram forte influência de tal movimento, e por outro lado, passariam por problemas relacionados à emergência de outra força centrípeta - a identidade brasileira - que emergiu entre as décadas de 1920 e 1930.

Segundo Carvalho (2013), embora a proclamação da república tenha ocorrido em 1889<sup>86</sup>, tal movimento não se deu por um sentimento do *povo brasileiro* de formar uma república, mas devido a irritação das elites com a abolição da escravidão em 1888.

---

<sup>86</sup> Segundo carvalho (2013) as primeiras evidências de um sentimento nacionalista brasileiro remontam a Guerra do Paraguai. Nesse período a ideia de nação começa a ser forjada por meio da imprensa, que “criava” os primeiros heróis nacionais. Também há registros de poesias da época onde as palavras “brasileiro” e “pátria” estão sempre presentes. Tal sentimento de nação, no entanto, foi abafado pela própria angústia gerada com o desenrolar de uma guerra a qual esperava-se uma vitória rápida, mas que durou cinco anos (1865 – 1870). Nesse período, a euforia nacionalista se tornou angústia e depressão nacional. Tanto que, segundo o autor, a proclamação da república, que ocorreu poucos anos depois, em 1889, não foi um movimento popular. Em 15 de novembro daquele ano, uma aliança entre conspiradores republicanos oriundos das elites de São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul se aproveitou das insatisfações das elites com a abolição da escravatura e conseguiu o apoio do exército para fazer uma investida surpresa contra o Império. A população estava tão alheia a esses acontecimentos que naquele dia, no Rio de Janeiro, o jornalista Aristides Lobo (apud Carvalho, 2013) narrou que a população não entendeu o que se passava, pensando que as movimentações do exército na cidade tratavam-se de uma parada militar.



Segundo o autor, exceto por entusiasmo que ocorreu no período da Guerra do Paraguai (Carvalho Ibid.), não houve um reconhecimento do brasileiro enquanto povo até a década de 1920. Nesse período, a população brasileira era dividida entre uma massa plural de trabalhadores e uma elite que berrifava ares europeus. No entanto, nessa época, emergiu entre artistas e intelectuais, um movimento que seria o grande influenciador da fundação uma identidade nacional brasileira.

(...) durante a década de 1920, reuniam-se importantes grupos de intelectuais no Brasil, especialmente em São Paulo. O ingrediente político central daquele período era a defesa da nacionalidade, através da busca da chamada "identidade nacional". Entretanto, no panorama do pensamento político brasileiro de então, não havia um, mas vários nacionalismos em questão. Esses nacionalismos defendidos por tantos naqueles tempos, aparentemente, teriam sido semelhantes, mas apresentavam diversas formas de planos e de modelos para o Estado Nacional. (GONÇALVES, 2012, p. 52)

Nesse contexto, ocorreu nos dias 13, 15 e 17 de 1922, no Teatro Municipal de São Paulo, a segunda Semana de Arte Moderna, na qual as expressões artísticas seriam retratadas a partir da materialidade da vida da massa brasileira. Os artistas assimilaram as tendências europeias e as converteram por meio de forças centrífugas, que mais tarde foram descritas por Oswald de Andrade (1976[1928]) enquanto movimento antropofágico, um canibalismo cultural, uma "revolução caraíba" na qual as tendências europeias eram devoradas e translanguageiramente expressas por meio da retratação em cores e formas vivas a imagem do preto, do indígena ou do campesino em uma clara rebeldia aos tons pastéis e essencialização de um padrão de beleza europeu que até então era ovacionado pela elite brasileira. Tal movimento, é claro, foi recebido de forma extremamente negativa pelas elites.

Dessa forma, vários retratos do Brasil foram criados entre os intelectuais da Semana que assumiram, assim, o seu caráter heterogêneo de produzir visões sobre a nacionalidade. O modernismo brasileiro, que teve como ponto central a reflexão e a reinterpretação da cultura, representou a conscientização de que o desenvolvimento intelectual encontrava-se defasado diante do desenvolvimento do Brasil, o movimento abriu o caminho para a criação de diversas formas de entender identidade nacional. (GONÇALVES, 2012, p.56)

No entanto, de tantos intelectuais mais relevantes para a formação de uma identidade nacional pluralizante, foi Plínio Salgado, um escritor de extrema direita que, segundo Gonçalves (Ibid.), desde sua infância foi influenciado fortemente pelas concepções utilitaristas e nacionalistas de seus pais, que exerceu importante papel para a assimilação política da identidade nacional.

Plínio, após se desvincular abertamente das propostas dos artistas modernistas, viria a se identificar com o fascismo de Benito Mussolini formando, a partir de tal aproximação a Ação Integralista Brasileira (AIB) - um movimento que se aliou a Getúlio Vargas e consolidou de forma institucional uma identidade nacional centrípeta desligada daquela pluralidade envolvida na Semana de Arte Moderna.

O documentário “Soldado de Deus” (2004), aponta a seguinte colocação de Plínio Salgado sobre os Modernistas:

“As revoluções de arte moderna serão um perigo para os povos sem cultura. Agirão como elemento dissolúvel, em vez de construtor. Desorientarão completamente os novos, e corresponderão, para o senso estético das turbas, a um movimento de anarquia e regresso” (SALGADO apud Soldado de Deus, 2004, 19:00 - 19:38m)

Desse modo, apenas o sentimento nacionalista oriundo das revoluções de arte moderna foi absorvido por Plínio e atrelado a uma ideologia cristã que foi usada por Vargas até o Estado Novo em 1937. (Ibid.)

A adoção do integralismo foi escolha estratégica de Vargas para ter o apoio da população extremamente cristã e avessa ao comunismo crescente na América Latina. Com a concretização do Golpe de 1937, totalmente apoiado pelos integralistas, Vargas, ao perceber que o papel do integralismo se cumpriu para a efetivação do seu poder, passou a reprimi-los, e esses, por sua vez, tentaram um golpe em 1938 que foi rechaçado a tiros de fuzil.

Não se tratava de fascismo ou nazismo, que recorria a grandes mobilizações de massa. O Estado Novo não queria saber de povo nas ruas. Era um regime mais próximo ao salazarismo português, que misturava repressão com

paternalismo, sem buscar interferir exageradamente na vida privada das pessoas. Era um regime autoritário, não totalitário ao estilo do fascismo, do nazismo, ou do comunismo. (CARVALHO 2013, p. 109)

Mesmo sendo reprimido o integralismo, havia então se consumado o processo de emergência da voz autoritária da identidade nacional, erguendo-se sob essa bandeira que unia uma abstração identitária fechada à religião cristã.

Com o povo engajado em um nacionalismo, Vargas inicia uma campanha que vai afetar Pomeranos em todo o Brasil, inclusive no Espírito Santo. Tratava-se de uma política de homogeneização da etnicidade nacional. Segundo Fehlberg & Menandro(2015) entre os anos de 1937 a 1945, Vargas começa a perseguir todos os movimentos que afastavam o Brasil de uma ideologia nacionalista.

Fehlberg & Menandro (Ibid) afirmam que nesse período o Decreto-Lei 383, de abril de 1938, proibia qualquer tipo de associação de estrangeiros. As missas e aulas em alemão foram proibidas desde então. Tal decreto foi seguido pelo Decreto 406, de maio de 1938 que proibiu o ensino em qualquer outra língua que não o português.

Tais investidas contra os estrangeiros se deram mesmo antes da entrada do Brasil na guerra contra a Alemanha e Itália, mas serviu para interromper o avanço do Nazi - fascismo no Brasil.

No período das guerras, segundo Fehlberg & Menandro (Ibid.), iniciaram perseguições a todas as instituições que estimulavam qualquer tipo de produção linguística ou cultural que não fosse em português. Os descendentes de imigrantes e pastores alemães foram perseguidos e proibidos de expressarem sua etnicidade ou sua religiosidade em suas línguas de origem. Nesse contexto, qualquer registro escrito em qualquer língua ou dialeto estrangeiro era queimado, em muitos casos, o desespero era tal que até mesmo os nomes estrangeiros nas sepulturas eram apagados (Medeiros 1994 apud Fehlberg & Menandro (2015)).

Tratava-se, portanto, de uma perseguição aleatória de qualquer etnia que não falasse português, e nesse contexto, tudo o que pudesse retomar a ideia de germanicidade foi banido do Brasil. É provável que muitos sequer entendessem o motivo pelo qual

estavam sendo perseguidos. Evidência disso encontramos nos relatos de descendentes de pomeranos narrados por Fehlberg & Menandro (Ibid), que sabiam que seus pais e avós passaram por uma perseguição no período de guerras, mas não faziam ideia do motivo. Portanto, em meio a tal perseguição tanto por parte das autoridades quanto por parte da população, os Pomeranos recolheram suas autorias, alguns deixando até mesmo de ensinar a língua aos seus filhos.

Segundo Dreher (2004), após a segunda guerra, a Igreja Luterana passou a assumir uma atuação voltada para as questões do Brasil. Mais tarde, em 1960, essa instituição passou a adotar a teologia da libertação. Teologia que, segundo Droogers (2004), passou a influenciar o Espírito Santo apenas na década de 1980:

No caso de Santa Maria de Jetibá, o repertório libertador adquiriu influência no início dos anos 80. Os pastores e obreiros de várias paróquias da região, quase todos formados em São Leopoldo, se uniram e criaram uma equipe pastoral chamada 01 (Zero Um), segundo o primeiro artigo na sua lista de prioridades, que era inspirada nas formulações teológicas da TL sobre trabalho pastoral. É interessante observar que vários desses pastores eram de origem pomerana e que eram fluentes não só no dialeto pomerano (que utilizavam nos sermões – uma novidade) mas também em alemão e em português. No entanto, sua missão, tal como eles a viam, era totalmente brasileira. A alemanidade era assunto fora de suas cogitações. Para que a igreja fosse realmente uma igreja brasileira, ela deveria esforçar-se ao máximo para promover uma sociedade justa, começando no contexto direto da paróquia. Assim, sua vocação era de melhorar a sorte dos pequenos agricultores, especialmente os arrendatários de terras e os operários agrícolas (DROOGERS, 2004, p.31)

Assim, apesar de a igreja ter abandonado o *Deutschtum* de sua pauta, o nacionalismo brasileiro quase exterminou a cultura pomerana. Segundo os relatos analisados por Fehlberg & Menandro (2015), até bem pouco tempo os pomeranos evitavam se comunicar em alguns contextos e não ensinavam a língua aos seus filhos. A língua pomerana, por ter sido proibida, passou a ser evitada, mas continuava a se propagar nos meios rurais isolados.

Com o passar do tempo, a língua e a cultura pomerana adquiriram uma relação ainda mais profunda com o contexto do campo, e, assim, o falar pomerano ganhou o adjetivo de “cafona”, principalmente no contexto urbano.

Notamos aqui que, desde o início da imigração, enquanto a Alemanha se preocupou em agenciar o povo pomerano para engolir suas almas na ideia de *nação*, os brasileiros queriam apenas a superfície de sua pele e sua força de trabalho. A cultura e língua eram, para os brasileiros, um “problema” desde os primeiros anos sob o enunciado do generalizante “perigo alemão”, e quando a identidade nacional brasileira se formou, sob um discurso higienista e extremamente autoritário, o objetivo passou a ser o total extermínio cultural desse povo.

Até mesmo quando a força de trabalho não era mais necessária, muitos dos pomeranos foram jogados às traças, como mostra GRANZOW (2009):

Some-se a isso as graves conseqüências do “Plano de Erradicação dos Cafezais” (1962-1970), instituído pelo governo federal. Dados do Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN) informam que no Espírito Santo foram erradicados 1,4 bilhão de pés de café, liberando uma área de 1,5 milhão de hectares de terra, sendo 80% no Norte do Estado. As lavouras cafeeiras foram aos poucos sendo substituídas por pastagens e as pequenas propriedades, pertencentes aos descendentes de imigrantes, deram lugar aos latifúndios geridos por grandes empresas depredadoras do meio-ambiente. (p. 6[?])

Na época da ditadura, no Espírito Santo, segundo o autor, não se via nenhuma consequência do tal “milagre econômico” divulgado pelo regime militar, pois em consequência de tal política de erradicação dos cafezais, a base da economia que garantia a sobrevivência de muitos pomeranos, nesse estado, acabou por colocá-los em sério risco econômico e social.

Desse modo, as identificações dos pomeranos foram agenciadas e disputadas como que por um cabo de guerra por duas grandes forças centrípetas. No entanto, nem mesmo o *deutschtum* alemão ou o nacionalismo integralista brasileiro foram capazes de apagar a autoria pomerana. Mesmo sob as sequelas da perseguição aos pomeranos que provocaram a emergência de uma visão de menosprezo sobre a língua, esse povo está se reerguendo.

Nos últimos anos, graças à ação de estudiosos, muitos de origem pomerana, e ao consequente estabelecimento de políticas linguísticas oriundas desses estudos, têm

surgido no Brasil a invenção e promoção de uma autoria pomerana que não está necessariamente subalterna a uma identidade nacional alemã.

A concepção de língua pomerana vem de uma tomada de consciência identitária do movimento contemporâneo de respeito à diversidade cultural. Os pomeranos estão em franco processo de reinvenção e de luta pela dignidade cultural. Destacam-se em pesquisas linguísticas e culturais sobre o povo pomerano os Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Espírito Santo, os quais possuem movimentos reivindicatórios de reconhecimento da língua, da cultura e da história pomerana, pois receberam um grande contingente de imigrantes (HITZ, 2017, p.12)

Ismael Tressmann, um destacado linguista que se dedica ao estudo da Língua Pomerana, cita, em entrevista divulgada na página do Youtube “História Pomerana”<sup>87</sup>, que o povo pomerano é oriundo de um território politicamente extinto que foi dividido pela Alemanha e Polônia após a Segunda Guerra. Segundo o autor, a língua pomerana sequer é um *plattdeutsch* (Baixo alemão) como se acreditava, mas uma língua de família saxônica, com maior proximidade com o Inglês do que com o Alemão.

Demonstra-se com essa fala do Professor Tressmann que o pensar a cultura pomerana está se direcionando na afirmação de um pomerano não submisso às forças centrípetas citadas. Tal movimento tem influenciado um orgulho pomerano que nas últimas décadas está motivando muitos a se afirmarem orgulhosamente enquanto pertencentes a tal povo. Podemos observar isso nas várias páginas na internet voltadas à divulgação da língua e cultura pomerana.

No facebook podemos encontrar grupos privados como o “Eu Falo Pomerano” com 6,5 mil membros, a “Cultura Pomerana” com 2 mil membros e Pomeranos/Alemães no Brasil com 1,5 mil membros (notem que este último demarca a distinção entre Alemães e Pomeranos). Há também páginas abertas voltadas para a divulgação da cultura e língua pomerana, como a “Pomerano para Todos” com 5 mil curtidas, a “Língua Pomerana além de Fronteiras” com 1.780 curtidas, a “Aprender Pomerano com 5 mil curtidas e a “Espírito Pomerano” com 52 mil curtidas. Abaixo segue a

---

<sup>87</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w6evwKa6GXQ&t=1698s>. Acesso em: 21 jul. 2021.

imagem escolhida para representar a página “Língua Pomerana além de Fronteiras” (Figura 52):

Figura 52 - Imagem da página do Facebook “Língua Pomerana além de Fronteiras”



Fonte: Página no Facebook “Língua Pomerana além de Fronteiras”<sup>88</sup>

Ao invés de colocarem a Bandeira da Alemanha, a página une a Bandeira do Brasil e da Pomerânia, dando indícios de uma aproximação maior com o brasileiro do que com o alemão.

