

REBENTAÇÃO DE RUÍDOS, PALAVRAS E GESTOS: NOTAS PARA POSSIBILIDADES OUTRAS DE COMPREENSÃO DA LINGUAGEM NOS PLURIVERSOS AMAZÔNICOS

BRUNA WAGNER¹JULIANA FEITOSA
ALBUQUERQUE²

**BREAKING WAVES OF SOUND, WORD AND GESTURE:
NOTES ON ALTERNATIVE POSSIBILITIES FOR UNDERSTANDING LANGUAGE
IN AMAZONIAN PLURIVERSES**

Resumo: O presente artigo propõe um exercício de reflexão sobre deslocamentos epistemológicos e poéticos provocados pelo verbete “Pororoca – e seus arredores” (2018), de José Amálio de Branco Pinheiro. A análise parte da confluência entre correntes teóricas e poéticas, em especial aquelas enraizadas nas culturas amazônicas e indígenas, para pensar a linguagem não como sistema estável de signos, mas como corpo, travessia e experiência. Em diálogo com autores como Deleuze (1997), Glissant (2005), Kopenawa e Albert (2015), Albuquerque (2021), Krenak (2019) e Neves (2023), o texto aponta para uma crítica às abordagens ocidentais centradas na representação e na lógica do Eu, defendendo, em contrapartida, uma escuta radical do Outro. A pororoca emerge como imagem e matéria linguística, metáfora de uma ética da palavra em constante rebentação, onde ouvir se torna mais fundamental do que definir. Trata-se de uma abertura ao sensível e à pluralidade de mundos que habitam as sonoridades, movimentos e silêncios da linguagem nas margens.

Palavras-chave: Pororoca; linguagem; epistemologias indígenas; rizoma; pluriversos amazônicos.

Abstract: This article offers a reflection on epistemological and poetic shifts triggered by José Amálio de Branco Pinheiro’s entry “Pororoca – e seus arredores” (2018). The analysis emerges from intersections between theoretical and poetic frameworks, particularly those grounded in Amazonian and Indigenous cultural perspectives, aiming to conceptualize language not as a fixed system of signs, but rather as embodiment, journey, and lived experience. Engaging in dialogue with authors such as Deleuze (1997), Glissant (2005), Kopenawa and Albert (2015), Albuquerque (2021), Krenak (2019), and Neves (2023), the text critiques Western approaches centered on representation and the logic of the Self, advocating instead for a radical openness and attentive listening to the Other. The pororoca thus emerges as both linguistic imagery and materiality, serving as a metaphor for an ethics of language in continuous flux, where the act of listening is prioritized over definition. This approach underscores an opening toward sensibility and toward the plural worlds that inhabit the sonic, gestural, and silent dimensions of language at its margins.

Keywords: Pororoca; language; indigenous epistemologies; rhizome; amazonian pluriverses.

COMO CITAR: WAGNER, Bruna; ALBUQUERQUE, Juliana Feitosa. Rebentação de ruídos, palavras e gestos: notas para possibilidades outras de compreensão da linguagem nos pluriversos amazônicos. *Boitatá*, Londrina, v. 20, n. 39, p. 1-11, jul./dez. 2025. ISSN 1980-4504. DOI: 10.5433/boitata.2025v20. e53189

1 Doutora em Letras: Linguagem e Identidade pela Universidade Federal do Acre – UFAC. E-mail: bruna.wagner@ifam.edu.br; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3281-7176>.

2 Mestra em Letras: Linguagem e Identidade pela Universidade Federal do Acre – UFAC. E-mail: juliana.falbuquerque@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3202-5478>.

INTRODUÇÃO

Este artigo propõe uma travessia entre os espaços e as nuances da linguagem, navegando pelas margens e desbordamentos do pensamento ocidental, com o objetivo de ouvir, nas entrelinhas da floresta, outras vozes que se apresentam. Através da análise crítica do verbete “Pororoca — e seus arredores”, escrito por José Amálio de Branco Pinheiro e incluído na obra “*Uwa’küriü — Dicionário Analítico*” (2018), se busca desafiar abordagens hegemônicas de interpretação da linguagem, especialmente aquelas que se tornaram rígidas por meio de signos e estruturas, abrindo assim um espaço para a acolhida de epistemologias emergidas nos territórios pan-amazônicos.

