

DESCOLONIZAÇÃO E DECOLONIALIDADE: CONSIDERAÇÕES SOBRE LÍNGUAS NO ESPAÇO BRASILEIRO

Vanise Medeiros*

 <http://orcid.org/0000-0002-6998-9377>

Gleiton Matheus Bonfante**

 <https://orcid.org/0000-0001-6828-508X>

Phellipe Marcel da Silva Esteves***

 <http://orcid.org/0000-0002-6128-6706>

Como citar este artigo: MEDEIROS, V.; BONFANTE, G. M.; ESTEVES, P. M. da S. Descolonização e decolonialidade: considerações sobre línguas no espaço brasileiro. *Todas as Letras – Revista de Língua e Literatura*, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 1-17, maio/ago. 2023. DOI 10.5935/1980-6914/eLETD016135

Submissão: maio de 2023. **Aceite:** julho de 2023.

Resumo: Com este artigo, buscamos cotejar dois campos epistemológicos – a História das Ideias Linguísticas de perspectiva discursiva e os Estudos Decoloniais – a fim de investir em uma reflexão sobre descolonização linguística (Orlandi, 2009) e decolonialidade (Quijano; Ennis, 2000) a partir do que propomos como um acontecimento linguístico decolonial: um gesto linguístico que se faz clamor ético e poético na arena política.

Palavras-chave: Descolonização linguística. Decolonialidade. Acontecimento linguístico decolonial. História das Ideias Linguísticas. Estudos Decoloniais.

* Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, RJ, Brasil. E-mail: vanisegm@yahoo.com.br
Este trabalho foi possibilitado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – processo nº 310517/2021-4 – e pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) – processo nº 203.310/2017.

** UFF, Niterói, RJ, Brasil. E-mail: supergleiton@gmail.com
Este trabalho foi possibilitado pela FAPERJ, a quem manifesto minha gratidão pelo financiamento pós-doutorado nota 10 – processo SEI-260003/019705/2022.

*** UFF, Niterói, RJ, Brasil. E-mail: phellipemarcel@id.uff.br
Beneficiário de projeto ARC-FAPERJ e PDPA-FEC-PMN-UFF.

*Temos um Estado, temos uma língua nacional,
mas alguns brasileiros a têm mais que outros.*
(Orlandi, 2009, p. 177)

A intervenção sobre a língua é política sempre.
(Mara Glozman, 2020)

Línguas selvagens não podem ser domadas, elas podem apenas ser decepidas.
(Glória Anzaldúa, 2009, p. 306)

UM CONVITE

■ **T**arde de 11 de janeiro de 2023. Sonia Guajajara toma posse no Ministério dos Povos Indígenas. Na mesma ocasião, Anielle Franco assume o Ministério da Igualdade Racial. Uma cerimônia com discursos de ambas as ministras, após momentos difíceis na nossa história. Nosso primeiro convite é para uma escuta, a do Hino Nacional cantado em tal cerimônia. Eis um dos *links* possíveis para ouvi-lo: <https://www.youtube.com/watch?v=GeoDwAOaErI>.

Olhares estupefatos, rostos emocionados, sorrisos de contentamento: surpreendentemente, o Hino Nacional é cantado em língua tikuna na posse da ministra dos Povos Indígenas. É a partir desse gesto simbólico de captura e tradução de um hino nacional – tecido e oficializado em língua nomeada como portuguesa – para uma língua de povos originários que começamos nossas considerações. Nosso caminho se faz ancorado na História das Ideias Linguísticas em articulação com a Análise de Discurso materialista, balizadas e tensionadas pelos Estudos Decoloniais para refletir sobre uma questão que começa na noção de *descolonização linguística*, tal como proposta por Eni Orlandi (2009). Breve, o percurso reflexivo que aqui empreendemos compreende o gesto da manhã do dia 11 que se inscreve como acontecimento linguístico decolonial. A noção de acontecimento linguístico deriva de leituras do que Michel Pêcheux (1990, p. 17) propõe como acontecimento: “encontro de uma atualidade e uma memória”. Orlandi vai compreender a colonização brasileira como acontecimento linguístico (Orlandi, 2002, p. 31). Nossa proposta é pensar o gesto em foco basculando de uma formação discursiva colonial para uma outra, de ordem decolonial. Para isso, faz-se necessário retomar o que Orlandi propõe como descolonização para refletir sobre nossa proposta.

Em poucas palavras, queremos pensar sobre o gesto simbólico de tomada do Hino Nacional – aqui considerado como tomada de palavra, conforme Pêcheux (1988) – inscrito em momento de efervescência de movimentos sociais que dizem respeito a sujeitos, corpos e línguas. Queremos, enfim, retomar a noção de descolonização para pensar o que vem sendo proposto em estudos que se voltam à questão da decolonialidade. Para isso, será necessário recuperar algumas noções e discussões tanto no campo teórico da História das Ideias Linguísticas de perspectiva discursiva quanto no campo dos Estudos Decoloniais.