Também encontramos a Radioweb “Pomerisch Radio”<sup>89</sup>, também disponível enquanto canal do Youtube como “Pomerisch Radio un TV”<sup>90</sup> que apresenta uma programação voltada a questões importantes relacionadas à cultura e necessidades do cotidiano pomerano.

Outra iniciativa cultural interessante é da Banda “Up Pomerish”, que canta músicas brasileiras traduzidas para a língua pomerana. Abaixo, segue um trecho da música “Ai se eu te pego”, do cantor e compositor Michel Teló:

Nanuu, nanuu	(Nossa, nossa)
Soo maechts dumij dout	(Assim você me mata)
Ah wen ik die Grijppa dau	(Ai, se eu te pego)
Ah wen ik die Grijppa dau	(Ai, se eu te pego) <sup>91</sup>

<sup>88</sup>Disponível em:

<https://www.facebook.com/327853901408616/photos/a.327853958075277/329945871199419/>

Acesso em: 21 jul. 2021.

<sup>89</sup> Disponível em: <http://www.pomerischradio.com.br/>. Acesso em: 6 jul. 2021

<sup>90</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/user/PomerischRadio>. Acesso em: 6 jul. 2021

<sup>91</sup> Adaptado a partir de: <https://www.agazeta.com.br/es/norte/banda-de-vila-pavao-faz-versoes-em-pomerano-de-musicas-de-sucesso-0220>. Acesso em 21/07/2021

Figura 53 - Imagem de apresentação da Banda Up Pomerisch, no Facebook



Fonte: Perfil @BandaPomerish, Facebook<sup>92</sup>

As músicas tocadas em som alegre, ao estilo Pomerano, mantendo um diálogo com as músicas em português, são um exemplo vivo de translanguagem

Também podemos encontrar uma infinidade de páginas na internet sobre a cultura e os hábitos pomeranos, mas não encontramos nenhuma referência a um sujeito pomerano em específico e seu cotidiano como observamos entre os indígenas. Isso pode ser preocupante pois a presença autoral do pomerano enquanto subjetividade é importante para que as demais autorias não criem estereótipos sobre o povo. Além disso, a apresentação da diversidade pomerana dentro do próprio meio pomerano se torna ainda mais importante na medida em que a língua é institucionalizada em sua forma escrita pois pode acarretar uma nova força centrípeta que pode contrapor, por exemplo, o pomerano letrado e o não letrado.

Tal institucionalização está relacionada ao fato de que, nos últimos anos, linguistas têm feito esforços para dicionarizar e gramaticalizar a língua pomerana. Tal movimento tem contribuído para ações importantes como, por exemplo, a co-

---

<sup>92</sup>Imagem sem descrição de créditos de autoria publicizada pela banda no seguinte link: <https://www.facebook.com/BandaPomerisch/>. Acesso em 21/07/2021.



oficialização da Língua Pomerana, em Santa Maria do Jetibá-ES, por meio da a Lei 1136:

LEI Nº 1136, DE 26 DE JUNHO DE 2009.

DISPÕE SOBRE A CO-OFICIALIZAÇÃO DA LÍNGUA POMERANA NO MUNICÍPIO DE SANTA MARIA DE JETIBÁ, ESTADO DO ESPÍRITO SANTO.

O Prefeito Municipal de Santa Maria de Jetibá, Estado do Espírito Santo: faço saber que a Câmara Municipal aprovou e eu sanciono a seguinte lei:

Art. 1º A língua portuguesa é o idioma oficial da República Federativa do Brasil e no Município de Santa Maria de Jetibá, fica co-oficializada a língua pomerana.

Art. 2º A co-oficialização da língua pomerana obriga o município a:

I - manter os atendimentos ao público, nos órgãos da administração municipal, na língua oficial e na língua co-oficializada;

II - produzir a documentação pública, as campanhas publicitárias, institucionais, os avisos, as placas indicativas de ruas, praças e prédios públicos e as comunicações de interesse público, na língua oficial e na língua co-oficializada;

III - incentivar o aprendizado e o uso da língua pomerana, nas escolas e nos meios de comunicação.

Art. 3º São válidos e eficazes, todos os atos da administração pública, editados na língua pomerana.

Art. 4º O uso da língua pomerana não será motivo de discriminação, no exercício dos direitos de cidadania, assegurados pela Constituição Federal.

Art. 5º As pessoas jurídicas estabelecidas no Município de Santa Maria de Jetibá deverão adotar atendimento e mensagens ao público, no idioma oficial e naquele co-oficializado por esta Lei.

Art. 6º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 7º Revogam-se as disposições em contrário.

REGISTRE-SE. PUBLIQUE-SE. CUMPRA-SE.

Santa Maria de Jetibá, 26 de junho de 2009.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> Disponível em <https://leismunicipais.com.br/a/es/s/santa-maria-de-jetiba/lei-ordinaria/2009/114/1136/lei-ordinarian-1136-2009-dispoe-sobre-a-co-oficializacao-da-lingua-pomerana-no-municipio-de-santa-mariade-jetiba-estado-do-espirito-santo>. Acesso em 21 jul. 2021.

Tal lei municipal provocou forte impacto na região, e contribuiu para o fortalecimento da paisagem linguística de Santa Maria do Jetibá. Pode-se notar isso mesmo na entrada da cidade (Figuras 54 e 55):

Figura 54 - Antigo portal de Santa Maria do Jetibá, em alemão



Fonte: ASSMANN, Inor, [S.l.]<sup>94</sup>

Figura 55 - Portal atual de Santa Maria do Jetibá em Português e Pomerano



Fonte: Arquivo pessoal

Notem que a inscrição “Willkommen” em Alemão foi substituída por “Koomt gaud an” e “Kommt Üme Werer Tröiq”, sinalizando a saudação na recente Língua Pomerana escrita. Notem também que a palavra cidade, que compreende apenas o meio urbano, foi substituída por “município”, compreendendo também o meio rural - espaço de preservação da língua.

<sup>94</sup>Disponível em: <https://www.gaz.com.br/a-gazeta-esteve-la-entre-os-pomeranos-no-espírito-santo/>, Acesso em 21 jul. 2021

Também podemos observar a influência da autoria pomerana em prédios públicos, como a prefeitura de Santa Maria do Jetibá:

Figura 56 - Prefeitura de Santa Maria do Jetibá-ES (Frente)



Fonte: Arquivo pessoal

Figura 57 - Prefeitura de Santa Maria do Jetibá-ES (Rotatória)



Fonte: Arquivo pessoal

Na primeira imagem podemos observar que a inscrição “Rådhuus” abaixo do nome da “prefeitura” se diferencia do alemão “Rathaus”. Novamente, temos a autoria pomerana se distanciando da alemã.<sup>95</sup>

Observa-se também na segunda imagem a estátua da família de imigrantes em respeito às bases fundantes das comunidades da região, os pomeranos que foram enviados em famílias para as colônias.

Para a valorização das culturas Alemã e Pomerana, o prédio da prefeitura de Santa Maria do Jetibá e muitos outros prédios públicos desta e de outras cidades capixabas erguidas por imigrantes, como Domingos Martins e Marechal Floriano, adotaram a arquitetura *enxaimel* em suas construções (Figuras 58 a 60). Tal arquitetura, onde as paredes são construídas com base no encaixe de madeiras e preenchidas com pedras, é representada em sua forma tradicional ou apenas por meio da pintura de faixas nas paredes lembrando tal estilo.

Figura 58 - Fórum de Domingos Martins-ES



Fonte: Arquivo pessoal

---

<sup>95</sup> Agradecemos aos administradores da página do Facebook “Aprender Pomerano” pela disposição em nos orientar nessas traduções.

Figura 59 - Secretaria de Educação e Esportes de Domingos Martins-ES



Fonte: Arquivo pessoal

Figura 60 - Prefeitura de Marechal Floriano- ES



Fonte: Arquivo pessoal

Seguindo tal arquitetura, prédios particulares residenciais e comerciais também adotaram o estilo (Figura 61 e 62):

Figura 61 - Prédio comercial em Santa Maria do Jetibá-ES



Fonte: Arquivo pessoal

Figura 62 - Prédio particular em Marechal Floriano inspirado na arquitetura *enxaimel*



Fonte: Arquivo Pessoal

A escrita em estilo gótico medieval, mesmo que em alemão ou em português, é usada com o intuito de marcar o contexto socioideológico europeu em que seus ancestrais outrora viveram. Como podemos visualizar na figura 63:

Figura 63 - Placas em estilo gótico medieval



Fonte: Arquivo pessoal

Interessante notar que enquanto em Santa Maria de Jetibá (região da antiga colônia de Santa Leopoldina) a língua pomerana escrita começa a tomar espaço, em Domingos Martins persistem inscrições em Alemão. Assunto que precisa ser estudado com mais cuidado em outro momento.

Outra curiosidade da paisagem linguística pomerana no Espírito Santo é que os enunciados “Pommer”, “Pommerisch” ou “Pomerano” tomam força em todas as cidades da região das antigas colônias sendo exibidos nos estabelecimentos comerciais atrelados translinguagemmente a palavras em português ou até mesmo a anglicismos comumente usados para provocar a sensação de glamour e modernidade (Figura 64).

Figura 64 - Placas onde a palavra “Pommer”, “Pommerisch” ou “Pomerano” ganham destaque.



Fonte: Arquivo pessoal



Em todos os casos percebemos que tais palavras evidenciam um orgulho em se enunciar enquanto Pomerano. Em uma das placas com a inscrição "Estúdio Funcional Pommer Training: O seu corpo não foi feito para ficar parado" percebemos que o signo "pommer" (em alemão) marca território junto ao inglês, manifestado no signo "training", e do português, na frase "O seu corpo não foi feito para ficar parado", evidenciando o status elevado que a autoria pomerana tem desenvolvido na região.

Muitas outras iniciativas poderiam ser citadas, como, por exemplo, as festividades típicas, museus ou até mesmo importantes programas educacionais como o Programa de Educação Escolar Pomerana - PROEPO, projeto educacional de valorização das modalidades oral e escrita do Pomerano na educação e nas políticas públicas da região. No entanto, com os dados levantados já podemos demonstrar como a autoria Pomerana tem ascendido no Espírito Santo assim como em outros lugares do Brasil.

A Língua Pomerana, portanto, teve sua modalidade escrita criada a até mesmo co-oficializada, como no caso de Santa Maria do Jetibá. Tal avanço cria possibilidades de existências translinguageiras, mas, por outro lado, também corre o risco da criação de uma nova força centrípeta, ou seja, o interesse em aprender Pomerano corre o risco de se tornar puramente mercadológico e é claro que a tendência do mercado em uma língua que passa a participar de contextos oficiais é dar prioridade ao letrado, o que pode polarizar o grupo entre letrados e não letrados.

(...) no momento atual está ocorrendo valorização dessa língua, principalmente no setor de serviços local. Constata-se, por exemplo, que vários entrevistados do grupo mais jovem mencionam que atualmente há interesse familiar em transmitir a língua para filhos e netos, ocorrendo até mesmo manifestações no sentido de que os descendentes aprendam a falar o pomerano como primeira língua. Não raro ocorreram menções a indivíduos que se mostram frustrados por não saberem falar a língua, uma vez que no atual contexto de trabalho, principalmente em serviços e no comércio, é necessário falar o pomerano para atender à demanda local. (FEHLBERG & MENANDRO, 2015, p. 148)

Por isso é necessário que haja uma visão autoral translinguageira da cultura pomerana, isolada de determinismos identitários, para que se estimule ainda mais o

valor do pomerano campesino, mas que esse também não se torne um ideal, podendo o pomerano urbano ou da capital ser tão pomerano quanto os seus irmãos do campo.

Com respeito à relação entre o não pomerano e o pomerano, é necessário que os primeiros não entendam os segundos enquanto um “corpo estranho”. um “problema” ou um “perigo”. E esse perigo pode existir mesmo que na relação entre esses, o pomerano possa vir a ser entendido pela via do charme e exotismo - como se pode observar facilmente em qualquer busca rápida pelos jornais Nacionais ou do Espírito Santo,

*“Flores, ovos e tradição: conheça a Páscoa dos Pomeranos no ES - Jornal A Gazeta”<sup>96</sup>*

*“Conheça Laranja da Terra, a cidade quase pomerana – Jornal Gazeta Online”<sup>97</sup>*

Nos dois temas de reportagem do jornal capixaba A Gazeta, vemos no primeiro o pomerano como um povo “no Espírito Santo” e não “do Espírito Santo”, demarcando o caráter provisório desse povo no estado; na segunda, vemos a cidade de Laranja da Terra - ES como uma cidade “quase pomerana” (pois 60% da população é pomerana) inserindo-os novamente em *um dentro que é fora*.

Tal visão, embora aparentemente bela, se relaciona com o alerta do texto de Simmel no início desta pesquisa sobre imigrantes (1950). São formas de desterritorializar o pomerano do campo ideológico nacional. Conceituo tal movimento nas relações translinguageiras entre Brasileiros e Pomeranos como discurso da *Forasteirização*.

Tal discurso atinge todos os povos delimitados enquanto “os provisórios” (Campos 2015) ou “os discursivamente como forasteiros”. A desconstrução de tal ideia no contexto pomerano pode começar com o questionamento desses enquanto povos expatriados ou oriundos de uma distante nação.

---

<sup>96</sup> Jornal A Gazeta. 26 mar. 2021. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/entretenimento/cultura/flores-ovos-e-tradicao-conheca-a-pascoa-dos-pomeranos-no-es-0321>. Acesso em: 6 ago. 2021.

<sup>97</sup> Gazeta Online.2019. Disponível em: <https://especiais.gazetaonline.com.br/belezasdosul/2019/07/08/conheca-laranja-da-terra-a-cidade-quase-pomerana/> Acesso em: 6 ago. 2021.

Os pomeranos não são um povo sem pátria, mas um povo *do* Brasil. Não um Brasil integralista feito de apenas uma autoria autoritária, mas o Brasil em toda a sua pluralidade de autorias conflitantes. Além disso, não é necessário que se una *um* povo a um estado nação como na lógica constituída pela modernidade, pois assim como Poutignat e Streiff-Fenart, compreendemos que “a interpenetração e a interdependência entre os grupos não devem ser vistas como dispersões das identidades étnicas, mas como as condições de sua perpetuação” (2011 apud Campos 2015 p.43).

E para finalizar o capítulo expressamos o enriquecimento promovido por esse pomeranismo brasileiro com a imagem a seguir:

Figura 65: Os pomeranos são um povo do Brasil



Fonte: ARQUIVO ITINERANTE DE LARANJA DA TERRA<sup>98</sup>

<sup>98</sup> In: FRANCESCHETTO, 2014, p. 39

#### 4.4 PENSANDO “POSSIBILIDADES DE”: A AFIRMAÇÃO DAS AUTORIAS SURDAS STROBELOB O SIGNO “CULTURA” PARA O ROMPIMENTO DAS BARREIRAS EM SEUS FLUXOS AUTORAIS

De todos os povos estudados, os surdos parecem ter uma relação mais complexa quando se trata da interrupção de fluxos translinguageiros. Primeiramente pela dificuldade do próprio reconhecimento dos surdos enquanto povo ou autoria social, em seguida vem a dificuldade no reconhecimento das línguas de sinais enquanto línguas.