Em vez de se fixar na certeza do signo conforme proposto por Saussure (2006) ou na lógica do iluminismo que sustenta a tradição da linguística ocidental, este texto se orienta pela instabilidade, pela fluidez e pelo burburinho das águas como possibilidades de tradução do pensamento. Considera a pororoca, tanto como um fenômeno físico quanto simbólico, uma metáfora para a colisão e a conexão de diferentes mundos, vozes e significados — além de servir como uma ferramenta para refletir sobre uma linguagem que se integra ao corpo, à terra e ao tempo. Essa perspectiva não tem a intenção de criar um modelo alternativo ou substituto para as teorias clássicas da linguagem, mas sim de propor formas outras de enunciação, escuta e criação de sentidos, principalmente quando influenciadas pelas epistemologias indígenas e das Amazônias. O texto que se desenvolve aqui é um exercício de escuta: da sonoridade das florestas, dos cursos d’água, das palavras silenciadas, dos sussurros que emergem das bordas do que foi considerado linguagem legítima.

No diálogo com pensadores como Derrida, Deleuze, Glissant, Neves, além de autores indígenas como Krenak, Kambeba e Kopenawa, se busca desenvolver uma abordagem que não se fundamenta em dicotomias, mas em conexões rizomáticas, dinâmicas e em constante movimento. Nesse sentido, assumimos a percepção de que a linguagem vai além de simplesmente representar a realidade; ela a constitui, a atravessa e a torna presente. Nas múltiplas Amazônias, essa linguagem se manifesta através de rios, cantos, silêncios, gestos e presenças. Como destaca Pinheiro (2018), ela é composta pela pororoca.

O aprisionamento do signo: crítica à linguagem da tradição ocidental

Muitas são as possibilidades no terreno do que conhecemos como Teorias Linguísticas para falarmos de linguagem. Contudo, em pesquisas a respeito de vozes emergidas nas Amazônias, trazer para os processos de pesquisa um sentido mais fechado de linguagem não seria suficiente para elaborar movimentos de reflexão a respeito de multiplicidades em que esses instrumentos de pesquisa se encontram. Assim, ao discutirmos linguagem, devemos confrontar um caráter aprisionador que é dado à mesma, embora, em certa medida, não possamos, no contexto/ambiente em que desenvolvemos nossos trabalhos, escapar por inteiro dos entendimentos de linguagem forjados na tradição Ocidental de ciência e conhecimento.

A linguagem está no nosso cotidiano, no *continuum* de nossas vidas. Usamo-la nos mais diferentes contextos, dos mais diferentes modos, não apenas naqueles dicionarizados, resumidos a um léxico aceito academicamente. Ela está no mundo antes de ser encapsulada pela ciência, dissecada, amarrada, reprimida, contida e esquadrihada. Antes disso,

as linguagens descontínuas, viscerais, corpóreas, guturais, visuais e tantas outras se intercambiavam, se somavam e dançavam desamarradas. O signo as prendeu. As ditas ciências criadas pelo Ocidente fizeram bem seus papéis de algozes com elas.

A herança linguística do Ocidente se baseou na convicção de que o signo é transparente e estável. Desde Platão, que percebia a linguagem como uma sombra imperfeita das ideias, até Saussure, que consolidou a distinção entre significante e significado, o pensamento ocidental sobre a linguagem tem sido caracterizado por uma constante busca por controle, organização e certeza no sentido. Dessa maneira, a palavra se transforma em algo que “representa” o mundo, em vez de ser o que o fundamenta, modifica ou atravessa. Essa lógica representacional resulta em um “aprisionamento do signo”: um modelo de linguagem que remove seu aspecto performativo, corporal e relacional. No “Curso de Linguística Geral”, Saussure (2006) caracteriza a linguagem como um sistema de signos arbitrários, onde a relação entre significante e significado é estabelecida por convenções sociais. Embora essa definição tenha permitido avanços significativos no pensamento linguístico contemporâneo, também trouxe uma limitação: a de que a linguagem deve ser analisada como uma estrutura, em vez de ser considerada uma experiência viva e dinâmica.

Essa perspectiva estruturalista teve um impacto significativo nas ciências humanas durante o século XX, mas também foi alvo de críticas por parte de pensadores como Derrida. Ao sugerir a desconstrução da metafísica da presença, ele desafia a ideia de que o signo é o fundamento do sentido. Em sua obra “Gramatologia”, Derrida discute as implicações de violência simbólica que surgem na estruturação de sistemas de escrita e fala que se dizem universais. Ele afirma: “*Não há fora-do-texto. [...] Não há um sentido ‘transcendente’ ao sistema de escrita, senão mais escrita*” (Derrida, 1973, p. 194). Ou seja, não há fora-do-texto não no sentido de que tudo se resume à linguagem no âmbito simbólico, mas para enfatizar que a linguagem é, na verdade, um campo de disputa, uma inscrição política e uma forma de ordenamento da realidade. Nesse contexto, é possível compreender a linguagem como “governada”, conforme sugere Neves (2023) ao discutir o “governo da língua”. De acordo com a autora, quando a linguagem é institucionalizada nas estruturas do Estado, da educação e da ciência, ela se transforma em uma ferramenta para controle do pensamento. A norma padrão, a gramática tradicional e os padrões linguísticos que se impõem à diversidade linguística atuam como mecanismos de exclusão, apagamento e silenciamento de outras maneiras de expressar e vivenciar a linguagem.