POR FALAR EM DESCOLONIZAÇÃO LINGUÍSTICA

O que é a língua? O que ela esconde? O que nos rouba? Indaga Elias Canetti (1987, p. 27) diante de línguas por ele não sabidas. Como ela nos incendeia? Em

bell hooks (2017), encontramos outra observação valorosa sobre como a língua pode aterrorizar, afetar com medo, ameaçar:

Quando imagino o terror dos africanos a bordo de navios negreiros, nos palanques dos leilões, habitando a arquitetura insólita das fazendas de monocultura, considero que esse terror ia além do medo da punição e residia também na angústia de ouvir uma língua que não compreendiam. O próprio som do inglês devia aterrorizá-los (hooks, 2017, p. 225).

Na cena de um Hino Nacional cantado em língua indígena que retivemos para nossa reflexão está em foco uma língua outra, desconhecida em espaços institucionalizados como espaços representativos de nação, como é o caso do Congresso Nacional. São três momentos distintos: da indagação reflexiva diante de uma cadeia sonora que não se recorta foneticamente; do horror da escravização que se dá também pela e na língua; do inesperado em um hino entoado em língua de território nacional, mas não inscrita em símbolos e espaços institucionalizados como nacionais.

Muitos são os impactos outros no contato/confronto entre línguas e diante de línguas desconhecidas. O que nos interessa agora, e que atravessa as três referências feitas, é a relação de poder que se instaura pela e com a língua. A linguagem não é ferramenta de luta pelo poder, ela é o próprio poder. É de relações de poder com línguas, por línguas e em línguas que estamos tratando. São relações que tecem nossa historicidade linguística, que produzem memórias de línguas e memórias nas línguas, e instauram projeções sobre sujeitos a partir delas, em movimentos discursivos muitas vezes coloniais.

A noção de descolonização linguística, como a própria denominação indica, advém do processo de colonização no Brasil, como nos avisa Orlandi (2009). Passa por uma relação de imposição de língua europeia tanto a povos originários do território que hoje constitui o Brasil quanto a povos africanos escravizados, pelo menos aqueles que atravessaram a *kalunga grande*¹. É sobre essa relação desigual de forças que toca a língua e o corpo que incide o estudo de Bethania Mariani, em seu livro *Colonização linguística*, quando propõe a noção que nomeia o livro:

Colonização linguística resulta de um processo histórico de encontro entre pelo menos dois imaginários linguísticos constitutivos de povos culturalmente distintos – línguas com memórias, histórias e políticas de línguas de sentidos desiguais, em condições tais que uma dessas línguas – chamada de língua colonizadora – visa impor-se sobre a(s) outra(s) colonizada(s). Os efeitos decorrentes desse processo de colonização linguística, porém, não são sempre os mesmos nem são previsíveis; basta que se observem comparativamente as trajetórias das diferentes línguas indígenas, do inglês e do espanhol nas Américas (Mariani, 2004, p. 28).

A colonização no Brasil se fez pela força, pela imposição de valores, hábitos, culturas, referências, religião, entre outros fatores, de matriz europeia. Nada disso se deu sem passar pela língua, sem passar pelo que Mariani nomeia como colonização linguística. No tocante a línguas indígenas, sem passar também

1 De acordo com Luiz Rufino (2019, p. 15), em sua *Pedagogia das encruzilhadas*, este é o termo empregado pelos povos africanos que atravessaram o Atlântico “para designar o oceano como grande cemitério”.

pela gramatização exógena – produzida por não falantes das línguas indígenas; no caso, os jesuítas – que serviu à catequese e à colonização propriamente. Tal gramatização não se deu sem consequências sobre línguas indígenas nem sem consequências para a língua portuguesa que aqui se pretendia firmar. Não se pode deixar de assinalar que a gramatização de línguas indígenas serviu também à produção de uma língua geral. É, pois, do tenso processo de colonização linguística dos séculos XVI a XVIII que nos fala Mariani em seu livro.

Colonização linguística e descolonização linguística são duas noções distintas, não apenas por se tratar de uma oposição marcada pelo prefixo *des-* indicando momentos distintos, mas, entre outros fatores que não cabem aqui, porque consiste em dois movimentos nos quais joga diferentemente a gramatização – fator importante nesta nossa reflexão.

No percurso de historicização da língua de que trata Orlandi (2009) e com que trabalha desde *Terra à vista* (1990), quando se debruçou sobre o que chamou de “acontecimento linguístico da colonização” (Orlandi, 2009, p. 171), três são os momentos por ela destacados: o primeiro diz respeito à relação do colonizador com o que via; um movimento, conforme a autora, de “investimento na relação palavra/coisa” (Orlandi, 2009, p. 171). Em um segundo momento, a “construção discursiva de um referente cede lugar à distinção, à classificação” (Orlandi, 2009, p. 172), ou seja, trata-se de um trabalho com a língua e com definições que vão favorecer, conforme a autora, “a gramatização da nossa língua”. O terceiro momento é o da descolonização linguística, processo que, conforme a autora,

[...] pode ser definido como esse imaginário no qual se dá também um acontecimento linguístico desta vez sustentado no fato de que a língua faz sentido em relação a sujeitos não mais submetidos a um poder que impõe uma língua sobre sujeitos de uma outra sociedade, de um outro Estado, de uma outra Nação (Orlandi, 2009, p. 172).