A visão sobre o surdo desde a antiguidade nunca esteve relacionada à ideia de culturalidade, pois assim como tudo aquilo que passou a ser chamado de *deficiência* pela modernidade, a surdez foi vista desde os primórdios sob o aspecto da deformidade, monstruosidade, pecaminosidade, maldição, desprezo, piedade e raras vezes sob um místico olhar de encanto.

Silva (1987), por exemplo, apresenta o modo como povos como Ajores, Creek, Dene, Dieri, Jukun, Masai, Navajos, Ojibwa, Sávia, entre outros, lidavam com pessoas com deficiência. Na maioria das vezes, crianças ao nascer eram enterradas vivas, sufocadas, afogadas, queimadas, jogadas de penhascos ou abandonadas na floresta sob a justificativa do temor do metafísico, pois a criança era considerada desconexa com a harmonia da natureza ou vítima de maus espíritos. Em outros casos a justificativa era a misericórdia, pois imaginava-se que a criança não sobreviveria à dura realidade da comunidade.

No entanto, em raras situações, o surdo era visto sob um olhar místico e divino:

Para os países Egito e Pérsia, os surdos eram considerados como sujeitos privilegiados enviados dos deuses, porque pelo fato dos surdos não falarem e viverem em silêncio, eles achavam que os sujeitos surdos conversavam em segredo com os deuses numa espécie de meditação espiritual. Havia um possante sentimento de respeito, protegiam e ‘adoravam’ os surdos, todavia os sujeitos surdos eram mantidos acomodados sem serem instruídos e não tinham vida social. (STROBEL, 2008, p. 82)

Uma razão que influenciou fortemente o discurso científico moderno sobre a surdez foi a visão do defeito ou da monstruosidade, que é evidenciada no discurso do filósofo romano Lucius Annaeus Sêneca ([4 a.C.-65 d.C.] apud SILVA, 1987) ao justificar o extermínio das pessoas com deficiência:

"Não se sente ira contra um membro gangrenado que se manda amputar; não o cortamos por ressentimento, pois, trata-se de um rigor salutar. Matam-se cães quando estão com raiva; exterminam-se touros bravios; cortam-se as cabeças das ovelhas enfermas para que as demais não sejam contaminadas; matamos os fetos e os recém-nascidos monstruosos; se nascerem defeituosos e monstruosos, afogamo-los; não devido ao ódio, mas à razão, para distinguirmos as coisas inúteis das saudáveis" (p. 88)

Também na idade média, a sorte do surdo ocidental não era muito diferente das formas como eles foram encarados na antiguidade.

Na Idade Média, a Igreja Cristã acreditava na inferioridade dos surdos, pois uma vez que os sujeitos surdos não falavam então não entenderiam os códigos e dogmas religiosos e não podiam confessar seus pecados, sendo assim não poderiam ter a chance da "salvação", persistindo a idéia de que os surdos eram destituídos da condição de educação. Eram tratados como imbecis e suas curas continuavam com a ligação às interferências milagrosas. (STROBEL 2008, p. 83)

Desse modo, a vida do surdo da antiguidade até o século XVIII era, conforme Sacks (2007), "uma calamidade".

A gestualidade, por outro lado, sempre foi utilizada por surdos e ouvintes, como já visto até mesmo em Volochínov (2013) que afirma que as primeiras linguagens eram gestuais. Apesar de o autor afirmar que tal linguagem era simples, isso ocorria apenas devido a simplicidade das relações humanas na época, pois, como vimos, Janson (2015) afirma que há 140 mil anos todos os seres humanos já possuíam a mesma estrutura corporal que a atual. Por isso, os sinais não necessariamente seriam simples, mas podem, entre os ouvintes, terem assumido patamares cada vez mais baixos de relevância na medida em que a oralidade ia tomando importância nas relações entre esses.

Enquanto os ouvintes desenvolviam as línguas orais e estabeleciam a ordem e complexificação do social, os surdos permaneceram usando línguas de sinais podendo até mesmo ter adquirido em alguns casos certo grau de complexificação, mas não há registro histórico que comprove tal situação, no entanto, o uso dos sinais era conhecido por certas comunidades. Temos até mesmo o exemplo do Crátilo de Platão, em que encontramos a seguinte afirmação:

“Me responda o seguinte: Se não tivéssemos voz nem língua, mas quiséssemos evidenciar as coisas aos outros, não nos proporíamos, assim como os mudos de agora, a sinalizar com as mãos, a cabeça e o resto do corpo?” (PLATÃO [427 a.C.-348 a.C]. 2014, p. 45).

Desse modo, as línguas de sinais se desenvolveram nas mãos de surdos em silêncio histórico. Entre os ouvintes, os sinais ganharam certa importância apenas no século XVI para que alguns surdos pudessem ter alguma relevância social. Isso ocorreu quando o espanhol Pedro Ponce de Leon, os ingleses Braidwoods, o holandês Amman e os franceses Pereire e Deschamps desenvolveram, em contextos distintos, linguagens gestuais com o intuito de ensinar surdos a falar oralmente, mas tais métodos foram pouco eficientes e eram voltados apenas para garantir o direito dos filhos de nobres à herança. (Sacks, 2007)

Sacks (Ibid.), no entanto, afirma que a partir de 1750 a vida de muitos surdos mudou. Isso ocorreu porque um abade francês ouvinte chamado Charles Michel De l'Épée passou a observar de forma exotópica os surdos, e com isso ele passou a se interessar pela língua de sinais desses sujeitos de Paris.

Talvez o abade tenha desenvolvido tal interesse em razão da visão cristã que percebia os surdos enquanto danados por não terem condições de confessar seus pecados à igreja ouvinte. L'Épée começou então a tentar ensiná-los por meio da própria língua de sinais usada pelos surdos de Paris. Tal língua, segundo Sacks (Idem), por ser encarada como gestos sem Gramática por l'Épée, foi didatizada pelo abade por meio da importação da gramática francesa

O método de Michel de l'Épée fez tanto sucesso entre os ouvintes que em 1755 ele fundou a primeira escola de surdos de que se tem registro. Além disso, sua escola foi

a primeira a receber subsídio público. Logo escolas com o método de l'Épée se espalharam por toda a Europa.

O período em que Charles Michel l'Épée leciona para os surdos é considerado por muitos como a era de ouro da educação de surdos. Muitos surdos se tornaram professores, escritores, etc., fazendo uso da Língua de Sinais Francesa. Em 1789, quando Charles Michel morreu, já haviam vinte escolas para surdos na França e na Europa (Sacks, 2007).

Apesar do momento conflituoso da Revolução Francesa, em 1791 a escola de Charles Michel se torna o National Institution of Deaf-Mutes. Em 1816, o reverendo estadunidense Thomas Gallaudet vai à Europa em busca de educadores de surdos e retorna aos EUA com Laurent Clerc, Educador Surdo, e junto com ele formam a escola que mais tarde se tornaria a Gallaudet University, a única universidade só para surdos no mundo (Sacks, *Ibid*).

No Brasil, a educação institucionalizada de surdos surgiu com o apoio de D. Pedro II quando o imperador aprovou a vinda de Ernest Huet (também chamado de Eduard Huet), professor surdo formado na França, para a realização de um projeto de construção de uma escola para surdos em 1855. Em 1856 foi fundado o Imperial Instituto de Surdos Mudos, que hoje é conhecido como Instituto Nacional de Educação de Surdos (INES).

Desse modo, a partir do encontro das línguas de sinais usadas em contextos informais no Brasil em diálogo com a língua de sinais francesa importada pelo imperador surgiu a língua que mais tarde seria reconhecida como a Língua Brasileira de Sinais - Libras.

Sacks (*Idem*) relata que até o ano de 1880 muitos surdos se formaram por meio do uso das línguas de sinais e ao que parece, nos relatos apresentados pelo autor, esses surdos levavam uma vida muito acessível. No entanto, os discursos que atravessavam a modernidade não condiziam com a aceitação de uma língua de surdos. O advento da ciência moderna emergiu com discursos como os apontados por Lopes:

A ciência, no desejo de produzir conhecimentos capazes de explicar o desconhecido, inventou a surdez através dos níveis de perdas auditivas, das lesões no tímpano, dos fatores hereditários e adquiridos. Decorrentes da ciência e dos padrões históricos estabelecidos por diferentes grupos culturais, foram criados distintos modos de se trabalhar com sujeitos acometidos pela surdez. Na clínica, terapias de fala, aparelhos auditivos, técnicas diversas de oralidade foram desenvolvidas com a finalidade da normalização. Na família, a busca por especialistas, a dedicação integral aos filhos com surdez e a inconformidade pela falta de audição, por muitos anos mobilizaram e mobilizam pais e mães (LOPES, 2011, p. 8)

Desse modo, os que carregavam a marca da surdez, depois de enfrentarem discursos místicos e filosóficos que os tacharam de monstros ou amaldiçoados por milênios, passaram a receber uma marca carregada de todos esses sentidos anteriores - a deficiência. E por isso, apesar de todo o conhecimento existente a respeito das línguas de sinais, não havia nenhuma iniciativa que as reconhecesse enquanto línguas e por isso, a visão dos surdos enquanto comunidade cultural continuava bloqueada pela noção de deficiência.

Portanto, nos últimos séculos a surdez foi submetida ao olhar do cientificismo pautado sobretudo a partir de lógicas biologizantes que colocaram o surdo sob o aspecto do déficit, ou seja, a surdez moderna foi encarada como a simples falta de audição e por isso se tornou algo a ser tratado. Tal concepção sobre a surdez de forma alguma poderia alcançar uma noção de cultura ou autoria social.

Sob tal discurso da deficiência os surdos eram apenas pacientes submetidos ao diagnóstico absurdo de seus analisadores, por exemplo, Lobo (2015), em sua pesquisa sobre os pobres, escravos e deficientes no Brasil, apontou várias teses descrevendo os surdos como degenerados, débeis, imbecis, e até mesmo como criminosos natos.

Ao citar a tese de Avelino Senna de Oliveira (1902), a autora faz o seguinte recorte:

A surdo-mudez é uma das enfermidades que mais afligem a espécie humana, diremos mesmo a mais desolante (...)

(...) O desenvolvimento intelectual do cego de nascimento é infinitamente menos embaraçado que o do surdo – mudo. O primeiro, mais instruído e



geralmente mais inteligente, é também mais dócil, de natureza mais serena e de humor mais constante; o segundo de ordinário dotado de pouca capacidade, é soez, indócil, muitas vezes de caráter rebelde e violento” (OLIVEIRA, 1902 APUD LOBO, 2015, p. 62)

Desse modo, a academia sobretudo sob um viés clínico demarcava o território dos surdos atribuindo marcas a esses sujeitos sem que esses tivessem sequer possibilidade de se posicionarem.

O discurso médico tem muito mais força e prestígio do que o discurso da diversidade, do conhecimento linguístico e cultural das minorias surdas. A surdez é construída na perspectiva do *déficit*, da falta, da anormalidade. O “normal” é ouvir, o que diverge desse padrão deve ser corrigido, “normalizado”. Nesse processo normalizador, abrem-se espaços para a estigmatização e para a construção de preconceitos sociais. E com um discurso tão forte e tão reforçado pela grande maioria, fica difícil pensar a surdez sob um outro prisma, ou seja, pensar a surdez como *diferença*, (...) (GESSER, 2009, p.67)

Foi então, sob tal concepção, que o tornar-se ouvinte ganhou força, principalmente com o Congresso Internacional de Educadores Surdos, realizado de 6 a 11 de setembro de 1880, em Milão - Itália. Assim, o ensino da fala oral ganhou força sob os métodos chamados oralistas, ou seja, os métodos que envolviam o ensino da fala oral para uma normalização dos surdos segundo os parâmetros ouvintes.

Até então as línguas de sinais não eram reconhecidas pela Linguística, e, na verdade, nem mesmo a Linguística era reconhecida enquanto ciência. No entanto, apesar de saberem sobre a eficiência comunicativa das línguas de sinais, o uso dos sinais como parte da metodologia de ensino foi dando lugar ao protagonismo da oralidade.

E embora outros congressos realizados após 1880 nos apontem para um conflito entre metodologias, como o ocorrido em Paris (1900) (Nascimento, 2019), que abarcavam o uso de gestos e a fala oral no ensino de surdos, a *ouvintização* do surdo, como nos termos de Skliar (2005) se tornava o foco da educação desses sujeitos.

Sobre a ouvintização ou ouvintismo, Skliar (ibid., p.15) afirma:

Trata-se de um conjunto de representações dos ouvintes, a partir do qual o surdo está obrigado a olhar-se e a narrar-se como se fosse ouvinte. Além disso, é nesse olhar-se, e nesse narrar-se que acontecem as percepções do ser deficiente, do não ser ouvinte; percepções que legitimam as práticas terapêuticas habituais.

E relacionados a tal discurso, outros também emergiram, por exemplo, considerando que havia ciência do potencial das línguas de sinais antes mesmo que essas fossem reconhecidas enquanto línguas, podemos dizer que essas língua(gens) estavam submetidas a pelo menos dois discursos de estranhamento: Na pior das hipóteses elas estavam relacionadas ao discurso da *Deficiencialização das Línguas de Sinais*, que compreendia tais línguas enquanto gestos que atrapalhavam o aprendizado das línguas orais legitimadas e por isso eram parte do que devia ser curado; em outra hipótese elas estavam submetidas ao *Discurso da Protesificação das Línguas de Sinais*, onde as línguas de sinais são vistas enquanto próteses para o alcance da fala oral.

Portanto, a visão ouvintista sobre o surdo foi o grande problema que pairava sobre o surdo nos séculos XIX e boa parte do século XX. Por isso, não vamos nos atentar aqui ao fracasso do Oralismo como se tornou comum fazer em trabalhos sobre a surdez, pois o problema das práticas institucionais pós 1880 está relacionado à absorção das autorias surdas para uma força centrípeta ouvinte, e o oralismo, como foi estabelecido durante quase todo o século XX, era apenas a materialização de tal voz autoritária. Nesse sentido, compreendemos que é essencial para os sujeitos surdos aprenderem línguas orais para a própria alimentação do translanguajeirismo e consequente fortalecimento dos povos surdos desde que a lógica de tal ensino não seja a de subalternização das línguas de sinais ou de apagamento das subjetividades surdas por meio do ouvintismo.

#### **4.4.1 A invenção e reconhecimento de *uma* língua e *uma* cultura surda**

Como já mencionado em minha dissertação de mestrado, as línguas de sinais passam a ser reconhecidas enquanto línguas por meio do artigo *Language Structure: An*

*outline of the visual communication systems of the american deaf*<sup>99</sup> publicado em 1960 pelo linguista William Stokoe.

Por meio de analogias com princípios da fonética e fonologia das línguas de sinais, Stokoe conseguiu evidenciar que as línguas de sinais são passíveis de estruturalização assim como as línguas orais. O trabalho de Stokoe foi o pontapé inicial para vários outros trabalhos nas mais variadas áreas da Linguística e foi usado inclusive para fortalecer o inatismo linguístico de Noam Chomsky.