O “aprisionamento do signo” se refere não apenas à nossa maneira de interpretar a linguagem, mas também ao jeito como marginalizamos o que não se encaixa em suas estruturas. As línguas de povos indígenas, as línguas afrodescendentes, as formas de expressão originadas na floresta e nos rios, e os conhecimentos passados por meio da oralidade — todos esses tipos de comunicação frequentemente são descartados pelo julgamento de “não científicos”, “não racionais” ou “não produtivos”. Dessa forma, existe uma colonialidade do saber que também se manifesta na linguagem, determinando quem tem a autoridade de falar, de que maneira pode se expressar e quais temas pode abordar. Ao enxergar a linguagem unicamente como uma representação do real, a tradição ocidental ignora sua força enquanto experiência, travessia e criação. Nesse contexto, é fundamental acolher maneiras alternativas de entender a linguagem — maneiras que não estejam limitadas pela transparência do signo, mas que se relacionem com a opacidade, com o silêncio e com aquilo que não pode ser facilmente nomeado.

Pinheiro (2018, p. 103), ao abordar a pororoca como “uma quase-palavra”, propõe uma nova perspectiva: ver a linguagem como um fluxo, uma energia que emerge, um evento. Assim, a crítica à tradição linguística ocidental não deve ser interpretada como uma rejeição do raciocínio, mas sim como uma intensificação dele — um convite para o que ainda não foi percebido, para as ressonâncias que estão além do que já foi expresso.

Vozes outras: o Nheengatu como linguagem viva

Ao mergulharmos nos mundos amazônicos, observamos que a lógica da ciência da linguagem de matriz saussuriana, o sentido de signo tradicionalmente usado na academia, não dá conta dos múltiplos lugares/seres/sujeitos/sujeitas/luminosos que habitam as multifacetadas atmosferas daquilo que é amplamente conhecido como Amazônia. Assim, ao lançarmos nossos olhares para eles, se faz necessário que busquemos promover o desmonte de lógicas erigidas no campo do conhecimento científico tradicional. Se quisermos dialogar com os mundos amazônicos, temos que ir além dessa matriz. A Linguística como ciência desconsidera outras linguagens que fazem parte da vida e dos universos presentes dentro dessa complexidade que denominamos Amazônia.

Desse modo, uma forma de perceber a linguagem é que ela é algo que não serve para explicar as coisas do mundo. Despreocupada em se fazer inteligível, significável, rastreável, conjecturável, assumimos que a linguagem em si não tem sentido dado, colando significante e significado. O signo marcado no papel diz pouco. O delineado feito à tinta, à grafite ou a outro material dos contornos alfabéticos criados nos mais diferentes sistemas e sociedades é vazio, não nos dá a coisa que pretende conferir sentido, aprisionar. Em “Pororoca – e seus arredores” no tópico “Nheengatu e atualidade”, Pinheiro traz uma reflexão sobre o Nheengatu, descrito no dicionário Oxford como uma língua geral amazônica, mas que não se encerra nesta definição.

No verbete “Pororoca – e seus arredores”, Pinheiro descreve a pororoca como algo que atravessa o “sujeito falante” e, no intenso confronto de águas, menciona que esse choque fala “em Nheengatu”, pois o Nheengatu, assim como a pororoca, é uma “quase-palavra”. Essa visão, que poderia ser interpretada apenas como uma metáfora artística, na verdade, traz uma crítica profunda sobre a divisão entre língua e realidade, entre comunicação e corporeidade, entre som e significado. A pororoca se expressa porque carrega a memória das águas e dos povos, das vozes e dos silêncios. E se ela fala em Nheengatu, é porque essa língua ainda ressoa nos ecos da floresta — não como um sinal de algo extinto, mas como uma forma de linguagem viva. O Nheengatu, conhecido também como “língua geral amazônica”, tem suas raízes no Tupi antigo e se estabeleceu como um idioma amplamente falado por séculos no Norte do Brasil. Além de ser uma ferramenta de comunicação, o Nheengatu carrega uma visão de mundo feita da relação. Em vez de rotular a realidade externa como sugere o paradigma ocidental, suas palavras surgem da interação entre os seres e seu entorno. O verbo não se limita a descrever: ele atua, gera e transforma.