É preciso situar esse momento. A descolonização linguística de que trata Orlandi se dá após a Independência do Brasil; ou, ainda, se dá com e na efervescência do século XIX, em que uma produção de conhecimento sobre o Brasil passa a ser feita por brasileiros. É preciso também recuperar a noção de gramatização de Sylvain Auroux (1992) no que ela traz de uma leitura subversiva de objetos do cotidiano como instrumentos que servem ao aparelhamento de um Estado. Para esse autor, gramáticas e dicionários são instrumentos linguísticos que fabricam línguas – aí reside, para nós, a leitura subversiva, ou ainda, uma virada epistemológica que permitirá tomá-los como instrumentos de poder e que servem ao poder. Funcionam como objetos simbólicos; funcionam pela presença e pela ausência, uma vez que projetam um imaginário de língua. A descolonização linguística é proposta por Orlandi como decorrente de um processo de gramatização que, no século XIX, vai se dar não mais pela exogramatização, mas pela endogramatização da língua que vai sendo produzida como língua nacional.

Se a exogramatização, conforme Auroux (1992), diz respeito, como já dito, à produção de instrumentos linguísticos por não falantes da língua em questão, a endogramatização refere-se à produção de instrumentos linguísticos por falantes. É na passagem de uma exogramatização para uma endogramatização que reside a descolonização linguística. Orlandi vai chamar a atenção para um

processo de produção de conhecimento no século XIX que resulta na produção de gramáticas “escritas por brasileiros para brasileiros” (Orlandi, 2009, p. 175).

Quando se trata do simbólico, sabemos que os processos de dominação são diversificados e é difícil reconhecer, dar visibilidade a seus modos de funcionamento, e limitá-los. Daí vem a enorme importância de nosso processo de gramatização – endogramatização (S. Auroux, idem [1992]) – no século XIX, produzido por nossos gramáticos em instituições da língua, da nossa sociedade (Orlandi, 2009, p. 175).

É na assunção da autoria de um dizer sobre o que seria a língua em solo brasileiro – considerando a noção de língua imaginária, como aquela que se julga apreender em instrumentos linguísticos – que se pode compreender o processo de descolonização linguística de que trata Orlandi. Posto de outro modo, a instituição do Estado não se faz sem aparelhamento – e aqui estamos sinalizando para os aparelhos de Estado a que se refere Louis Althusser (1985) para seguirmos com a leitura de Orlandi.

A unidade do Estado, repito, se materializa na e pelas instituições. A construção da unidade da língua, de um saber sobre ela e os meios de seu ensino (criação de escolas e seus programas) ocupam um lugar primordial na construção dessa unidade. A gramática é um lugar de construção e de representação da nossa identidade e da nossa unidade (Língua/Nação/Estado) brasileira, através de seu conhecimento e de seu ensino (Orlandi, 2009, p. 175).

A descolonização linguística diz, pois, respeito à língua escrita (embora não exclusivamente) que vai sendo fabricada; conforme a autora, “a gramatização [...] legitima a relação dos brasileiros com a escrita” (Orlandi, 2009, p. 176). Diz respeito, portanto, à elite letrada. Na epígrafe que trazemos de Orlandi, a autora assinala para a diferença: “alguns brasileiros a tem mais que os outros”. A distinção entre eles se institucionaliza quando “a gramática passa a ser um instrumento linguístico para distinguir brasileiros que conhecem a língua *corretamente* e aqueles que não a conhecem” (Orlandi, 2009, p. 176, grifo da autora). Tal instrumento funciona, então, neste processo de descolonização linguística, de modo a ressaltar a diferença entre brasileiros letrados e não letrados; opera, enfim, como legitimador das desigualdades endógenas, reproduzindo o colonialismo em nível doméstico. Trata-se de um funcionamento que reproduz o que Mariani (2004, p. 25) vai propor como a ideologia do déficit:

A colonização linguística engendrada pela metrópole portuguesa é construída em torno de uma ideologia do déficit que, ao mesmo tempo, é tanto já existente e prévia ao contato propriamente dito quanto serve para legitimar a forma como a dominação processa.

Uma ideologia marcada pelos colonizadores desde seus primeiros relatos por meio da falta de sons/letras (quando reproduzidas na escrita) nas línguas mal-ouvidas e nas imagens projetadas sobre sujeitos e formas de vida a partir das faltas e das diferenças. Chegamos à questão que norteia esta tessitura: a descolonização linguística trabalha uma ruptura com Portugal, mas até que ponto implica uma ruptura com uma formação ideológica colonizadora/colonialista? Para refletir sobre isso, faz-se mister apresentar brevemente o panorama da decolonialidade linguística.

POR FALAR EM DECOLONIALIDADE

A decolonialidade é um movimento intelectual e político que se lança à crítica dos paradigmas dominantes e as estruturas de poder legados pelo colonialismo (Quijano; Ennis, 2000; Mignolo, 2000). É uma resposta à propagação histórica de desigualdades globais, injustiças sociais e hegemonias culturais cujas raízes remontam ao colonialismo e ao imperialismo e que são perpetuadas pelos sistemas político-econômicos e pelas políticas linguísticas. O movimento decolonial é um apelo ao reconhecimento e à restituição dos danos causados pelo colonialismo, bem como uma tentativa de reivindicar e reimaginar futuros alternativos baseados na justiça social, econômica, política e, certamente, linguística. O movimento interdisciplinar e sensível à interseccionalidade da opressão questiona narrativas e ideologias dominantes que sustentam a permanência do projeto colonial como única futuridade possível. Como meio de auxiliar a contextualização do pensamento decolonial, buscamos nesta seção tanto descrever alguns pontos relevantes do movimento quanto esboçar sua relevância para pesquisas interessadas em língua e linguagem. Finalmente, também queremos defender que o pensamento decolonial exerce uma pressão epistêmica e ética nos paradigmas que pensam a descolonização linguística no Brasil.