Desse modo, hoje são procuradas analogias entre as línguas de sinais e línguas orais nos mais variados campos, compreendendo a neurolinguística, sociolinguística, linguística aplicada, psicolinguística entre outras áreas da linguagem. Tal processo foi importante, mas pode se tornar perigoso, pois desse modo as línguas de sinais ficam sempre submetidas às lógicas criadas para as línguas orais para se validarem. Não seria tal prática uma maneira de perpetuar enunciados de deficiencialização das línguas de sinais? Não poderiam as línguas de sinais possuírem outras lógicas que as validem?

Tal concepção sobre as línguas de sinais enquanto línguas abriu a possibilidade para a existência dos surdos enquanto grupos culturais ao invés de seres faltosos de uma suposta normalidade ditada pelas vozes autoritárias.

Desse modo, após o reconhecimento linguístico, emergem enunciados referentes às línguas de sinais como “língua dos surdos” ou “língua para os surdos” (Nascimento, 2019) ou enunciados referentes à cultura como “mundo dos surdos”, “comunidades surdas”, “identidades surdas” ou “cultura surda” que passam a ganhar força entre surdos e ouvintes, sinalizando a emergência de uma autoria pan-surdistana na qual a concepção do ouvinte sobre o surdo é contraposta por uma visão cultural que tal autoria emergente passa a enunciar.

Nascimento (2019), por exemplo, ao analisar o enunciado “Língua dos surdos” como enunciado de resistência dos surdos, busca em obras como o “Surdos na América –

---

<sup>99</sup> Estrutura Linguística: Uma descrição da comunicação visual dos surdos americanos

Vozes de uma cultura” (Padden & Humphries, 1988 apud Nascimento Ibid.) as marcas discursivas que separam a culturalidade surda dos ouvintes.

Segundo Nascimento (Ibid.), os autores da obra apresentam a então ascendente noção de cultura surda por meio de narrativas dos próprios surdos, abordando assim o que aqui chamamos de invenção da existência por meio das autorias sociais. No entanto, Nascimento percebe que o próprio discurso dos autores já carrega previamente enunciados como “língua para os surdos”, demarcando assim a vigilância de um território identitário de resistência na relação entre surdos e ouvintes:

Junto com a noção de língua natural “dos surdos”, aparece sutilmente uma língua “para os surdos” que de alguma forma, ao mesmo tempo que demanda um olhar diferenciado sobre esses sujeitos os coloca em novas caixas levemente cercadas por cordas que demarcam um terreno que evidencia de modo ainda mais forte a distinção entre o “nós”, e o “eles”. Deste modo, palavras como surdos e ouvintes se tornam obrigatórias na comunicação delimitando as zonas de fronteira. (NASCIMENTO, 2019, p.56)

Apesar de em seu cuidado ético fundamentado na ótica foucaultiana não fazer afirmações a respeito de como os surdos precisam interagir com os ouvintes, o autor levanta questões a respeito dos riscos da territorialização feita entre os surdos por meio da assunção da *propriedade* das línguas de sinais como línguas dos surdos e levanta outras questões a respeito da possibilidade da existência de uma convivência híbrida entre surdos e ouvintes.

A percepção rasa da língua como posse de um ou outro grupo em certo ponto pode minar a força de ambas e criar novos mecanismos de controle e governamento para que se transite nessa zona fronteira. A língua como posse é então como um carimbo no passaporte que me permite ir e voltar, mas não permanecer. Seria possível ser surdo em suas especificidades a despeito da língua que se utiliza? Quais os riscos de oferecer adequadamente uma dupla cidadania entre o “lugar” dos surdos e o “lugar” dos ouvintes? (NASCIMENTO 2019, p.57)

O autor irá perpassar pela realidade da ilha estadunidense de Martha 's Vineyard, onde ele relata que havia muitos casos de surdez até meados da segunda metade do

século XX. Tal situação afetou a maioria dos ilhéus. Nesse contexto, a língua de sinais usada na região passou a se tornar corrente entre todos os habitantes e isso fez com que a condição da surdez se tornasse parte da normalidade da ilha. Assim nenhum habitante da ilha era marcado socialmente por tal diferença - surdos e ouvintes compartilhavam de uma existência onde a língua de sinais e a surdez eram tão triviais quanto a condição ouvinte e a língua oral.

Após apresentar tal relação híbrida o autor passa a comparar a questão dos surdos e de indígenas que incentivam o ensino de suas línguas. Segundo o autor, os indígenas querem compartilhar suas línguas pois não entendem que o ensino de língua apagará a sua existência enquanto indígena, os surdos, por outro lado usam o enunciado “língua dos surdos” talvez em temor de que suas subjetividades sejam devoradas pela força centrípeta ouvintista.

#### **4.4.2 A institucionalização da Língua Brasileira de Sinais**

O movimento de afirmação das línguas de sinais e da surdez enquanto cultura fortaleceu a enunciação de autorias surdas. Tal movimento foi um fator importante para o reconhecimento legal da Libras enquanto língua em 2002:

LEI Nº 10.436, DE 24 DE ABRIL DE 2002.

Regulamento

Dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais - Libras e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º É reconhecida como meio legal de comunicação e expressão a Língua Brasileira de Sinais - Libras e outros recursos de expressão a ela associados.

Parágrafo único. Entende-se como Língua Brasileira de Sinais - Libras a forma de comunicação e expressão, em que o sistema lingüístico de natureza visual-motora, com estrutura gramatical própria, constituem um sistema lingüístico de transmissão de idéias e fatos, oriundos de comunidades de pessoas surdas do Brasil.

Art. 2º Deve ser garantido, por parte do poder público em geral e empresas concessionárias de serviços públicos, formas institucionalizadas de apoiar o uso e difusão da Língua Brasileira de Sinais - Libras como meio de comunicação objetiva e de utilização corrente das comunidades surdas do Brasil.

Art. 3º As instituições públicas e empresas concessionárias de serviços públicos de assistência à saúde devem garantir atendimento e tratamento adequado aos portadores de deficiência auditiva, de acordo com as normas legais em vigor.

Art. 4º O sistema educacional federal e os sistemas educacionais estaduais, municipais e do Distrito Federal devem garantir a inclusão nos cursos de formação de Educação Especial, de Fonoaudiologia e de Magistério, em seus níveis médio e superior, do ensino da Língua Brasileira de Sinais - Libras, como parte integrante dos Parâmetros Curriculares Nacionais - PCNs, conforme legislação vigente.

Parágrafo único. A Língua Brasileira de Sinais - Libras não poderá substituir a modalidade escrita da língua portuguesa.

Art. 5º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 24 de abril de 2002; 181º da Independência e 114º da República.

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

Paulo Renato Souza<sup>100</sup>

Tal Lei é de longe o maior avanço que uma língua conseguiu assumir em páreo com a língua portuguesa desde que a pluralidade linguística nacional foi boicotada com o Diretório dos Índios, de 1757. Além de reconhecer a língua de sinais como “meio legal de comunicação e expressão” dentro da lógica estrutural de uma língua, ou seja enquanto uma “forma de comunicação e expressão, em que o sistema lingüístico de natureza visual-motora, com estrutura gramatical própria, constituem um sistema lingüístico de transmissão de idéias e fatos”, a Lei de libras garantiu, além disso, o apoio à difusão por meio do sistema público e a inclusão de uma disciplina de Libras na grade curricular de toda uma gama de cursos voltados ao ensino e acompanhamento clínico e educacional da surdez.

No entanto, observamos no parágrafo único do artigo quarto um posicionamento um tanto peculiar em tal processo de abertura. “A Língua Brasileira de Sinais - Libras não poderá substituir a modalidade escrita da língua portuguesa”.

Tal posição nos leva a vários questionamentos como: Será que os redatores, mesmo afirmando a Libras enquanto língua em parágrafo anterior ainda possuíam uma visão dessa língua enquanto uma espécie de muleta dos surdos que depende do

---

<sup>100</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/l10436.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10436.htm). Acesso em: 6 ago. 2021.

Português? No fim das contas, será que devido ao fracasso histórico do oralismo, eles estariam criando uma nova forma de levar o surdo ao centro da força centrípeta portuguesa/ouvinte sem o uso da língua oral? Bem, várias questões surgem a partir de tal posicionamento. Tal determinação pode ter sido criada até mesmo por não haver uma forma escrita da Libras circulando entre as comunidades surdas da época. Mas nesse caso, não seria melhor fomentar a alfabetização e o estímulo ao uso de formas escritas da Libras que estão sendo desenvolvidas pelo mundo?

Bem, é provável que esse dispositivo estanque de uma forma escrita oficial da Libras que seja independente da presença do Português seja realmente um dispositivo legal articulado para o controle enunciativo nessa língua que manifesta a preservação do discurso de protesificação da Libras.

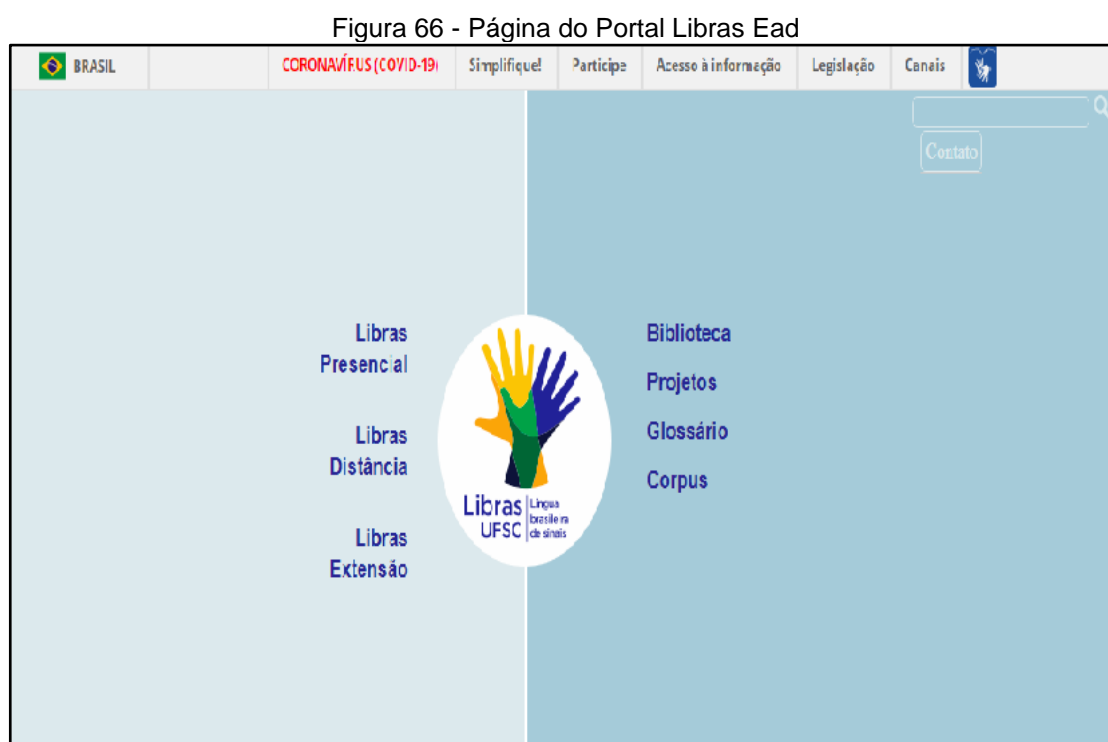
Apesar disso, o reconhecimento legal da Libras em sua forma sinalizada garantiu a possibilidade de expansão da paisagem linguística da Libras e fortalecimento das autorias sociais surdas no Brasil. Não fossem, é claro, pelos entraves ocasionados pelo despreparo social e discursivo brasileiro em receber uma lei de tal magnitude, a Libras já teria preenchido toda a paisagem linguística nacional.

No entanto, vagarosamente, a Libras tem tomado espaço nos mais variados contextos de uso no Brasil. A partir de 2002 e com o Decreto 5626 de 2005 que regulamentou a Libras e devido às demandas da Lei de acessibilidade, essa língua passou a ocupar sobretudo os espaços educacionais.

A preocupação com o acesso e com uma formação bem fundamentada de profissionais para a difusão da Libras moveu a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) a pensar um curso de Letras/Libras que teve início em 2006 como um curso de licenciatura voltado para educadores preferencialmente surdos e a partir de 2007 tal curso foi voltado também à formação de tradutores (a princípio, preferencialmente ouvintes) por meio da criação de um curso de bacharelado.

O Letras Libras da UFSC formou centenas de alunos nas modalidades presencial e EAD, cobriu mais de 16 estados e garantiu a existência de trabalhos como esta tese.

Me formei no bacharelado em Libras EAD na turma de 2009 - 2012 pelo polo da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Vários de meus amigos surdos e ouvintes hoje estão passando ou passaram pela pós-graduação e oferecem grande contribuição para as comunidades de surdos e ouvintes nos contextos da educação e outros contextos institucionais. Abaixo podemos ver a imagem do Portal de Libras das Licenciatura e Bacharelado em Libras da UFSC (Figura 66):



Fonte: Homepage do Libras UFSC<sup>101</sup>

No curso de Letras Libras, promovido inicialmente pela UFSC<sup>102</sup>, foi disseminado um profundo conhecimento sobre Linguística, tradução e ensino da língua de sinais em Português e em Libras. O conhecimento em Libras era difundido por meio de encontros e aulas presenciais realizadas por professores e tutores surdos e ouvintes fluentes na Libras. Abaixo podemos observar a imagem de um vídeo da disciplina de Morfologia, apresentada para as licenciaturas em Libras (Figura 67):

<sup>101</sup> Disponível em <https://libras.ufsc.br/#close>. Acesso em 6 ago. 2021

<sup>102</sup> Hoje existem vários cursos de Letras Libras promovidos por várias instituições pelo país.



Figura 67 - Professora sinalizando em videoaula no Letras Libras da UFSC

The screenshot shows a video lecture player with a sidebar on the left and a metadata section at the bottom. The sidebar contains the following sections:

- Navegar**
  - Todo o repositório
  - [Comunidades e Coleções](#)
  - [Por data do documento](#)
  - [Autores](#)
  - [Títulos](#)
  - [Assuntos](#)
- Esta coleção**
  - [Por data do documento](#)
  - [Autores](#)
  - [Títulos](#)
  - [Assuntos](#)
- Minha conta**
  - [Entrar](#)
- Estatística**
  - [Ver as estatísticas de uso](#)
  - [View: Google Analytics Statistics](#)
- Compartilhar**
  - [f](#)
  - [t](#)
  - [in](#)
  - [G+](#)

The main video area shows a woman in a red dress signing. The metadata section at the bottom of the player displays:

Título:	Morfologia - Primeira Edição
URI:	<a href="https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/104768">https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/104768</a>
Data:	2013-09-09

Fonte: COLEÇÃO LETRAS LIBRAS<sup>103</sup>

Além disso, foi promovida a disseminação de estudos sobre formas escritas dos sinais como a Signwriting e Elis conhecidas respectivamente no português por Escrita de Sinais e Escrita das Línguas de Sinais.

No entanto a Signwriting era a mais utilizada sendo usada nos enunciados de atividades de pequenos textos e até mesmo nos enunciados das avaliações, que eram acompanhadas por vídeos sinalizados. Tal codificação escrita dos sinais foi um sistema desenvolvido pela dançarina Valerie Sutton a princípio como uma partitura para dança que foi apropriada para o desenvolvimento de uma escrita de sinais adaptada a partir dos parâmetros desenvolvidos por Stokoe (1960) e Klima e Bellugi (1979), a saber, configuração de mãos, movimento, direcionalidade, expressões não manuais e locação.