Pinheiro (2018, p. 102) contextualiza que “O idioma nheengatu está presente em todo dicionário, reverbera em todas as palavras com suas variantes silábicas, seus acentos e afixos, e está na base, junto com o banto e o quimbundo (e todos os demais repertórios imigrantes), da formação e recriação do vocabulário luso-brasileiro”. Nessa direção, o Nheengatu é uma das múltiplas linguagens presentes nos universos amazônicos, podemos aproximar dele o entendimento de que existe uma “capacidade aglutinante (frases acumuladas

dentro de palavras)” que reverbera no cotidiano e não acompanha “a linearidade digital e unidimensional do pensamento do Ocidente” (Pinheiro, 2018, p. 102) a respeito da linguagem, pois possui como uma de suas características a centralidade na voz e num “*continuum* rítmico-musical não linear em que a obrigatoriedade da leitura digital, sequencial, retilínea, ocular é abrandada, deslocada, compartilhada ou mesmo trocada e substituída pela relação vocal-sonora com a natureza/cultura” (Pinheiro, 2018, p. 103). Temos então, no Nheengatu, um exemplo do rompimento com os “modelos discursivo-lineares da tradição ocidental” (Pinheiro, 2018, p. 103). Ele nos convida a darmos valor à dimensão sonora, que capta na palavra um bocado de natureza.

A importância da escuta, nesse cenário, é fundamental. Em lugar de uma pessoa que possui o domínio do idioma para exercer controle, existe um coletivo que escuta, que sente e que é impactado pela fala do outro. Como Krenak (2019) sugere, há saberes que não passam pela fala, mas pelo gesto, pelo canto, pelo silêncio. A linguagem não se limita ao que é dito: ela se manifesta nas interrupções, nos ritmos e nas entonações que fogem à lógica da razão ocidental.

Assim, a palavra pororoca tem como significado, aproximadamente (as variações nas descrições dicionarizadas são enormes): “o estrondo do macaréu causado pelo encontro das águas do rio e do mar”; mas, se retirado o vocábulo da cadeia linear da escrita, a sua grafia sonora, o seu fonograma, o seu conjunto rítmico-vocal-musical não sucessivo, visto que progressivo-regressivo e aliterante, traz o acontecimento da natureza para dentro da boca que pronuncia, dissolvendo assim, pela raiz, o fundamento estruturante do pensamento centro-ocidentalizante e euro-centrado, por força dos procedimentos tupinizantes e sonoro-vocais do nheengatu (Pinheiro, 2018, p. 103)

. A pororoca é constituída de som, é ruído. Ela apresenta uma explosão, rebentação. Uma ruptura na ordem da comunicação, do discurso. A pororoca precede a linguagem. Ela combina linguagem e realidade. No entanto, não se trata de um som desordenado e sem sentido, mas de um ruído primordial, anterior à estrutura gramatical, que dessa forma transmite seu significado. Nesse sentido, a pororoca não apenas simboliza o encontro de águas, mas também encarna a própria energia criadora da linguagem, que surge fora das regras convencionais da comunicação. Ela se expressa, mas de uma forma diferente — no compasso da floresta, na ressonância do corpo, na presença dos antepassados.

Ao mencionar o Nheengatu como a linguagem da pororoca, o autor também traz à tona os ecos do silenciamento. Essa língua, que foi imposta e posteriormente negligenciada, apagada pelos mecanismos do Estado e pela educação colonial, ressurgiu como uma forma de resistência. Não se extinguiu: está presente nas canções, nas falas híbridas, nos nomes das coisas, e na maneira como os corpos interagem com o mundo. Está, principalmente, naquilo que Glissant (2004) denomina de “opacidade” — uma zona de indeterminação e força, onde não se requer clareza ou justificativa, mas sim presença e relação. Ao escutarmos o Nheengatu nas ondas da pororoca, nos damos conta de que vai além de uma simples forma de comunicação verbal; é uma linguagem que carrega raízes ancestrais, territoriais e poéticas, que chama o corpo a experimentar antes de entender, a existir antes de expressar. Dessa forma, as “vozes outras” mencionadas neste texto não se limitam a serem apenas linguagens alternativas — apresentam insurgências epistêmicas, formas de perceber o mundo, maneiras de viver o tempo e o espaço por meio da palavra vibrante.