Seguimos apresentando alguns argumentos basais ao pensamento decolonial que serão convocados para pensar a colonização e a descolonização linguística no Brasil. Embora eles certamente não esgotem a discussão sobre decolonialidade, podem não apenas descrever esse movimento intelectual com justiça, mas também facilitar a observação de aproximações e distanciamentos entre *descolonização* e *decolonialidade*.

A primeira característica do pensamento colonial a ser ressaltada refere-se à *colonialidade do poder e do conhecimento*, traço que remonta aos trabalhos de Aníbal Quijano e Ennis (2000), Frantz Fanon (2020 [1952]) e Edward Said (1978), para citar apenas alguns. Colonialismo refere-se a uma estrutura social e cultural duradoura que continua a moldar o mundo atual. Essa estrutura é caracterizada pelo que Quijano e Ennis (2000) chamam de “colonialidade do poder”, para se referir às maneiras pelas quais o colonialismo criou um sistema global de dominação que privilegia determinados grupos e marginaliza outros. Essa dominação é mantida por meio de uma epistemologia colonial ou “colonialidade do conhecimento” (Quijano; Ennis, 2000; Mignolo, 2000), que sustenta a legitimidade dos modos ocidentais de produção e disseminação do conhecimento e marginaliza formas de conhecimento e maneiras de saber não ocidentais. O papel da linguagem é fundamental na disseminação e retificação desse tipo de poder, assim como na restrição do espaço epistêmico em que o debate acadêmico se dá, fato que nos convida à segunda característica do movimento decolonial a ser ressaltada neste texto: *a necessidade de pluralidade epistêmica*. A partir do primeiro argumento, o movimento decolonial enfatiza a importância de reconhecer e valorizar formas de conhecimento alternativas ao paradigma científico ocidental. Além dos autores supracitados, faz eco a essa preocupação a feminista Chela Sandoval (2000), que, em seu livro *Metodologia do oprimido*, defende uma pluralidade epistêmica que reconheça a diversidade de sistemas de conhecimento e de modos de ser, muitas vezes apagados ou subordinados pela epistemologia ocidental dominante. Essa discussão incide principalmente no desejo de descolonização da educação e da pesquisa, bem como da criação de espaços

para o reconhecimento e a validação de formas de conhecimento consideradas “sem-sentido, não-conceituais, ingênuas e até insuficientemente elaborados” (Halberstam, 2011, p. 11), possibilitando “fabricar um espaço para produção cultural alternativa e epistemologias alternativas” (hooks, 2008, p. 860).

Pensar a forma como a opressão se legitima epistemicamente é um convite para analisar a opressão como multifacetada, multifocal e interseccional, o que nos leva ao terceiro ponto: *a interseccionalidade da opressão*, tema que ressoa com as discussões propostas pelas feministas negras brasileiras Lélia Gonzalez (2020a, 2020b) e Beatriz Nascimento (2016 [1976]). Questão central no trabalho das duas é a necessidade de compreender a opressão de forma interseccional e interconectada. Isso significa que diferentes formas de opressão, como o racismo, o sexismo, o classismo, o capacitismo e a homofobia, estão entrelaçadas e se reforçam mutuamente, produzindo experiências de opressão muito particulares. O movimento decolonial argumenta que qualquer tentativa de desafiar essas formas de opressão deve, portanto, ser interseccional e deve reconhecer as maneiras pelas quais os diferentes sistemas de poder interagem e se cruzam, produzindo opressão local e globalmente. A globalização de opressões locais – linguísticas ou não – nos conecta ao quarto argumento que acreditamos expressar o pensamento decolonial: *a necessidade de reparações históricas*, necessárias para lidar com os efeitos duradouros do colonialismo e fundar uma sociedade mais justa e equitativa. Elas incluem tanto as reparações materiais (que envolvem a restituição de terras, recursos e arte roubados) quanto as reparações simbólicas (pedidos de desculpas ou reconhecimento de erros do passado). Esse argumento desenvolvido por autores como Grada Kilomba (2019) e Silvy Wynter (1994) coloca sob escrutínio a distribuição das riquezas, a empresa colonial e a ética, que por sua vez nos leva ao quinto traço que realçamos como distintivo do movimento decolonial: *a importância da prática decolonial como ethos ético*. A aplicação prática da teoria decolonial na vida cotidiana – ou práxis decolonial – é enfatizada pela corrente de pensamento decolonial, como caminho para o reconhecimento das maneiras pelas quais nossas ações e crenças são moldadas pelo colonialismo e para o desmantelamento dessas estruturas opressivas em nossas próprias experiências. A práxis decolonial também envolve a criação de estruturas e sistemas de poder alternativos – como a contralingua de hooks (2017, 2008) – baseados em princípios de justiça e equidade, e que priorizem as vozes e experiências de comunidades marginalizadas, conferindo “fundamental importância ao fenômeno da linguagem” (Fannon, 2020 [1952], p. 31) como questão ética e enquanto principal via e sistema de opressão.