<sup>103</sup> Disponível em:

<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/104768>. Acesso em: 6 ago. 2021.

Abaixo podemos observar a página do conteúdo de Análise do Discurso da Coleção Letras Libras, um repositório de conteúdos apresentados nas disciplinas que está disponível no Portal Libras da UFSC:

Figura 68 - Página dos conteúdos de Análise do Discurso da Coleção Letras Libras da UFSC



Fonte: Coleção Letras Libras<sup>104</sup>

Nessa página podemos perceber os símbolos (palavras) em escrita de sinais ao lado do tópico “Análise do Discurso”. Essas palavras são uma representação dos sinais DISCURSO e ANALISAR.

Certamente tal curso é ainda grandemente valorizado pelas comunidades surdas do Brasil e teve grande impacto na disseminação dos conhecimentos a respeito dos surdos e da Libras no Brasil.

Fora da academia, a Signwriting foi disseminada também em obras infantis publicadas, por exemplo, pela Editora da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA),

<sup>104</sup> Disponível em:

<https://www.libras.ufsc.br/colecaoLetrasLibras/eixoFormacaoBasica/analiseDoDiscurso/scos/navpaths/indexnavpath1.html>. Acesso em 6 ago. 2021..

que publicou adaptações de clássicos da literatura infantil sob uma perspectiva surda como a “Cinderela Surda” e “Rapunzel Surda”

Figura 69 - Imagem do Livro Cinderela surda<sup>105</sup>



Fonte: HESSEL; ROSA; KARNOPP (2003)

Na imagem do Livro Cinderela Surda podemos ver uma recriação da cena em que Cinderela deixa sua luva (ao invés do clássico sapato de cristal), onde os autores fazem uso de uma representação próxima ao contexto dos surdos - as mãos. Ao lado da imagem podemos ver que o texto em português - escrito com pequenos caracteres - possui relevância secundária em relação à versão em Signwriting.

Além das versões em escrita de sinais publicadas pela Editora da Ulbra, outras publicações autorais de surdos e de ouvintes foram publicadas pela Editora Arara Azul por meio de vídeos em Libras. Abaixo podemos ver imagens de capas de clássicos da literatura brasileira que foram traduzidos para a Libras:

<sup>105</sup> Extraído de Martins (2007)

Figura 70 -Publicações em Libras de clássicos da literatura brasileira



Fonte: Editora Arara Azul<sup>106</sup>

Figura 71 - Vídeo A Missa do Galo em Libras



Fonte: Perfil da Editora Arara Azul no Youtube<sup>107</sup>

<sup>106</sup> Disponível em: [https://editora-arara-azul.com.br/site/catalogo\\_completo](https://editora-arara-azul.com.br/site/catalogo_completo). Acesso em 6 ago. 2021.

<sup>107</sup> Demo disponível na página do Youtube da Editora Arara Azul <https://www.youtube.com/watch?v=C40xcjuur4M>. Acesso em 6 ago. 2021.

Também não podemos esquecer da imensa contribuição do Instituto Nacional de Educação de Surdos, que além de ser um colégio de educação básica para surdos, também promove a produção e socialização científica e acadêmica voltadas para a área da surdez e forma profissionais por meio do primeiro curso Bilíngue de Pedagogia em Libras e Língua Portuguesa - O primeiro na América Latina.

Na internet o INES possui um importante canal de vídeos em Libras - a TV INES - que apresenta aulas de Libras para iniciantes; vídeos sobre conhecimentos científicos para crianças e adolescentes; desenhos animados infantis; vídeos de piadas em Libras; Vídeos que apresentam o cotidiano de surdos jovens que conseguiram seguir carreiras profissionais importantes apesar das barreiras sociais impostas; vídeos sobre tecnologias; Jornais com quadros variados que vão desde acontecimentos voltados a realidade dos surdos no mundo e no Brasil e outros acontecimentos de interesse geral, além de uma gama de materiais em Libras voltados para o público ouvinte e surdo.

Figura 72 - Série “De olho na ciência, em Libras



Fonte: TV Ines<sup>108</sup>

<sup>108</sup> Disponível em [http://tvines.org.br/?page\\_id=20694](http://tvines.org.br/?page_id=20694), Acesso em 29 jul. /2021

Figura 73 - Programa jornalístico “Primeira Mão”, em Libras

PROGRAMAS

## PRIMEIRA MÃO

As principais notícias do Brasil e do mundo. Política, economia, serviços, curiosidades e dicas de cultura e lazer. Esse é o “Primeira Mão”, um jornal bilíngue para surdos e ouvintes. O programa apresenta as principais notícias da semana, contextualiza as informações e apresenta de forma inovadora o que está acontecendo para o público surdo.

ASSISTA



Fonte: TV Ines<sup>109</sup>

Figura 74 - Programa “Mão na Bola”, em Libras

MÃO NA BOLA

## MÃO NA BOLA

Imagina uma tabelinha entre a TV Escola, o SporTV e a TV INES, a única tv brasileira inteiramente dedicada aos surdos, com programação em Libras 24 horas. Só podia sair golaço! Nesta sexta, às 11h, estreia na #TVINES o programa Mão na Bola, com os gols do Campeonato Brasileiro e comentados por quem entende do assunto, como Zico, Junior, Jorginho, Roberto Dinamite, Parreira e outros craques no assunto.

ASSISTA



Fonte: TV Ines<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Disponível em: [http://tvines.org.br/?page\\_id=14485](http://tvines.org.br/?page_id=14485). Acesso em: 29 jul. 2021

<sup>110</sup> Disponível em: [http://tvines.org.br/?page\\_id=18937](http://tvines.org.br/?page_id=18937). Acesso em 29 jul. 2021

Interessante observar nessas imagens um interesse em incluir sempre uma referência a elementos pertinentes ao “mundo dos surdos” como a “mão” ou o “olho”. Um acervo tão variado e complexo como o produzido pelo INES é certamente um importante espaço para o fomento à anastomose das línguas de sinais.

Podemos observar, portanto, que as ações institucionais em favor das línguas de sinais têm favorecido o reconhecimento das autorias surdas e a promoção de enunciados concretos que combatem discursos como o da Deficiencialização e Protesificação da Libras.

#### **4.2.3 A paisagem linguística da Libras para além do institucional**

Nas esferas predominantemente primárias das redes sociais observamos a produção de Youtubers surdos que, assim como os indígenas, falam sobre algumas questões relacionadas ao seu cotidiano e questões sobre seus contextos autorais surdos. O site Librasol<sup>111</sup> apresentou alguns Youtubers conhecidos na internet. Dentre os muitos perfis apresentados na página, visitamos o “Olhos Caros”, do youtuber surdo Rafael Emil; O perfil de “Léo Viturinno” - Perfil homônimo e o Perfil Kitana Dreams - de Kitana<sup>112</sup>.

Em todas as páginas analisadas é comum que youtubers abordem questões a respeito de como compreendem a vida dos surdos nas relações com o ouvinte. As questões abordadas geralmente são do tipo: “É difícil ser surdo?”; “Surdo pode aprender a dirigir?”; “Surdos namoram com ouvintes?” ou “Como se comunicar com uma pessoa surda?” Tais questões, por vezes, essencializam os surdos, mas, de certa forma, também servem como convite aos ouvintes, que, ao acessarem as páginas, podem perceber na própria performance dos surdos aquilo que escapa às sobredeterminações a respeito desses.

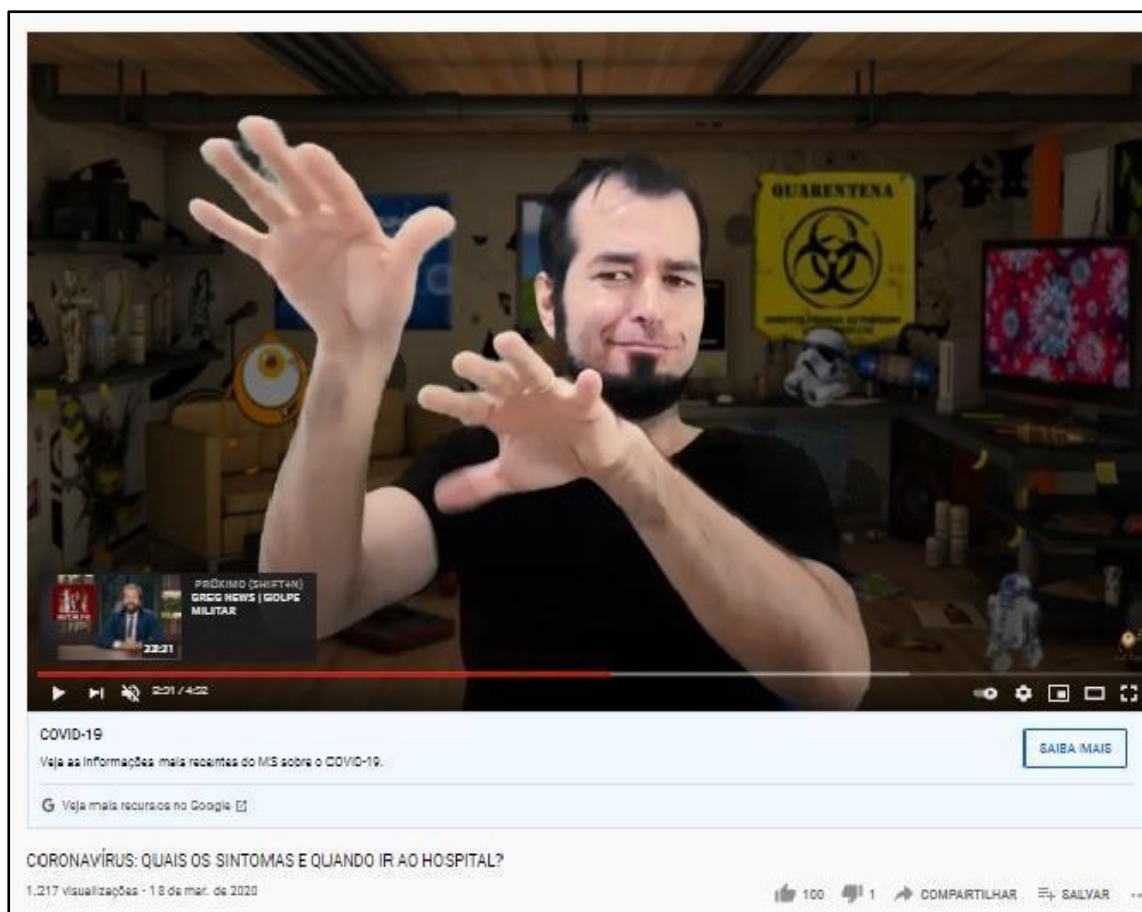
---

<sup>111</sup> <https://www.librasol.com.br/conheca-os-youtubers-surdos/> último acesso em 30/07/2021

<sup>112</sup> Não divulgamos o nome de Kitana desmontada pois ela se identificou apenas como Kitana em seu perfil público.

Na página “Olhos Caros” (3,4 mil inscritos), por exemplo, o youtuber Rafael Emil aborda questões variadas relacionadas à Libras, coronavírus, redes sociais, etc. Na imagem abaixo (Figura 75) podemos observá-lo dando orientações diretamente em Libras sobre cuidados com o coronavírus.

Figura 75 - Orientações em Libras sobre o Covid19 na página “Olhos Caros”



Fonte: Perfil “Olhos Caros”, no Youtube<sup>113</sup>

Na página de Leo Venturino (48,2 mil inscritos), o surdo trata de questões relacionadas à Libras, à surdez e também às questões LGBTQTS. Na imagem abaixo (figura 76) podemos observá-lo trazendo uma discussão a respeito da chamada “cura gay” em Libras.

<sup>113</sup> Imagem extraída do vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4vBnAzn35dc&t=113s>. Acesso em 30 jul. 2021.



Figura 76 - Vídeo questionando a “cura gay” por Leo Venturino



Fonte: Perfil “Leo Venturino, no Youtube<sup>114</sup>

Ao abordar tais questões de sexualidade, o *youtuber* lança, em seus enunciados, a potência de desconstrução de estereótipos frente aos ouvintes, como, por exemplo, a imagem do surdo limitado à deficiência ou ao discurso de superação dessa. Pois, mesmo que trate da questão de outro tipo de “cura”, Venturino passeia por campos inimagináveis a um ouvinte que pensa os surdos sob o signo da deficiência ou as línguas de sinais pelo sentido de línguas próteses. Venturino apresenta, para além disso, possibilidades de interlocução entre os surdos no campo da diversidade sexual e de gênero, alimentando assim, os processos de anastomose na Libras no que tange tal contexto.

Outra página que destacamos é a da drag queen surda Kitana Dreams (21,9 mil inscritos), que possui uma página no Youtube voltada para várias questões como tutoriais para maquiagem, desafios da internet, dicas de beleza, compras e ensino de sinais da Libras.

<sup>114</sup> Imagen extraída do vídeo disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=YOUbUcDfr7c&t=3s>. Acesso em 30 jul. 2021.

Interessante notar que na playlist voltada para o ensino da Libras, Kitana apresenta aos espectadores o rico vocabulário dos sinais dos contextos LGBTs em Libras. Abaixo podemos ver a imagem extraída de um vídeo onde ela ensina sinais, como o de “DRAG QUEEN”

Figura 77 - Vídeo de Kitana Dreams apresentando sinais Lgbts em Libras



Fonte: Perfil Kitana Dreams, no Youtube<sup>115</sup>

Tais abordagens feitas pelos youtubers quebram a expectativa de ouvintes que persistem em considerar a surdez pelo viés da deficiência e, portanto, tais performances contribuem para o afastamento da força centrípeta ouvintista. Além disso, todos esses youtubers contribuem para a visibilidade de uma Libras muito mais complexa do que um artigo promovendo relações entre modalidades de língua<sup>116</sup>.

<sup>115</sup> Imagem extraída do vídeo disponível em:

[https://www.youtube.com/watch?v=pGBv9cDzpDY&list=PLExZPbPPxDJI\\_95aT9qXaSat42dKAKLsA&index=3](https://www.youtube.com/watch?v=pGBv9cDzpDY&list=PLExZPbPPxDJI_95aT9qXaSat42dKAKLsA&index=3). Acesso em: 6 ago. 2021.

<sup>116</sup> Faço aqui uma referência ao trabalho de linguistas e outros estudiosos que persistem em comparar as línguas de sinais com as orais pela equiparação entre modalidades. Embora tal trabalho tenha sido importante para o estabelecimento das línguas de sinais enquanto *línguas* e dos sujeitos surdos enquanto sujeitos *de uma cultura*

#### **4.2.4 “Ninguém fora da conversa”: Uma iniciativa de promoção da Libras entre ouvintes no Espírito Santo.**

No estado do Espírito Santo podemos encontrar um campo fértil onde podemos analisar muitas iniciativas voltadas às questões da surdez. Temos ações institucionais como as do CAS (Centro de Atendimento ao Surdo), as ações de promoção da Libras na Universidade Federal do Espírito Santo, do Ministério Público do Estado, da Assembleia Legislativa, das associações de surdos, dos projetos educacionais, e muitas outras que poderiam ser abordadas para pensarmos a construção de uma vida translinguagem envolvendo os surdos. No entanto, por acreditarmos que há dados bastantes para discutirmos a questão da criação de possibilidades de uma vida translinguagem envolvendo as autorias surdas, fecharemos o tópico sobre os surdos apresentando apenas um trabalho organizado pelo Instituto Federal do Espírito Santo chamado “Ninguém fora da conversa”.