As múltiplas formas de linguagem presentes nos infinitos pluriversos amazônicos nos chamam a sentir outras formas de falar e de expressar. Precisamos, assim, para adentrarmos nessa seara, buscar um modo de retorno às linguagens que se cruzam e corroboram umas

com as outras, não num sentido revisionista ou nostálgico, mas em um movimento que deságua em possibilidades de olhar, ouvir e narrar os caminhos e descaminhos que as narrativas tecidas nas paisagens amazônicas nos convidam a adotar. Uma experiência que vai além da codificação e decodificação, pois nos pluriversos amazônicos não apenas os homens ou as mulheres possuem voz, mas todas as coisas do mundo, plantas, bichos, mortos, seres visíveis e invisíveis.

Diferença e multiplicidade: linguagem na tradição heraclitiana

“A linguagem é água”. Essa declaração, mesmo com seu tom poético, carrega uma base filosófica que remonta a Heráclito e ressoa, por outros meios, em pensadores como Deleuze, Glissant e em algumas cosmologias indígenas. Diferente da tradição platônica, que tenta fixar a essência e uniformizar os significados, Heráclito reconhece a impermanência, a transitoriedade como seu princípio fundamental: tudo flui, tudo muda, tudo se transforma. Essa concepção de transformação e movimento contínuo encontra na linguagem um solo fértil para se manifestar, especialmente quando esta é compreendida não como uma mera representação, mas como uma vivência.

Deleuze, ao resgatar Heráclito em sua abordagem sobre a diferença, sugere que o pensamento não deve se estruturar em identidades e oposições binárias, mas sim em intensidades e multiplicidades que se manifestam de forma rizomática. Nesse cenário, a linguagem não se restringe a significar algo fora de si; ela cria realidades, altera significados e estabelece formas inovadoras de interação com o mundo. Como diz Deleuze (1997, p. 5), “O problema de *escrever*: o escritor, como diz Proust, inventa na língua uma nova língua, uma língua de algum modo estrangeira. Ele traz à luz novas potências gramaticais ou sintáticas. Arrasta a língua para fora de seus sulcos costumeiros, leva-a a delirar”. Assim, podemos entender que uma linguagem que se vive como repetição de códigos e normas já morreu; viva é a linguagem que delira, que escapa, que se torna outra.

Esse delírio criativo pode ser observado no conceito de criouliização proposto por Glissant, que considera a linguagem como fruto do encontro entre diferentes culturas, línguas e cosmovisões — não para formar um novo todo homogêneo, mas para manter pulsante e dinâmica a singularidade de cada uma dessas culturas, línguas e cosmovisões em constante transformação. A criouliização representa a rejeição da pureza; é uma aceitação da mistura, dos conflitos e das interações que geram novidade. Segundo Glissant (2005, p. 22), a criouliização é “a mestiçagem acrescida de uma mais-valia que é a imprevisibilidade”. Assim como a pororoca, a linguagem criouliizada é rebentação: não se estrutura a partir de um núcleo central, mas sim pelas bordas, pelos choques e pelas confluências inesperadas e imprevisíveis.

No campo das linguagens nas Amazônias, essa ideia se manifesta na experiência cotidiana das comunidades: onde a língua não atua apenas como um meio de comunicação, mas como uma expressão do ser. Observamos que os nomes das plantas, rios e animais não são simples etiquetas, mas maneiras de se relacionar com o mundo. Nesses contextos, a linguagem assume características gestuais, sensoriais e mnemônicas; ela está intrinsecamente ligada à experiência, sendo parte dela. Nomear uma planta é também evocar seus usos, conhecimentos e sua história no coletivo.

Ao explorar a lógica do signo fixo em conjunto com a fluidez proposta por Heráclito e o conceito de criouliização de Glissant, possibilitamos uma reflexão sobre a linguagem como uma multiplicidade em movimento — um fluxo incessante entre diversas maneiras de perceber, nomear e experienciar o mundo. Essa abordagem dismantela a ideia do locutor

isolado que controla o código, reposicionando a linguagem dentro de um contexto relacional, onde o significado não é pré-estabelecido, mas emerge na interação entre as vozes. Assim, a diferença não representa um impedimento para a comunicação, mas sim a própria base que a possibilita. É através da percepção das diferenças e da pluralidade de linguagens que se insurgem contra a dominação do signo que se pode dar início a novas maneiras de refletir, de expressar e de existir no mundo.

Tendo isso em vista, é importante fazermos uma reflexão a respeito de nosso modo de olhar e usar a linguagem em pesquisas sobre os pluriversos amazônicos. Albuquerque (2021)¹ traz uma reflexão a respeito de duas tradições que enxergam a linguagem de modo diferente: uma socrático-platônica e outra heraclitiana. O autor aponta que a tradição socrático-platônica, da qual a tradição marxista e hegeliana deriva, é comprometida com essências, com a razão, com as totalidades, e a busca pelo real, pela finalidade do ser, pela razão humana, assim, busca a unidade da experiência humana. Esse é o campo hegemônico de nossa formação. Essa perspectiva compõe todo o ideário do mundo eurocêntrico e a lógica das estruturas das línguas hegemônicas. O conhecimento científico, tal como o reconhecemos, é formado dentro dessa tradição. A tradição socrático-platônica, podemos dizer, visa uma homogeneização, o encontro dos iguais, a criação de uma totalidade ou de uma identidade única, que comporte os semelhantes dentro dela.