A “força da linguagem” (Fannon, 2020 [1952], p. 53) é tópico não negligenciado pelo movimento decolonial, para o qual as questões linguísticas são tangenciadas por um olhar comprometido com “uma consciência da ligação entre línguas e dominação” (hooks, 2008, p. 857) e com a assunção de que “existe no domínio da linguagem uma potência extraordinária” (Fannon, 2020 [1952], p. 31-32). O pensamento decolonial, que se encontrou com a produção de saberes linguísticos, sobretudo nos campos da linguística e da educação em linguagem, teoriza o conhecimento (meta)linguístico ao enfatizar a importância da diversidade linguística, desafiando os discursos linguísticos dominantes e apostando na linguagem como uma ferramenta de resistência e libertação. E assim os decoloniais a usam, politicamente: Rufino (2019, p. 10) rufa que “Não assumiremos os repertórios dos senhores colonizadores para sermos aceitos de forma

subordinada em seu mundo”. A seguir, discutimos brevemente o papel de duas feministas, Gloria Anzaldúa (2012) e bell hooks (2008, 2017, 2022), autoras que contribuíram para essa interseção por meio de seus escritos e estudos, os quais enfatizam o papel central da linguagem em qualquer projeto de descolonização e de justiça social.

Gloria Anzaldúa, escritora, acadêmica e ativista lésbica de origem mexicana-americana, escreveu extensivamente sobre a importância da linguagem por uma perspectiva decolonial. Em seu livro *Borderlands/la frontera: the new mestiza*, Anzaldúa (2012) argumenta que a linguagem é uma ferramenta poderosa de resistência e libertação. Ela descreve como a linguagem pode ser usada para desafiar as narrativas dominantes e limites entre línguas, criando maneiras novas e mais inclusivas de estar no mundo como ser linguístico. O trabalho de Anzaldúa questiona e move as barreiras e limites entre línguas, e com elas suas hierarquias políticas. Por meio do seu trabalho inovador, que sobrepõe e intertextualiza o inglês e o espanhol falado por imigrantes, Anzaldúa também enfatiza a importância da diversidade linguística e a necessidade de reconhecer e valorizar as variedades não padronizadas do idioma. Ela argumenta que a diversidade linguística é uma parte essencial da diversidade cultural e que os esforços para padronizar o idioma podem ser uma forma de imperialismo linguístico.

Já bell hooks, escritora e acadêmica feminista negra, também escreveu sobre o papel da linguagem no pensamento decolonial. Em seu livro *Ensinando a transgredir*, hooks (2017) argumenta que a linguagem é uma ferramenta tanto para a opressão quanto para a libertação. Se por um lado, a “linguagem rompe” (hooks, 2008, p. 857) como o desejo, por outro “as palavras impõem-se, criam raízes em nossa memória” (hooks, 2008, p. 857). Ela descreve como os discursos dominantes sobre linguagem podem reforçar as desigualdades sistêmicas e como elas podem ser desafiadas por meio da conscientização crítica acerca da linguagem e pela apreciação poética das línguas menores. Ao focalizar a experiência da linguagem no campo da pedagogia, hooks (2017) também enfatiza a importância de reconhecer e valorizar as diversas variedades e experiências linguísticas. Ela argumenta que os professores e pesquisadores devem procurar criar ambientes de aprendizagem inclusivos e culturalmente responsivos que celebrem a diversidade linguística e promovam a justiça social.

As reivindicações decoloniais que cutucam a linguagem não surpreendentemente partem de línguas outras, com vozes inaudíveis, sintaxes mestiças, línguas decepadas, que nos assombram: “A descolonização não pode se limitar a se banhar na beirada” (Rufino, 2019, p. 19). O pensamento decolonial que perturba paradigmas tranquilos sobre linguagem não nasce em berço nacional esplêndido, mas na ponta das línguas não inclusas na lista oficial: as línguas sem exército de que trata o chiste de Max Weinreich², as línguas mestiças e fronteiriças (Anzaldúa, 2012), a contralingua (hooks, 2017), o pretuguês (Gonzalez, 2020b). As línguas menores que são invisibilizadas pela língua nacional, unidade fictícia do Estado.

2 “Uma língua é um dialeto com um exército e uma marinha”, chamada de piada de Weinreich, é um chiste sobre a arbitrariedade da distinção entre um dialeto e uma língua. Ela denuncia a relevância da influência de condições sociais e políticas para a percepção de um modo de falar como língua ou dialeto. É atribuído ao sociolinguista e estudioso do iídiche Max Weinreich, que o ouviu de um membro da plateia em uma de suas palestras na década de 1940.

Propomos a seguir um retorno ao Hino Nacional cantado em língua tikuna para pensarmos em como as questões relativas à descolonização linguística e decolonialidade podem ser observadas a partir dessa encenação.