A campanha organizada pelo Campus Vitória e pelo Centro de Referência em Formação e em Educação a Distância do Ifes (Cefor), aconteceu em 2019 e se deu em razão do Dia Nacional da Educação de Surdos e Dia Nacional da Língua Brasileira de Sinais - respectivamente 23 e 24 de abril.

As ações da campanha objetivavam sensibilizar a comunidade educacional para mudanças que poderiam ser provocadas no dia a dia através do convívio com pessoas usuárias da Libras. Tais mudanças envolviam ações simples como cumprimentos de “olá”, “bom dia” ou agradecimentos como “obrigado” que seriam ensinados para o convívio em espaços informais como cantina, biblioteca, pátio ou sala de aula.

Segundo a página do IFES<sup>117</sup>, a campanha envolveu a Coordenadoria de Comunicação Social e da Coordenadoria Geral de Tecnologias Educacionais, do Cefor, a Coordenadoria de Comunicação e Eventos, o Núcleo de Atendimento às

---

*surda*, compreendo que a persistência em tais equiparações perpetuam um pensamento hierárquico que não contribui para o fortalecimento autoral surdo.

<sup>117</sup> Disponível em:

<https://ifes.edu.br/noticias/18516-campus-vitoria-e-cefor-lancam-a-campanha-ninguem-fora-da-conversa>. Acesso em 30 jul., 2021.

Pessoas com Necessidades Específicas (Napne) e a Orquestra Pop&Jazz, do Campus Vitória.

Abaixo podemos observar a letra do *jingle* “Ninguém fora da conversa” composto para a campanha pela orquestra Pop&Jazz e parceiros:

Ninguém fora da conversa

Letra: Dani Nogueira, Deyvid Martins e Eloá Eler

Direção e arranjo: Deyvid Martins

Mixagem: Caio Maciel

Interpretação: Eloá Eler

Vou mandar um papo reto  
que é pra se conectar  
Cumprimente todo mundo  
e desligue o celular

Agora atenção  
na lição que está por vir  
Aprenda a dar bom dia  
para quem não pode ouvir

Pra se comunicar com o surdo  
Quer saber como que faz?  
Estude a nossa Língua  
Brasileira de Sinais

Na roda com os amigos  
Não está faltando alguém?  
Olhe ao seu redor e diz  
“Oi tudo bem?”

Dando continuidade  
No papo de inclusão  
Agradecer o seu colega  
É questão de educação

“Obrigado, de nada!”  
Atenção na expressão  
Se não for pra todo mundo  
Não é comunicação

Convide todo mundo  
Chega junto, entre nessa!  
Todos se comunicando  
Ninguém fora da conversa

“Desculpe, com licença”  
Vim pra conscientizar  
Peço sua dedicação  
Para aprender sinalizar!

O Jingle foi gravado em videoclipe com uma versão em Libras e disponibilizado no perfil do Cefor no Youtube com a participação de surdos e ouvintes do Cefor e do Campus Vitória, sinalizantes e não sinalizantes. Os não sinalizantes aprenderam partes da letra e cumprimentos simples para apresentarem no vídeo como mostra a imagem abaixo:

Figura 78 - Cena do videoclipe “Ninguém fora da conversa”



Fonte: Canal oficial do CEFOR, no Youtube<sup>118</sup>

Durante todo aquele mês de abril foram apresentadas atividades de educação inclusiva que envolviam entre outras questões as da surdez em filmes, teatro, narração de histórias de vida e rodas de conversa voltadas para alunos, servidores e familiares.

<sup>118</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SwwGJzQdpIU>. Acesso em 30 jul 2021.

Figura 79: Atividades realizadas no campus vitória em abril de 2019



Fonte: Site institucional do IFES - Campus Vitória<sup>119</sup>

Além disso, em meio à campanha foi organizado um processo para criação de um sinal para o IFES e para o Campus Vitória. Isso ocorreu devido ao fato de que atualmente o IFES é composto por 21 campi, alguns foram construídos depois da criação do instituto, em 2008, e outros foram organizados a partir da junção dos Centros Federais de Educação Tecnológica e das Escolas Agrotécnicas Federais do Estado. Os surdos costumavam usar o sinal do antigo Cefetes (Centro Federal de Educação Tecnológica do Espírito Santo) para o Campus Vitória e não havia um sinal para o IFES.

O processo de criação dos sinais envolveu a comunidade de surdos do Espírito Santo. Para evitar equívocos e suposições a respeito de tal processo, o Ifes lançou a seguinte nota:

Veja como foi criado o novo sinal em Libras do Ifes – Campus Vitória.

Durante o I Encontro de Alunos Surdos do Ifes – Campus Vitória, que aconteceu nesta quarta-feira (24), os estudantes surdos do campus criaram o sinal da instituição, na Língua Brasileira de Sinais (Libras). O evento

<sup>119</sup> Disponível em:

<https://vitoria.ifes.edu.br/imagens/category/714-abril-conta-com-programacao-especial-para-a-educacao-inclusiva>. Acesso em 30 jul. 2021

também fortaleceu a campanha “Ninguém fora da conversa”, lançada no dia 23 e motivada pelo Dia Nacional da Educação de Surdos (23) e pelo Dia Nacional da Língua Brasileira de Sinais (24).

O processo de escolha foi resultado da participação dos sete estudantes surdos, com suporte organizacional da comunidade acadêmica, que inclui a equipe de intérpretes e professores de Libras do Instituto, sendo que um dos docentes é surdo.

A dinâmica definida fortalece a missão do Ifes, que é promover educação profissional pública de excelência, integrando ensino, pesquisa e extensão, para a construção de uma sociedade democrática, justa e sustentável. Promove, ainda, o fortalecimento da verticalização do ensino, já que o Campus Vitória atende estudantes surdos, desde o ensino técnico integrado à pós-graduação.

O Campus Vitória salienta também que o símbolo utilizado anteriormente – que representa o Cefetes – não é mais aplicável, já que desde 2008 foram criados os Institutos Federais em substituição aos centros federais. Além disso, o símbolo anterior, que remete a uma engrenagem, não representa os atuais níveis e eixos de cursos ofertados.<sup>120</sup>

Além da nota explicativa, o instituto disponibilizou um vídeo em Libras e legendado em língua portuguesa explicando todo o processo de criação dos sinais. No vídeo disponibilizado na nota de rodapé da imagem abaixo pode-se ver os sinais de Cefetes, Campus Vitória e IFES.

Figura 80 - Explicação da criação do sinal de IFES e Campus Vitória



Fonte: Canal oficial do CEFOR, no Youtube<sup>121</sup>

<sup>120</sup> Disponível em <https://vitoria.ifes.edu.br/noticias/16941-nota-de-esclarecimento-2> Acesso em: 30 jul. 2021

<sup>121</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w3YZ5Ulr2gw&t=64s>. Acesso em 6 ago. 2021.

Observando o comportamento de respeito com as línguas de sinais e comunidades surdas no processo, não é necessária uma explicação delongada para evidenciar que tal campanha nos dá evidência de como uma instituição não precisa agir de forma autoritária ao lidar com as questões da linguagem e nos apresenta possibilidades de se pensar o diálogo do discurso institucional com linguagens que são estranhas às usadas para a sua articulação.

Mas é claro que é necessário que os usuários da língua se mantenham sempre atentos aos interesses institucionais para que as práticas não conduzam a novos apagamentos da pluralidade de usos das línguas envolvidas.

Assim, na finalização deste tópico destinado à surdez, apontando que as possibilidades de emergência de uma vida translinguageira podem se dar no combate às práticas de deficiencialização e protesificação das línguas de sinais que estão relacionadas a discursos de ouvintização dos surdos, como aponta Skliar (2005), ressaltamos a importância do fortalecimento na interação com os ouvintes desvinculadas de tais processos.

Mas até que ponto surdos e ouvintes podem viver de maneira translinguageira? Bem, devido à infeliz separação feita entre a linguagem oral e a linguagem gestual, desde os primórdios humanidade, passamos a considerar a comunicação oral humana o “suprassumo” das linguagens - superiores às gestualidades -, mas, como visto, há pouco mais de 50 anos foi construído um entendimento de que as línguas de sinais usadas por surdos também são línguas.

Línguas de sinais sempre existiram entre ouvintes e surdos. Mas só foram compreendidas pela academia no momento em que puderam ser aprisionadas e demarcadas sob monologismos estruturantes. Em meio a tal demarcação de espaço no campo da Linguística, buscam-se a construção do discurso de uma língua própria dos surdos que é superior às gestualidades usadas pelos ouvintes.



Desse modo, assim como a Linguística tentou se afastar das gestualidades, no momento em que as línguas de sinais angariaram status de “línguas legítimas”, essas passaram também a colocar as mímicas e gestos no sub patamar que lhes era reservado.

Mas talvez, assim como Nascimento (2019) se questiona sobre os possíveis riscos – do que aqui chamamos estanques de fluxos translinguageiros ao se pensar a língua de sinais como “língua do surdo”, talvez considerar também a gestualidade usada por ouvintes e surdos como algo fora da estruturalização pode impedir a criação de possibilidades até então inimagináveis.

Digo isso pois muitos gestos não considerados como parte de uma língua de sinais também possuem características das palavras, são arbitrários, possuem valor simbólico, etc., características consideradas de signos linguísticos. E a mímica também é usada tanto por surdos quanto por ouvintes para a enunciação. Mesmo assim, busca-se entender o fenômeno da língua por meio da demarcação de fronteiras meramente imaginárias.

A consciência que temos da tal estrutura por muito tempo só contemplou a fala oral, mas essa consciência foi forjada, e só a possuímos pois fomos banhados de conjecturas filosóficas milenares que sugeriram essa direção. Hoje pensamos as línguas de sinais e orais como modalidades diferentes de um mesmo fenômeno, mas será que existiu alguma língua oral-sinalizada? Será que seria possível a existência de uma língua assim? Uma pena não termos a oportunidade de vivenciarmos um contexto como o de *Martha's Vineyard*, onde sinais e palavras conviviam em fluxo contínuo. Imagine nesse contexto, pessoas conversando oralmente e/ou de forma sinalizada, articulando entre sinais e palavras com seus interlocutores. É bem provável que houvesse pessoas que acreditavam falar uma língua apenas, não possuindo nem mesmo a consciência de alguma provável separação entre gestos e palavras, apenas um forasteiro oriundo de terras onde haveria separação entre oralidade e gestualidade poderia sugerir tal fronteira.

Essa é apenas uma suposição minha, mas, vez por outra experiencio relatos de pessoas que não sabiam que falavam duas línguas - uma de sinais e outra oral - elas

nasceram em ambientes onde essas línguas eram correntes e só “souberam” que falavam duas línguas quando alguém contou. E isso não ocorre apenas com os falantes de língua de sinais. Observe, por exemplo, o interessante relato de Quadros (2012)

[...] Vale lembrar um relato de um colega indiano sobre sua situação multilíngüe não reconhecida por ele mesmo, uma vez que, ao ser perguntado sobre quantas línguas falava, respondia que falava apenas uma língua. Somente após algum tempo, tomou consciência de que, de fato, falava cinco línguas diferentes. Por que ele não reconhecia inicialmente que falava todas estas línguas? Porque utilizava cada língua em um contexto determinado (uma língua na sala de aula, outra língua em cerimônias religiosas, outra em casa e assim por diante) e, também, porque ele era um falante único. (QUADROS, 2012, p.189)

Notem que o colega indiano só “reconheceu” que falava mais de uma língua quando contaram. Antes disso ele tinha “consciência” de que falava uma só. Agora, imagine como seriam as “estruturas” das línguas se as pessoas não tivessem a “consciência” de suas fronteiras. Ou melhor, imagine que a separação entre as estruturas dos gestos e da oralidade não existissem e passássemos a explorar a troca de estruturas/estabilidades comunicacionais ao invés de criar “conhecimento” para delimitar fronteiras. Não sei o que o leitor pensa disso, mas considero essas ideias um tanto provocadoras.

Sempre encontraremos maneiras de relacionar criativamente os valores de maneira a constituir linguagem, pois a ação de constituição de linguagem é relacional (não necessariamente estrutural no sentido formalista do termo), e também sempre encontraremos conflitos de pontos de vista que possam nos enriquecer a consciência. Mas qual é a potência da criatividade de nossa consciência? Até onde podemos criar relações para dialogar realidades? Seria possível que a consciência humana alcance outros níveis arquetônicos?

Se a produção de conhecimento sobre a linguagem continuar se dando sob uma lógica estrutural estabilizante, deixando o poder da linguagem enquanto ação criativa e constitutiva humana de lado, jamais poderemos experimentar uma vida plenamente translinguagem.

## CONCLUSÃO SEM CONTINUAÇÃO? APONTANDO POSSIBILIDADES E FECHAMENTOS PROVISÓRIOS

Sou um rascunho  
 Pelo jeito a mão tremia  
 Pelo jeito pretendia  
 Passar a limpo outro dia

Hoje estou só  
 Hoje estou tão cheio deles  
 Sou um rascunho  
 Procurando um caminho

Fica pra outro dia  
 Ser uma obra-prima  
 Que não fede nem cheira  
 Não fode e nem sai de cima

Fica pra outra hora  
 Ser um cara importante  
 Se o que importa não importa  
 Não dá nada ser irrelevante  
 Humberto Gessinger.

“A vida é trans”. Essa foi uma das últimas afirmações que meu melhor amigo Vanildo fez pouco antes de ter sua vida ceifada pelo Covid19 em maio deste ano. E ele tinha razão... na vida tudo se atravessa a todo o momento e as nossas almas nunca são estáticas. No entanto, mesmo que o caráter *trans* da vida se deslize resilientemente pelos bloqueios erguidos pelas vozes autoritárias, toda tentativa de apagar a pluralidade é tóxica para a consciência, e, em consequência disso, para a vida.

As autorias autoritárias, por não conseguirem conviver na riqueza plural de uma vida trans, nos bombardeiam com discursos que persistem em afirmar *uma* Identidade, *uma* Língua e *uma* Cultura, como essas fossem um conjunto de peças estruturantes de nossas almas, usadas como ferramentas para fazer com que o caráter “trans” da vida se dissolva em uma homogeneidade maquinada.

Mas, mesmo nesse conflito autoritário entre o monologismo maquinado e o translanguageirismo operante nas casas, ruas e bastidores, somos enriquecidos

enquanto *há conflito*. Pois o conflito é que faz o trans da vida. Seja contra a força que busca apagar a pluralidade em seu centro ou nos pontos de vista conflitantes da naturalidade das relações.

O importante é não se contentar com o centro que se sustenta em uma pseudo língua, uma pseudo identidade e uma pseudo cultura que não correspondem à pluralidade da vida. Para isso é importante assumirmos a autoria de nossa existência em meio aos conflitos de pontos de vista sobre a vida.

Durante os últimos dias de sua vida, o meu amigo Vanildo pôde me ensinar até estando inconsciente, pois devido à minha preocupação com sua saúde, fiz questão de entender sobre o funcionamento dos rins, do pulmão, do processo de hemodiálise e da oxigenação do sangue e acabei percebendo uma metáfora que talvez nos ajude a organizar mentalmente todos os pontos nevrálgicos que discutimos até então.