A outra tradição, de inspiração heraclitiana, representada atualmente pela tradição de inspiração nietzschiana e heideggeriana, propõe um pensamento não essencialista, que se afasta da busca das totalidades, dos essencialismos, da razão única e do que é entendido por realidade, salienta Albuquerque (2021). A razão, nessa perspectiva, é entendida como múltipla e historicamente localizada. Essa tradição se diferencia radicalmente da anterior, pois nela o sujeito é sempre múltiplo. Assim, pensar o ser enquanto unidade é uma ilusão, pois a identidade em si não existe, o que existe é a diferença. Na tradição de base heraclitiana não há a possibilidade de encontro de uma identidade única, isso se deve pelo fato desta tradição entender que o que entendemos como sujeito é fragmentário. Aqui, a busca por uma noção de uma identidade nacional, por exemplo, não se sustenta, pois a pátria do homem é o mundo, a terra. Isso se deve ao fato desse pensamento acreditar que o homem faz parte da terra e não está acima dela. O sujeito é, nessa tradição, constituído e instituído historicamente, não tendo uma origem que iguale a todos. Somos, portanto, forjados na história.

A primeira tradição aposta na identidade e na segurança e a outra na diferença e na eterna instabilidade. Enquanto a primeira dá ênfase à consciência e a razão, a segunda aposta na valorização do irracional e do inconsciente. Deixando uma lógica de contingenciamento das palavras e do corpo, a segunda tradição busca a expansão dos seres na diferença. Se na primeira tradição a linguagem é vista como uma coisa que pode dizer algo sobre as coisas do mundo, a tradição de lógica heraclitiana pensa o contrário. As palavras não dizem as coisas, não podem apreendê-las e mostrar a nós a essência dessas coisas. Assim, ao não existir uma essência, uma verdade única, as coisas, assim como os sujeitos, são o resultado de práticas discursivas, que os erigem de acordo com a História. Desse modo, quando nos debruçamos sobre um objeto de estudo, com base no que a segunda tradição propõe, não devemos buscar dar soluções, respostas prontas, conclusões fechadas ou procurar uma verdade mais verdadeira do que outras.

Nesse prisma, a crítica que está presente na tradição nietzschiana e heideggeriana, de base heraclitiana, segundo Albuquerque (2021), opera na dimensão do múltiplo e da diferença.

1 ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Duas tradições da linguagem: heraclitiana e socrático-platônica. Aula ministrada na disciplina Teorias Linguísticas, no Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI), Universidade Federal do Acre, Rio Branco, 2021. Comunicação pessoal.

Mundos fechados, seguros e homogêneos só são possíveis no campo da linguagem, que baseia a primeira tradição e que opera na busca de essências e verdades absolutas. Em tradições indígenas, por exemplo, não existe apenas a linguagem dos homens, mas de seres e mundos acima, abaixo e ainda aqueles outros, invisíveis à nossa dimensão. Nesse sentido, ao trabalharmos com pluriversos amazônicos, optar por uma perspectiva que se baseie na primeira tradição abordada por Albuquerque não daria conta de tal multiplicidade.

Nesse sentido, o Nheengatu, por ser um idioma cujas “estruturas analógicas-acústicas predominam sobre as sequências visuais”, se diferencia da tradição que privilegia “a desvocalização platônica do logos” e segue na contramão do “privilegio concedido pelo Ocidente ao significado sobre o significante” (Pinheiro, 2018, p. 104). Assim, o Nheengatu, ainda que dicionarizado e encaixado nos moldes silábicos e alfabéticos, por privilegiar o som, não perde sua capacidade de “traduzir as forças da natureza” (Pinheiro, 2018, p. 104). Por este motivo, se aproxima da segunda tradição elucidada por Albuquerque, pois, ao privilegiar os sons, a escuta dos ritmos, da voz, da estrutura analógica-acústica, e rompe com a tradição que privilegia aspectos visuais, pictográficos. Segundo Cavarero (2011, p. 105-67 *apud* Pinheiro, 2018, p. 104):

O marco antiacústico e videocêntrico do pensamento platônico — e, portanto, da filosofia ocidental — encontra confirmação no âmbito dos estudos que se ocupam da diferença entre culturas orais e alfabetizadas. [...] A escrita de tipo alfabético, como a grega, consiste substancialmente numa des-sonorização da palavra. Substituindo a esfera acústica por um mapa visual, o signo escrito traduz o som e o elimina. [...] Platão teme a voz do prazer acústico, a voz que é ritmo e respiro, aquela que escapa ao controle do sistema videocêntrico da linguagem. Teme, em outras palavras, a área corpórea do vocábulo.