POR FALAR EM LÍNGUAS MINORIZADAS

Consideremos aqui que o espaço em que o Hino Nacional em tikuna foi cantado é um espaço público, que se amplia ainda mais com a transmissão da cerimônia de posse de ministério via TV pública e internet. Há trabalhos recentes (Kapović, 2020) que tratam do *mise-en-scène* de línguas minorizadas (Ponso, 2017) em espaços públicos. Mate Kapović (2020), tomando como exemplo as línguas da antiga Iugoslávia, discorre sobre como as defesas apaixonadas por autonomia, liberdade, independência e oficialização linguística produzem efeitos contraditórios: por um lado, as línguas “nacionais” relacionadas aos grupos de poder podem ser significadas com valor simbólico de dominação, como marcas identitárias da extrema direita; por outro lado, as línguas minoritárias/minorizadas cujos agentes lutam pelo espaço de oficialização e visibilidade são relacionadas a posições discursivas progressistas. Com isso, em nossa interpretação, o autor demonstra o estatuto de objeto paradoxal vinculado às línguas. A luta por elas é ao mesmo tempo x e $1/x$, a resistência e a reação a qualquer medida/prática progressista. Interessa-nos a reflexão do autor por um dos casos comentados por ele:

Outro exemplo de política nacionalista por meio da língua ocorre em Vukovar, na Croácia, em 2013 (e prossegue menos intensamente depois), quando um grupo de veteranos de guerra, orientados por uma clara e concreta agenda de interesses políticos, depredou alguns sinais públicos em cirílico (isto é, em sérvio), sob a alegação de que a escrita nesse alfabeto teria chegado à cidade “em tanques de guerra”, referindo-se ao ano de 1991, quando o exército sérvio devastou a cidade (Kapović, 2020, p. 177, tradução nossa).

O linguista croata esclarece que as línguas croatas e sérvia, do ponto de vista sistemático, são praticamente iguais, mas que a segunda se marca identitariamente na escrita pelo uso do alfabeto cirílico, enquanto a primeira grafa seus textos em alfabeto latino. A etnia sérvia tem significativa ocupação da Croácia, apesar de Sérvia e Croácia serem nações com disputas territoriais históricas. Desse modo, mesmo que as línguas das duas etnias contenham vasta intercompreensibilidade (e também interincompreensão), são chamadas de línguas diferentes, e a distinção se dá na letra. Assim, sujeitos croatas atravessados por ideologias nacionalistas mais exacerbadas, ao verem placas escritas em “sérvio” (em cirílico), sentem-se incomodados a ponto de produzirem gestos de verdadeira violência. Por outro lado, a etnia sérvia se presentifica nos espaços públicos justamente pela escrita, pela letra, pela grafia, e isso é reivindicado politicamente. Kapović se pergunta quão eficiente é esse tipo de encenação, autoafirmação e visibilidade, se o efeito pode ser justamente o da violência.

Embora não identifiquemos aí algo como uma descolonização linguística – até porque se trata de acontecimentos linguísticos que ocorrem em espaço europeu afetado por outra ordem de conflitos, não se inscrevem na colonização linguística que se deu nos moldes capitalistas da escravização no Brasil –, notamos

com o caso que a língua, em sua materialidade própria, se coloca nas disputas internacionais. Discordamos, entretanto, do linguista croata quanto ao saldo desse tipo de insurgência (permitida por lei) no espaço público. Em nações multilíngues outras, com passados de colonização e violência contra os povos autóctones – e contra suas línguas –, há políticas de reparação que têm funcionado relativamente bem, a despeito do efeito reacionário de negativas contra qualquer espécie de progresso, de mitigação de desigualdades etc. É o caso, por exemplo, de estados canadenses que, tendo praticado no passado genocídio, etnocídio e glotocídio, hoje adotam medidas compensatórias que se dão, entre outras práticas, na língua, justamente em placas dentro e fora da cidade (em línguas de imigração, como mandarim e punjâbi, mas também em squamish, língua de etnia autóctone). Isso porque, partindo de uma perspectiva decolonial ou ainda de descolonização linguística, se se deseja que a supremacia branca³ não seja bússola para a vida, para a ética da língua, é necessário dar visibilidade e dignidade não apenas à violência, mas aos símbolos dos povos oprimidos. hooks (2022, p. 238) já adianta:

Cresci numa época da história do nosso país em que era raro ver imagens de pessoas negras na televisão. Bastava ligar o aparelho para criar a consciência da onipresença do apartheid racial, da supremacia branca. O mundo televisivo fictício era branco e projetado para atender às necessidades dos telespectadores brancos. Naquela época, quando nós, pessoas negras, assistíamos à televisão, raramente pensávamos estar vendo alguma representação que tivesse significado para nossa vida ou refletisse nossos valores. E como poderia, uma vez que nossos modos de responder à supremacia branca eram contra-hegemônicos?

A televisão, para hooks, é um inimigo das pessoas negras justamente por não materializar, em sua programação, seus “valores”. Sua cor. Sua pele. Seu cabelo. Sua variedade linguística. Seus elementos identitários. Esses “valores”, essas materialidades, só ganhariam corpo na luta contra-hegemônica, em espaços de resistência que não estão presentes no cotidiano de forma tão fácil. Para pais trabalhadores subalternizados e precarizados que dependem da tecnologia para dar conta também das atividades domésticas, a televisão *mainstream* é uma opção entregue às mãos. Uma exposição de arte contra-hegemônica, sobretudo no espaço urbano decorrente de colonização, tem seu acesso dificultado por meio de transporte precário, por escassez de políticas públicas culturais voltadas às classes populares etc. Daí a luta por se conquistar tempo e espaço também na mídia hegemônica. A situação mudou com o tempo: os programas televisivos passaram a incluir em seu elenco atrizes e atores negros, mas em personagens subalternos e não eventualmente vitimizados, violentados por sujeitos brancos, o que mantém o sujeito negro em posição subalterna, e ferida, o que não se configura como prática de combate à supremacia branca.