Entendo que a metáfora do organismo é um risco que pode me fazer cair em contradição, mas visto que pregamos um comportamento ético indisciplinar, vamos correr tal risco reformulando a metáfora do organismo para uma noção de linguagem mais condizente com a *vida da linguagem*. Além disso, o que queremos demonstrar com a ideia de organismo não é a sua funcionalidade - aspecto criticado por Nietzsche - mas a sua capacidade de expandir e complexificar e enriquecer seus fluxos pulsantes.

Pensem o ato de cada interação como semelhante ao *coração*, que bombeia *fluxos* de sentidos por vasos que se estendem pelos tecidos da sociedade. Os vasos são as *estabilidades da linguagem* (os gêneros do discurso) e o fluxo são os sentidos circulando e nutrindo os tecidos, que por sua vez, são os *campos da atividade humana*.

No entanto, a sociedade não se compõe de apenas um ato de interação, ou de um coração apenas, como se esse fosse o núcleo de todo o fluxo, mas de incontáveis corações (encontros interativos) interligados que bombeiam sentidos por toda uma imensa trama que se expande constantemente criando cada vez mais ramificações e alimentando todo o tecido social.

A língua estrutura, por outro lado, funciona como uma máquina de diálise. Ela insere agulhas nesses vasos que passam a absorver e filtrar as formas que farão a manutenção estrutural. E assim, a partir das estruturas de anastomose da linguagem, ocorrem a *rarefação de sentidos, normas e sistematizações*, processo arquitetado pelo institucional que então coloca apenas as *formas* interativas que interessam às autoridades autoritárias em canais artificiais que conduzem, de certa forma, a seu modo, a produção enunciativa pelo complexo oficial/institucional.

O uso indiscriminado e autoritário de controle por meio de tal máquina filtrante pode provocar o sufocamento de ramificações, fazendo até mesmo com que alguns corações parem de bater. Mas graças à ação consciente dos sujeitos de linguagem, até mesmo tais tubos homogeneizadores da linguagem estão sujeitos a fatores “contaminantes” oriundos das ramificações produzidas nas interações nos bastidores do oficial.

Mas os controladores de tal máquina temem, acima de tudo, as *transfusões*. Pois o filtro estruturante não suporta os fluxos entre ramificações valorativamente estranhas entre si - tipos sanguíneos diferentes. Por isso, a máquina de diálise da língua se sustenta por duas categorias discursivas diferentes:

Como visto, a primeira categoria é a que compõe os *discursos basificantes*, ou seja, discursos como o da *língua estrutural*, da *língua correta*, da *língua melhor*, da *língua essencial ao sustentamento do social*, da *monolíngua* ou discurso do *ouvintismo*. Tais discursos são os que atravessam noções discutidas aqui, como a *língua máquina*, o *sujeito máquina* e *identidade máquina* e que também servem como mitos protetores que garantem ou sustentam as *bases monologizantes* da língua(gem) que é de interesse das autoridades autoritárias.

A segunda é a que compõe os *discursos de estranhamento*. Esses são discursos que compõem um sistema de defesa ou uma muralha para repelir, ignorar ou em alguns casos suportar toda interação com língua(gens) estranhas à língua(gem) escolhida pelas autoridades autoritárias. Tais discursos são mais aleatórios pois dependem das relações valorativas discursivas entre as autoridades envolvidas. Em nosso estudo, por exemplo, ao analisarmos a emergência da Autoria Indígena ou Pan-indígena (em sua

pluralidade de autorias) e especificamente as Autorias Guarani Mbyá e Tupiniquim; a Autoria Pomerana em sua emergência de reconhecimento deslocada da Autoria Germânica ou Brasileira e as Autorias Surdas, em especial as falantes de Libras, compreendemos que tais precisam desconstruir os seguintes discursos de estranhamento:

1. As línguas indígenas são repelidas e ignoradas pelo *Discurso da Desumanização pela via da Bestialização* (Rego, 2014), que as coloca como línguas sub-humanas primitivas e sem nada a oferecer aos que se consideram culturalmente mais desenvolvidos.
2. As línguas de imigração são repelidas e ignoradas pelo *Discurso da Forasteirização* que as coloca, mesmo que de forma saudosista e floreada, como pertencentes a povos passageiros e tão longínquos que não merecem a atenção dos ditos nativos, ainda que tais “imigrantes” vivam por séculos em um mesmo local.
3. As línguas de sinais, por sua vez, foram ignoradas e repelidas sob um *Discurso de Deficiencialização* que as colocava enquanto inferiores às línguas orais por serem compostas a partir da gestualidade. E quando reconhecidas passaram a estar submetidas a um *Discurso de Protesificação*, pois apesar do reconhecimento linguístico, são encaradas enquanto próteses ou muletas para se alcançar a língua oral ou para se alcançar os sentidos produzidos pela força centrípeta autoritária, e por isso não são repelidas, mas suportadas por essa. Essa força, no entanto, impede que as formas sinalizadas de alguma maneira desloquem os centros autoritários por meio da proibição da participação de qualquer representação escrita dos sinais na esfera do oficial.

E como vimos, as possibilidades de superação de tais discursividades se apresentam desde manifestações nas redes sociais à aplicação institucional de leis e decretos.

Voltando à nossa metáfora, ao contrário das transfusões de sangue, que dependem de uma série de fatores para serem executadas, como o tipo sanguíneo e doenças transmitidas pelo sangue, a transfusão de fluxos languageiros é sempre estimulante para a vida da língua e dos sujeitos que as usam. Quanto mais ramificados e

entrelaçados são os vasos ou quanto mais trocas de fluidos acontecem entre sistemas ramificados, mais rica é a linguagem e, conseqüentemente, mais rica é a vida<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Bem, não vamos parar por aqui, né?! Lembra do ponto final? Ele não existe! Nós temos que continuar! Então... Durante o desenvolvimento deste trabalho identificamos algumas situações, registradas ou não registradas aqui em texto, que merecem a minha ou a sua atenção em pesquisas futuras.

A primeira seria uma pesquisa sobre um movimento que está sendo feito no Peru. O país que atualmente se identifica como “Nação Multilíngue”, em 5 de julho de 2011 homologou a Lei Peruana 29.735, que trata do “(...) USO, PRESERVACIÓN, DESARROLLO, RECUPERACIÓN, FOMENTO Y DIFUSIÓN DE LAS LENGUAS ORIGINARIAS DEL PERÚ”. Tal lei garantiu a oficialização de 47 línguas no país. Penso que os impactos de tal lei precisa ser estudados para a compreensão de como ocorrem (ou se ocorrem) as relações entre forças centrípetas ou se há alguma promoção aos transfusos linguísticos em tal país.

A segunda seria um estudo detalhado dos possíveis discursos que atravessavam os artistas que participaram da Semana de Arte Moderna de 1922 para compreensão de quais eram os entendimentos que tais artistas tinham por identidade nacional.

A terceira seria um estudo sobre os registros escritos em interações de usuários de Libras surdos e ouvintes por meio do que está sendo chamado de “português surdo”, usado nas interações entre usuários de Libras surdos e ouvintes em aplicativos de bate papo.

Além dessas, há toda uma imensa gama de pesquisas que podem ser desenvolvidas como o estudo dos pidgins e crioulos como translínguas ou os fluxos translinguagem na arte e nos jogos infantis etc. Todas essas possibilidades podem nos ajudar a continuar pensando nos possíveis caminhos para uma vida plural e translinguagem.

## REFERÊNCIAS

- 8 influencers indígenas para você seguir nas redes sociais. **Hypeness**. 7 abr. 2021. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2021/04/8-influencers-indigenas-para-voce-seguir-nas-redes-sociais/>. Acesso em: 5 ago. 2021.
- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.
- ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago e Manifesto da poesia pau-brasil. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas**. Petrópolis: Vozes; Brasília: 1976 [1928].
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL - APIB. Manifesto pela Vida: Vacinação para todos os povos indígenas no Brasil!. 22 jan. 2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/01/22/manifesto-pela-vida-vacinacao-para-todos-e-todas-osas-indigenas-no-brasil/>. Acesso em 5 ago. 2021
- BAGNO, M. **Português no Brasil: herança colonial e diglossia**. Revista da FAEEBA, v. 10, nº 15, p. 37 – 46, 2001.
- \_\_\_\_\_. Cassandra, Fênix e outros mitos. In: FARACO, Carlos Alberto. **Estrangeirismos: guerras em torno da língua**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- BACKHAUS, Peter, *et al.* Multilingualism in Tokyo: A Look into the Linguistic Landscape. In: GORTER, Durk. **Linguistic Landscape: A new approach to Multilingualism**. Clevedon, Buffalo e Toronto: MULTILINGUAL MATTERS LTD, 2006. p. 52-66.
- BEN-RAFAEL, Eliezer, *et al.* Linguistic Landscape as Symbolic Construction of the Public Space: The Case of Israel. In: GORTER, Durk. **Linguistic Landscape: A new approach to Multilingualism**. Clevedon, Buffalo e Toronto: MULTILINGUAL MATTERS LTD, 2006. p. 7-30.
- BENTIVOGLIO, Julio (Org.). **Os Puri**. Vitória: Editora Milfontes. 2017.
- BEZERRA, Paulo. Polifonia. In: BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin: conceitos-chave**. São Paulo: Contexto, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Português no Brasil: herança colonial e diglossia**. Revista da FAEEBA, v. 10, nº 15, p. 37 – 46, 2001.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Estética da Criação Verbal** 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.



\_\_\_\_\_/VOLOCHÍNOV. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. 14. Ed. São Paulo: Hucitec, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. 5. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Por uma filosofia do ato responsável**. São Carlos: Pedro&João Editores, 2012.

\_\_\_\_\_. **Questões de Literatura e Estética: A Teoria do Romance**. São Paulo: Hucitec. 2014.

BARRETO, M. R. N. e ARAS, L. M. B. de: Salvador, cidade do mundo: da Alemanha para a Bahia. **História, Ciências, Saúde**. Manguinhos - BA, vol. 10(1): 151-72, jan.-abr. 2003.

BECHARA, Evanildo. **Moderna Gramática Portuguesa**: 37ª edição atualizada pelo novo Acordo Ortográfico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BRAIT, Beth. Análise e Teoria do Discurso. In. BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin**: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto (2008).

BRASIL. Lei 10.436 de 24 de abril de 2002. **Dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais - Libras e dá outras providências**. 24, abr. 2002. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/l10436.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10436.htm) . Acesso em: 1, ago. 2021.

\_\_\_\_\_. Decreto nº 5626/05, de 22 de dezembro de 2005. **Regulamenta a Lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002, que dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais - Libras, e o art. 18 da Lei nº 10.098, de 19 de dezembro de 2000**. 22, dez. 2005. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2005/decreto/d5626.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/decreto/d5626.htm) . Acesso em: 1, ago. 2021.

CAMPOS, Gustavo Barreto de. **Dois séculos de imigração no Brasil - A construção da imagem e papel social dos estrangeiros pela imprensa entre 1808 e 2015**. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 544 p. 2015

CALVET, Louis-Jean. **Sociolinguística**: uma introdução crítica. São Paulo. Parábola Editorial, 2002.

CANDIOTTO, Kleber Bez Birolo. Fundamentos Epistemológicos da Teoria Modular da Mente de Jerry A. Fodor. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, n. 31, v. 2, p. 119-135, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/wJ8vwcFwg57LZd7q5CQzB7P/?format=pdf&lang=pt> . Acesso em 2 ago. 2021.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

COULMAS; Florian. Linguistic Landscapes and the Seed of the Public Spheres *In*: SHOHAMY, ELana; GORTER, Durk (Orgs.) **Linguistic Landscape: Expanding the Scenery**. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2009. p. 1-16.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

\_\_\_\_\_. "Tratado do homem". In: MARQUES, J. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola, 1993.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DREHER, Martin N. Hermann Gottlieb Dohms: um perfil biográfico. **História**. São Paulo, v 23, n 1-2, p 133-159, 2004.

DROOGERS, André. Religião, Identidade E Segurança entre Imigrantes Luteranos da Pomerânia, no Espírito Santo (1880-2005). **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v 28, n. 1, p. 13-41, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: O Século XVI. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo, v. 4, n.10, p. 91 -110, 1990.

DOMINGOS, Philippe. **A Língua de Sinais em contexto acadêmico: diálogos a partir do Círculo de Bakhtin**. 2016. 92 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

DUVIVIER, Gregório. **Ligue os Pontos: Poemas de Amor e Big Bang**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

EDELMAN, Loulou. **Linguistic Landscapes in the Netherlands: A Study of Multilingualism in Amsterdam and Friesland** 2010, 155 f. Tese - University of Amsterdam, Amsterdam Center for Language and Communication (ACLC), Amsterdam, 2010. Disponível em: [https://pure.uva.nl/ws/files/1039755/80172\\_thesis.pdf](https://pure.uva.nl/ws/files/1039755/80172_thesis.pdf). acesso em 3 ago. 2021.

FARACO, Carlos Alberto. Autor e Autoria. In: BRAIT, Beth, Org. **Bakhtin: conceitos-chave**. São Paulo: Contexto, 2008.

FARACO, Carlos Alberto. Estudos Pré-Saussurianos. In. MUSSALIN, Fernanda; BENTES, Anna Cristina. (orgs.). **Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos**. São Paulo: Cortez, 2011.

FERMINO, Felipe Siqueira. **O TUPI NA ALDEIA TUPINIKIM DE CAIEIRAS VELHA EM ARACRUZ-ES: uma questão de política linguística..** Dissertação (Doutorado em Linguística). Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Linguística, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória- ES, p.147.2015.

FERNANDES, Luiz da Silva. Movimento negro no Brasil: mobilização social e educativa afro-brasileira. **Revista África e Africanidades**, v. 6, agosto, 2009. Disponível em: [https://africaeaficanidades.online/documentos/Filosofia\\_africana\\_na\\_poesia\\_afrobrasileira.pdf](https://africaeaficanidades.online/documentos/Filosofia_africana_na_poesia_afrobrasileira.pdf). Acesso em: 1 ago. 2021

FERGUSON, Charles A. Diglossia. **Word**, v. 15, n.2, p. 325 - 340, dez. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00437956.1959.11659702> . Acesso em: 1 ago. 2021

FISHMAN, Joshua A. Bilingualism With and Without Diglossia; Diglossia With and Without Bilingualism. **Social Issues**. v. 23, n. 2, p. 29-38. Abr. 1967. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1967.tb00573.x> . Acesso em 1 ago. 2021.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2013  
FRANCESCHETTO, Cilmar. **Imigrantes Espírito Santo**: base de dados da imigração estrangeira no Espírito Santo nos séculos XIX e XX. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014.

FRANCHI, Carlos. **Mas o que é mesmo "gramática"**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_, Carlos. **Linguagem**: atividade constitutiva: teoria e poesia. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GALLO, Silvio. **Deleuze e Educação**. Belo horizonte: Autêntica Editora, 2013.

GATTI, José. Dialogismo e sincretismo: (re)definições. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 1, n. 3. Set./Dez. 2016. p. 59-79. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bak/a/nntCjnk8qGJKfFmvcrMnLVp/?lang=pt> . Acesso em 2 ago. 2021.