As estruturas linguísticas tradicionais de matriz eurocêntrica-ocidental possuem uma lógica aprisionadora das palavras, da língua, dos sujeitos e das coisas do mundo. Em lógicas que rompem com essas estruturas são incorporadas elaborações que percebem as linguagens como coisas inerentes ao sujeito e a natureza. Enfatizamos que rupturas na lógica ocidental devem ser feitas nas e pelas linguagens, pois elas proporcionam, ao mesmo tempo, mecanismos de enclausuramento e libertação, dentre as quais por muito tempo se acreditou na ilusão de que as palavras revelam coisas. Contudo, agora, partimos do princípio de que tudo o que é relatado a respeito de algo ou alguma coisa do mundo, um acontecimento, um ser vivo ou morto, se estabelece a partir de construções narrativas que não refletem a pura e cristalina verdade daquilo que se pretende narrar, mas se trata de uma forma de elaborar e entender tanto como se narra como aquilo que está sendo narrado. Afastar-nos de tradições linguísticas de base socrático-platônicas e nos aproximarmos de uma tradição de base heraclitiana pode nos ajudar a lidarmos com a diversidade linguística, cultural e social presente nos pluriversos amazônicos. Articulando nossas pesquisas no sentido de encarar essa Amazônia como um movimento espiralar contínuo que se atualiza a todo momento.

Linguagem como território e travessia

O dizer é caminhar. Dizer é deixar rastros. Dizer é semear palavras no chão da memória. Em diversas formas de existência nas Amazônias, a linguagem está entrelaçada ao corpo, à voz, ao espaço e ao tempo. Ela não é uma ideia isolada, mas um acontecimento. Vai além da simples comunicação: é conexão, é relação, é movimento, é um jeito de existir e narrar o mundo. Sob esse prisma, cada língua também é um território — e todo discurso é uma travessia. Assim, quando afirmamos que a pororoca é composta de linguagem e de mundo,

apresentamos uma visão onde linguagem e existência se entrelaçam. A pororoca não serve apenas como uma representação do mundo: ela o encena, o performa. Nessa performance, os encontros das águas se transformam em uma gramática dinâmica de conflito e de criação. A linguagem que é gestada pela pororoca é aquela que foge da linearidade, que não se deixa controlar — é um corpo em colisão, uma paisagem em transformação, uma relação fora de controle.

Essa perspectiva se reflete nas palavras de escritores e escritoras indígenas que concebem a linguagem enquanto memória e território. Márcia Kambeba em *“Ay kakyri tama”* (2018), por exemplo, utiliza o português em sua poesia, sempre reinvocando a oralidade dos povos do Alto Solimões. Assim, ela cria, em harmonia com a floresta, um ambiente sonoro e simbólico onde a linguagem transborda nas vozes que atravessam a sua escrita: a voz da avó, dos antepassados, dos aromas de terra úmida e das rezas do pajé. Sua escrita se torna uma ferramenta de deslocamento, carregando o território nas palavras. É, simultaneamente, raiz e travessia.

Smith (2018), em sua obra *“Descolonizando metodologias”*, nos adverte que as línguas indígenas sempre foram e ainda são territórios de disputa. O colonialismo linguístico não se restringiu apenas à imposição de novas línguas, mas também atuou para eliminar aquelas que sustentavam epistemologias originárias. A recuperação dessas línguas vai além de um ato cultural; se trata de uma ação política que busca restaurar a conexão com o mundo e com os modos de vida que foram brutalmente silenciados.

Kopenawa (2015), em *“A queda do céu”*, relata sua experiência de vida e nos mostra que a fala é aquilo que faz existir. Os espíritos xapiri entoam canções que sustentam o mundo, e são essas melodias que garantem sua continuidade. Quando os brancos devastam a floresta, eles cortam a harmonia do mundo. Dessa maneira, a linguagem se torna um vínculo entre o visível e o invisível, entre os vivos e os mortos, entre o presente e a ancestralidade. Poderíamos afirmar que sem as palavras, a floresta deixaria de existir.