GEGE, Grupo de Estudos dos Gêneros do Discurso. **Palavras e Contrapalavras**: Glossariando conceitos, categorias e noções de Bakhtin. São Carlos: Pedro&João Editores, 2009.

GERALDI, João Wanderley. **A aula como acontecimento**. São Carlos: Pedro&João Editores, 2010.

GRANZOW, Klauz. **Pomeranos sob o Cruzeiro do Sul**: colonos alemães no Brasil. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2009.

\_\_\_\_\_. Heterocientificidade nos estudos linguísticos. In: GRUPO DE ESTUDOS DOS GÊNEROS DO DISCURSO (GEGe - UFSCar), **Palavras e contrapalavras**: enfrentando questões da metodologia bakhtiniana. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

\_\_\_\_\_. **Ancoragens: Estudos bakhtinianos.** São Carlos: Pedro&João Editores, 2015.

GESSER, Audrei. **LIBRAS? Que língua é essa?:** Crenças e preconceitos em torno da língua de sinais e da realidade surda. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais:** morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 2014

HAND TALK. v. 3.3. Sururu Valley - AL: Hand Talk Serviços LTDA. Disponível em: <https://play.google.com/store/apps/details?id=br.com.handtalk> acesso em 2 ago. 2021. Android 4.4 ou superior. Sistema Android.

GONÇALVES, Leandro Pereira. A Formação do Estado Brasileiro e a Literatura de Plínio Salgado. Campo Grande, MS: **Revista de História**, v. 4 n. 8 p. 49-67, jul./dez. 2012.

GESSINGUER, Humberto. A Fábula. Rio de Janeiro: MTV, 2004 Disponível em: <https://soundcloud.com/wanl7/engenheirosdohawaiiifabula> . Acesso em 1 ago. 2021.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na pós-modernidade.** 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A,2006.

HESSEL, Carolina; ROSA, Fabiano; KARNOPP, Lodenir. Cinderela Surda. Canoas: Ed. ULBRA, 2003.

HOBBS, Thomas. Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. In: **Os Pensadores.** Tradução de João Paulo Monteiro e Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2000 [1651].

HOLANDA, Juliano. **The Wall.** Brasil, 5 jul. 2021. Instagram: @julianoholanda. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CQ87XF0rquY/>. Acesso em 4 ago. 2021.

HIGOUNET, Charles. A História concisa da escrita. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censos 2010.** População residente, segundo a situação do domicílio e condição de indígena – Brasil 1991/2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acesso em: 4 ago. 2021.

\_\_\_\_\_. **O Brasil Indígena.** Rio de Janeiro: IBGE, 2010b. 1 folder. Disponível em: [https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder\\_indigenas\\_web.pdf](https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf) . Acesso em 4 ago. 2021.

\_\_\_\_\_. **Distribuição Espacial da População Indígena**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010c. 1 folder. Disponível em: [https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder\\_indigenas\\_web.pdf](https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf). Acesso em: 4 ago. 2021

IMIGRANTE. In. DICIO, **Dicionário online Caldas Aulete Digital**. Rio de Janeiro: Lexicon. 2008. Disponível em: <https://aulete.com.br/imigrante>. Acesso em: 6 ago. 2021.

JANSON, Tore. **A História das Línguas: uma introdução**. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

JAIR Bolsonaro surpreende na coletiva de imprensa em Dourados, 2018. 1 vídeo (43 min). Publicado pelo canal Bolsonaro TV. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sju-bpj0x-E> . Acesso em: 4 ago. 2021.

KLIMA, Edwar S; BELIUGI, Ursula. **The signs of Language**. Cambridge: Harward University Press. 1979

LAGARES, Xoán Carlos. **Qual Política Linguística?** desafios glotopolíticos contemporâneos. São Paulo: Parábola, 2018.

LANDRY, R.; BOURHIS, R. Y. Linguistic Landscape and Ethnolinguistic Vitality: An Empirical Study. **Journal of Language and Social Psychology**, v. 16, n. 1, p. 23-49, 1997.

LIMA, Angela Branadete. A IMIGRAÇÃO PARA O IMPÉRIO DO BRASIL: um olhar sobre os discursos acerca dos imigrantes estrangeiros no século XIX. **Revista Acadêmica Licencia&acturas**. Ivoti - RS, v. 5, n 2, p. 26-36 Jul - dez. 2017.

LOBO, Lilia Ferreira. **Os infames da história:** pobres, escravos e deficientes no Brasil. Rio de Janeiro-RJ: Editora Lamparina. 2015.

LOPES, Luiz Paulo da Moita. INTRODUÇÃO: Uma Linguística Aplicada Mestiça e Ideológica: Interrogando o Campo como Linguista Aplicado. In. \_\_\_\_\_ . (org.) **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

LOPES, Maura Corcini. **Surdez e Educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2011.

LOVECRAFT, H.P. **O chamado de Cthulhu e outros contos**. Porto Alegre: L&PM, 2017

MAHER, Terezinha Machado; **Ecos de Resistência:** políticas linguísticas e línguas minoritárias no Brasil. In. NICOLAIDES, Christine; et. al. (orgs.). **Política e Políticas Linguísticas**. Campinas: Pontes, 2013.

MARCHANT, Alexander. **Do Escambo a Escravidão:** as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil 1500-1580. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1943.

MARCHI, Humberto de. **Inauguração da Escola Pluridocente Indígena da Aldeia de Três Palmeiras**. 2016. Disponível em: <http://www.aracruz.es.gov.br/galeria/578/>. Acesso em: 05 ago. 2021.

MARIANI, B.S.C. **Políticas de colonização linguística**. Letras (UFSM), Santa Maria, nº 27, p. 73 – 82, 2003.

MARQUES, Luciana Moraes Barcelos. **As aulas de Saussure**: um retorno aos manuscritos. Belo Horizonte: Editora Puc Minas, 2016.

FELBERG, Jamily; MENANDRO, Paulo R. M. **Trabalho Igreja e Boteco**: Identidades em transformação entre descendentes de pomeranos no interior do Espírito Santo. Vitória: EDUFES, 2015.

MIOTELLO, Valdemir. Ideologia. In: BRAIT, Beth, Org. **Bakhtin**: conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2008.

MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. **Bakhtin**: Criação de uma Prosaística. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

NASCIMENTO, Ibrahim. [sem título]. 2021. 1 álbum virtual (17 cartoons, JPG, 1400 pixels). Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/vacinaparente/>. Acesso em: 5 ago. 2021.

NASCIMENTO, Gabriel Silva. **A Língua própria do Surdo**: A defesa da língua a partir de uma subjetividade surda resistente. Dissertação (Mestrado em Educação), Centro de Educação, Programa de Pós-graduação em Educação, Vitória-ES, p. 95, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Escala, 2013.

NOBRE, Wagner Carvalho de Argolo. **Introdução à História das Línguas Gerais no Brasil**: processos distintos de formação no período colonial. Dissertação (Mestrado em Letras), Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal da Bahia, Salvador - BA, p. 131, 2011.

MUNDURUKU, Daniel. Série Mundurukando: Usando a Palavra Certa pra Doutor não Reclamar: Mundurukando Três. **Daniel Munduruku: indígena, escritor, professor e palestrante: A esperança como projeto**. Disponível em: <http://danielmunduruku.blogspot.com/p/cronicas-e-opinioes.html>. Acesso em: 5 ago. 2021

OLIVEIRA, Valéria; FERNANDES Vanessa. Líderes indígenas relatam mortes de duas crianças após ataque de garimpeiros na Terra Yanomami, diz associação. **G1 RR**. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2021/05/15/lideres-indigenas-relatam-mortes-de-duas-criancas-em-conflitos-na-terra-yanomami-diz-associacao.ghtml>. Acesso em 4 ago. 2021.

O que Jair Bolsonaro, Presidente-eleito, disse sobre os povos indígenas do Brasil. **Survival Brasil**. [2019?] Disponível em: <https://www.survivalbrasil.org/artigos/3543-Bolsonaro>. Acesso em: 4 ago. 2021.

OSHO. **Zen**: sua história e seus ensinamentos. São Paulo: Cultrix, 2016.

PLATÃO. **Crátilo ou sobre a correção dos nomes**. São Paulo: Paulus, 2014.

PENYCOOK, A. Uma Linguística Aplicada Transgressiva. In. LOPES, Luiz Paulo da Moita (org.) **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

PERES, Edenize Ponzó. A diversidade linguística do Espírito Santo. **IPOL**, Florianópolis. 9 dez. 2013. Disponível em: <http://ipol.org.br/a-diversidade-linguistica-do-espírito-santo/>. Acesso em: 6 ago. 2021.

PERU, **Ley 29.735 de 05 de julio de 2011**. Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originaria del Perú.

PREZIA, Benedito. **História da Resistência Indígena**: 500 anos de Luta. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

PRIMEIRO vereador indígena não se reelege em Aracruz. *Século Diário*. Vitória, 8 mar. 2020. Política. Disponível em: <https://www.seculodiario.com.br/meio-ambiente/primeiro-vereador-indigena-nao-se-reelege-em-aracruz>. Acesso em: 5 ago. 2021.

QUADROS, Ronice Muller de. O “Bí” em bilinguismo na educação de surdos In. LODI, Ana Claudia Balieiro; MÉLO, Ana Dorziat Barbosa de; Fernandes, Eulália. (orgs.) **Letramento, bilinguismo e educação de surdos**. Porto Alegre: Mediação, 2012.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Repensar o papel da Linguística Aplicada. In. LOPES, Luiz Paulo da Moita (org.) **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. Política Linguística: do que é que se trata afinal? In. NICOLAIDES, Christine; SILVA, Kleber Aparecido da; TILIO, Rogério; ROCHA, Claudia Hilsdorf. **Política e Políticas Linguísticas**. Campinas, SP: Pontes, 2013.

REGO, Patrique Lamounier. **Caminhos da Desumanização**: Análises e Imbricamentos Conceituais na Tradição e na História Ocidental. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Mestrado em Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília -DF. 169, 2014.,

RIEGEL, VIVIANE; PÁSSARIO, M. **Eutambensouimigrante**: discursos de uma campanha entre o mito do Brasil hospitaleiro e a realidade de atos xenófobos. *REVISTA DEL CESLA*, Polônia, v. 22, p. 297-326, Dez, 2018.

RÓNAI, Paulo. **Escola de Tradutores**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a economia política**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

ROVINA, Melina Roberto. **Fogo Cruzado: Os Imigrantes Italianos Entre o Barrete Frígio e o Saco de Coar Café**. Dissertação (Mestrado História), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas - SP. p. 148, 2012.

SACKS, Oliver. **Vendo Vozes: uma viagem ao mundo dos surdos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SANTA MARIA DO JETIBÁ, **Lei Municipal de 1136 de 26 de junho de 2009**. Dispõe sobre a co-oficialização da língua pomerano no município de Santa Maria do Jetibá, Estado do Espírito Santo.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. 16 ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SAPIR, E. 1961. The Grammarian and his Language In: **Sapir** 1961. p. 29-42. Disponível em: <http://languagelog.ldc.upenn.edu/myl/SapirGrammarian.pdf> Acesso em: 2 ago. 2021.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 1981.

\_\_\_\_\_. **Escritos de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2012.

SAVIANI, Dermeval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2007.

SHOHAMY, Elana; WAKSMAN, Shoshi. Linguistic Landscape as an Ecological Arena: Modalities, meanings, negotiations, education. In: SHOHAMY, ELana; GORTER, Durk (Orgs.) **Linguistic Landscape: Expanding the Scenery**. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2009. p. 313 - 331.

SHOHAMY, Elana; GORTER, Durk. Introduction. In: SHOHAMY, ELana; GORTER, Durk (Orgs.) **Linguistic Landscape: Expanding the Scenery**. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2009. p. 1-16.

SILVA, Adriana Pucci Penteado de Faria e. Bakhtin In: OLIVEIRA, Luciano Amaral. **Estudos do Discurso**. São Paulo: Parábola Editorial. 2013.

SILVA, Edson, Povos Indígenas no Nordeste: uma contribuição à reflexão histórica sobre os processos de resistência, afirmação e emergência étnica. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 12, 2003, João Pessoa. **Anais eletrônicos do XXII**



**Simpósio Nacional de História.** Disponível em: [https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548177544\\_cb2441f6cc40a1abe9f21cb0cfc99fd.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548177544_cb2441f6cc40a1abe9f21cb0cfc99fd.pdf) . Acesso em: 3 ago. 2021.

SILVA, Marília de Nazaré Ferreira. Contato entre Línguas, Perda Linguística e Identidade Étnica: Notas sobre o povo Parkatêjê. **Caderno de Letras da UFF.** Niterói, V.40, 2010. Disponível em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/40/artigo12.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2016.

SILVA, Oto Marques. **A Epopéia Ignorada:** A pessoa deficiente do mundo de ontem e de hoje. São Paulo: Sedas, 1987.

SIMMEL, Georg. O estrangeiro [1908]. In. WOLFF, Kurt (org.). **The Sociology of Georg Simmel.** New York: Free Press, 1950, p. 402-408. Disponível em <[http://midiacidada.org/img/O\\_Estrangeiro\\_SIMMEL.pdf](http://midiacidada.org/img/O_Estrangeiro_SIMMEL.pdf)>. Acesso em: 15 jul. 2021.

SOBRAL, Adail. **Dizer o 'Mesmo' a Outros:** ensaios sobre a tradução. São Paulo: Special Book Services Livraria, 2007.

SOLDADO de Deus. Direção: Sergio Sanz. Produção: Julia Moraes. Rio de Janeiro: Riofilme, 2004. 1 DVD (80 minutos).

SPOLSKY, Bernard, Prolegomena ta Sociolinguistic Theory of a Public Signage. In: SHOHAMY, ELana; GORTER, Durk (Orgs.) **Linguistic Landscape:** Expanding the Scenery. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2009. p. 25 - 39.

STERNBERG, Robert J. **Psicologia Cognitiva.** São Paulo: Cengage Learning. 2014.

STOKOE, William C. Sign Language Structure: An Outline of the Visual Communication Systems of the American Deaf, *Studies in linguistics: Occasional papers*; v. 8. Buffalo: Dept. of Anthropology and Linguistics, University of Buffalo, 1960

STRATHERN, Paul. **Galileu e o sistema solar em 90 minutos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

STROBEL, Karin Lilian. **Surdos:** vestígios culturais não registrados na história. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Doutorado em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, p. 176 ,2008.

TEAO, Kalna Mareto; LOUREIRO, Klítia. **História dos Índios no Espírito Santo.** Vitória-ES: Editora do Autor, 2009.

TV GAZETA. **Primeiro vereador indígena toma posse em Aracruz, no Espírito Santo.** 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/espírito->

[santo/noticia/2015/02/primeiro-vereador-indigena-do-es-toma-posse-em-aracruz.html](http://santo/noticia/2015/02/primeiro-vereador-indigena-do-es-toma-posse-em-aracruz.html)  
Ultimo acesso: 5 ago. 2021.

VOLOCHÍNOV, Valentin Nicholaievich. **A construção da Enunciação e Outros ensaios**. São Carlos: Pedro & João editores, 2013.

WEEDWOOD, Bárbara. **História Concisa da Linguística**. São Paulo: Parábola Editorial, 2002

WERA, Mc. **Retomada de Terra**. São Paulo: [s.n.]. 2018. Videoclipe disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lczH-Uykz94>. Acesso em 5 ago. 2018