Considerar a linguagem enquanto território demanda que abandonemos a concepção de que ela é imparcial, neutra, meramente técnica ou universal. Cada forma de linguagem está profundamente conectada a contextos — a corpos, narrativas e lutas. Além disso, toda fala traz consigo uma marca, vestígios, rastros/resíduos, indícios de suas origens e das direções que almeja seguir. A linguagem não se limita a nos situar, mas tem o poder de nos impulsionar.

Ao escrever sobre a pororoca, Pinheiro (2018, p. 105) traz à mente a ideia de uma travessia ininterrupta. “A pororoca está no começo e no fim dos mundos, no agora pulsante dos corpos, e atravessa com seus peixes e espumas quaisquer modismos ou modernices”, diz o autor. Assim, ela antecede a linguagem, mas também a sucede, pois a expressão que emerge da pororoca é diferente: não está mais vinculada ao signo, mas flui livremente como os troncos que são levados pela força da água. Trata-se de uma forma de comunicação que requer que o corpo preste atenção, que o pensamento aja com humildade, e que a escuta venha antes da análise. E quem sabe seja precisamente essa a lição que a pororoca nos oferece: que a linguagem representa um espaço de interseção, o lugar do “entre”, de conflitos e disputas, e do que parece impossível. É uma travessia inacabada, mas que persiste. E ao percorrer o universo por meio das palavras, deixamos marcas — marcas que, por sua vez, são modos de existir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto se originou da confluência de diferentes correntes: correntes teóricas, correntes poéticas, que trazem uma diversidade de vozes, especialmente aquelas que surgem dos ambientes amazônicos e das culturas indígenas. Ao começarmos a análise do verbete “Pororoca – e seus arredores”, escrito por José Amálio de Branco Pinheiro, lançamos uma busca por perceber a fluência da linguagem que se desvia dos dicionários, gramáticas e guias. Uma linguagem que, assim como a pororoca, rompe o leito convencional da estrutura e nos leva a áreas onde ouvir é mais valioso do que simplesmente definir.

A análise crítica das abordagens ocidentais sobre a linguagem – que se baseiam na estabilidade dos signos, em normas gramaticais e na lógica representacional – não busca desacreditar os conhecimentos gerados por essas tradições, mas sim deslocá-los de seu centro. O objetivo é, acima de tudo, abrir espaço para outras maneiras de se expressar e ouvir, para saberes que veem a linguagem como corpo, espaço, sentimento e travessia. Ouvir o Nheengatu nas margens da pororoca é reconhecer que existem mundos nas sonoridades, nos movimentos e nos silêncios – e que esses mundos devem ser considerados em sua totalidade. Pensadores e pensadoras como Deleuze, Glissant, Neves, Kambeba, Kopenawa e Krenak nos incentivam a refletir sobre uma forma de linguagem que vai além da simples transparência do signo, se manifestando na densidade da experiência. Uma linguagem que busca não dominar a realidade, mas percorrê-la. Que não se organiza segundo a lógica do Eu, mas pela acolhida do Outro. Que se apresenta como rizoma, relação e rebento.

Se a pororoca pode ser vista como uma metáfora e como um elemento linguístico, matéria de linguagem, pode também representar uma imagem no campo político: nos faz perceber que é possível viver em constante transformação, em entrecchoque e em mistura. E que, nesse processo de rebentação, pode emergir outra ética da palavra: uma ética que une a palavra e o mundo, entrelaçando-a com sensibilidade, responsabilidade e uma disposição radical para a abertura. Que este texto elabore uma travessia. É um chamado para ouvir os murmúrios que habitam as bordas da linguagem. E para reconhecer que, conforme ensinam os povos da floresta, a palavra vai além do que expressa – é também sobre o que se experiencia.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. Pela opacidade. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 38, n. 4, p. 679-688, out./dez. 2004. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1984-1124.v0i1p53-55>

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay Kakyri Tama: eu moro na cidade**. 2. ed. São Paulo: Editora Jandaíra, 2018.

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

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Darci Sprenger e Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NEVES, Ivânia dos Santos. Do governo da língua: entre raças, átomos e bytes. In: LISBÔA, Flávia Marinho; NEVES, Ivânia dos Santos; GREGOLIN, Maria do Rosário (org.). **O governo da língua: uma perspectiva discursiva sobre o lugar da língua nas relações de poder no Brasil**. Guarapuava: Unicentro, 2023. p. 71-97.

PINHEIRO, José Amálio de Branco. Pororoca – e seus arredores. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; PACHECO, Agenor Sarraf (org.). **Uwa'kürü: dicionário analítico**. Rio Branco: Nepan, 2018. p. 103-106.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Tradução de Roberto G. Barbosa. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

RECEBIDO EM: 02/06/2025 | ACEITO EM: 30/07/2025