Para o funcionamento não apenas de resistência, mas mesmo de transformação, é necessário afetar os lugares sociais com novas práticas. É o que propõe o geógrafo brasileiro Milton Santos (2014 [1979], p. 66) ao tratar de uma possível reestruturação das instâncias sociais:

3 Aqui usamos esse termo seguindo o argumento de hooks. No entanto, entendemos que colonização e opressão racial, embora concomitantes, são coisas diferentes.

Quando uma atividade nova se cria em um lugar, ou quando uma atividade já existente aí se estabelece, o “valor” desse lugar muda; e assim o “valor” de todos os lugares também muda, pois o lugar atingido fica em condições de exercer uma função que outros não dispõem e, através desse fato, ganha uma exclusividade que é sinônimo de dominação; ou, modificando a sua própria maneira de exercer uma atividade preexistente, cria, no conjunto das localidades que também a exercem, um desequilíbrio quantitativo e qualitativo que leva a uma nova hierarquia ou, em todo caso, a uma nova significação para cada um e para todos os lugares. [...] Da forma como se estruturam e comportam as diversas instâncias da sociedade depende a maneira como o espaço nacional se organiza.

É nesse ponto – entre placas em alfabetos não dominantes, entre imagens televisivas com protagonismo não violent(ad)o de sujeitos não brancos, entre “valores” antissupremacistas brancos, entre canções em línguas não oficiais, em contralínguas e em línguas mestiças, entre a possibilidade de novas hierarquias do espaço nacional – que retornamos ao hino cantado em língua tikuna. Que efeitos são possíveis ao se colocar em cena um dos símbolos nacionais numa língua que não se estende nacionalmente, de um dos povos que resistiram, na Amazônia, à entrada do sujeito branco garimpeiro, seringueiro, madeireiro? O Hino Nacional metonimiza “o” sujeito brasileiro quando cantado em português? O Hino Nacional metonimiza “o” sujeito brasileiro, enquanto indígena, quando cantado em tikuna? O Hino Nacional metonimiza o sujeito indígena, enquanto brasileiro, quando cantado em sua língua?

A reprodução ou a execução do hino em uma solenidade é um ritual que se atualiza sem singularidades, mas que por si promove um enlace social – não de todos, mas de muitos. A língua portuguesa – enquanto língua imposta pelo colonizador (cf. Mariani, 2004, ao recuperar o Édito de Pombal), mas também língua trabalhada por outras línguas e sujeitos em confronto; língua nomeada como portuguesa, mas não sem conflito em tal nomeação, como sabemos historicamente – se põe como a evidência, de tal modo que a língua tikuna, quando ouvida, produz outros enlaces. Para os presentes, o valor do lugar muda. Com a exibição na TV, o efeito de desorientação, de *dépaysement*, é inevitável. É uma tradução? Se é uma tradução, que nível de intervenção é permitido? Os acordes são reconhecíveis, mas *o brado retumbante de um povo heroico* é o mesmo? *O povo heroico* é o mesmo? Quem está dentro e quem está fora? Deixamos tudo enquanto questão porque nos parece que a surpresa não se fecha, levando-nos concomitantemente 1. a um efeito de acontecimento linguístico que incide sobre a descolonização linguística que trouxemos de Orlandi, dado que se materializam os acordes de um símbolo de identificação nacional tais e quais, e 2. a um efeito de acontecimento linguístico decolonial, visto que a própria ilusão de unidade nacional, que, apoiada na ilusão de homogeneidade linguística, trabalhada por uma língua nacional, se despedaça com a encenação do hino em uma língua absolutamente opaca para a forma sujeito brasileiro.

Em Leandro Diniz (2020, p. 200-201), aborda-se como, em outros governos do Partido dos Trabalhadores, foi engendrada uma política linguística externa que resvala numa descolonização linguística enquanto colonização às avessas:

[...] os movimentos de gramatização e institucionalização brasileiras do Português como Língua Adicional (PLA) – em que a política linguística aqui analisada tem um papel fulcral – participam não apenas de um movimento de descolo-

nização linguística, *mas inclusive de uma “colonização linguística às avessas” [...]. O português brasileiro se “reinventa”, assim, em seu processo de internacionalização, não correspondendo, discursivamente, à língua do Estado brasileiro e seus aparelhos ideológicos.*

Essa espécie de descolonização linguística, enquanto política linguística externa, não é a mesma promovida na execução do Hino Nacional em tikuna. Se, por um lado, com a divulgação do português brasileiro no exterior, preserva-se uma atitude de efetiva autonomização da ex-colônia Brasil em relação à ex-metrópole Portugal; por outro lado, trata-se de uma política *externa*. A língua ensinada nas escolas brasileiras segue sendo designada *portuguesa*. A língua oficial do Brasil, constitucionalmente, segue sendo chamada *portuguesa*. O hino deve ser tocado em *português*. Um hino nacional em língua indígena recupera uma rede de afeto outra, fornecendo subsídios que possibilitem minimamente, enfim, a identificação de sujeitos indígenas com o Estado:

A imagem de Omama a cuida de nós. Mas ele não era um xamã. Foi ele, porém, que criou os xapiri pë e fez de seu filho o primeiro xamã. Guardamos em nós suas palavras, desde sempre. Foi ele também que nos fez vir à existência e é por isso que nos esforçamos para seguir seu caminho. [...] Não queremos perder suas palavras que os antigos mantiveram até nós. Nós as preservamos por toda parte na nossa floresta. § Elas são as únicas realmente claras para nós. Não compreendemos as dos brancos. São outra gente, suas palavras nos parecem estranhas e inquietantes. Quando nossa boca tenta pronunciá-las, nosso pensamento se perde procurando entendê-las (Kopenawa, 2023, p. 117-118).

O sentimento quanto à língua que se fala e se ouve, a relação das posições-sujeito quanto à língua do colonizador deve ser considerada enquanto ideia linguística espontânea. Evocamos, portanto, o xamã, para (re)afirmar que, independentemente dos motivos que tenham levado o terceiro governo de Luís Inácio Lula da Silva a executar o Hino Nacional em língua tikuna numa cerimônia de posse ministerial, a equivocidade linguística da sessão se efetiva também enquanto decolonialidade.

E POR FALAR EM UMA DESCOLONIZAÇÃO DECOLONIAL

No breve painel que trouxemos dos estudos decoloniais, alguns pontos foram sublinhados: a necessidade de descolonizar conhecimento com a conseqüente aposta na pluralidade epistêmica, o que não se dá sem uma reflexão sobre a interseccionalidade da opressão, sem reparações históricas e sem uma real aplicação ética na vida cotidiana. Decorrentes desses pontos centrais, queremos voltar a pensar a questão da descolonização linguística na relação com a gramatização – e com seus instrumentos linguísticos. Nesse sentido, cabe ressaltar alguns dos pontos entre os modos como se deram a história epistêmica dessas duas formas de pensar o que concerne à colonização linguística. Noutras palavras, pretendemos lançar luz sobre alguns aspectos com vistas a dar continuidade a nossas inquietações.

De imediato, gostaríamos de destacar a questão da nação na sua relação circunscrita a uma língua, ou à língua nacional. Se, por um lado, acerca da descolonização linguística (Orlandi, 2009), podemos dizer que se tratava de um

projeto inscrito em uma classe social letrada, isto é, um projeto elitista que visa fomentar um projeto nacional de identidade e de língua até como forma de fazer face ao colonizador – não se pode deixar de notar que a descolonização linguística, tal como propõe Orlandi, é um processo do século XIX, marcado pela Independência do Brasil, com todas as suas contradições; por outro lado, a decolonialidade é um projeto diaspórico, um projeto antinação – inscrito em outro momento histórico-político (século XX) e não circunscrito a um certo espaço delimitado territorial e politicamente –, que busca encontrar na diáspora elementos culturais e linguísticos para as identidades.

Um segundo aspecto a ressaltar diz respeito ao papel dos instrumentos linguísticos para as duas correntes de pensamento. Enquanto a descolonização linguística se apoia na autoria brasileira de gramáticas e dicionários para atestar uma tomada da língua pelos seus falantes, valorizando a posição autor-sujeito-brasileiro no dizer e legitimar uma língua nacional, a decolonialidade se propõe à profanação dos instrumentos linguísticos, cuja autoridade ela transgride e deslegitima. Aqui entram em cena algumas questões a serem pensadas: instrumentos linguísticos têm atuado historicamente e ideologicamente não por sua presença material, mas por um imaginário que se projeta como língua a saber. Como transgredir, desfazer ou deslegitimar tal força que se impõe pelo imaginário de língua? Como descolonizar sem colonizar? – indaga Orlandi (2023). Posto de outra forma, como descolonizar se a colonização se deu também a partir de instrumentos linguísticos formados e marcados por uma formação ideológica europeia? Devemos manter em mente que mesmo instrumentos linguísticos inscritos na práxis colonizadora estão sob o escrutínio da política e da ética e devem ser empregados e abordados de forma crítica.

A terceira questão que queremos levantar tange à oposição multilinguismo e monolinguismo, que se refere a uma prática ativa de apagamento e silenciamento de línguas e culturas outras e de exclusão fora de um limite imaginado de nação. Apagamentos e silenciamentos são grandes produtores e legitimadores de relações coloniais, na medida em que omitem a diversidade e aludem à universalidade da existência. Como escreve Rufino (2019, p. 16), “O não esquecimento é substancial para a invenção de novos seres, livres e combatentes de qualquer espreitamento do poder colonial”. Se podemos dizer que a descolonização linguística foi o processo brasileiro de diferenciação como forma de configuração de uma nação, isto é, na trilha que legitimava um espaço territorial como nação, devemos dizer também que essa diferenciação pressupunha uma unidade linguística que implicou tanto apagamento quanto linguicídio de línguas ameríndias e de matriz africana. Ao rever a literatura sobre decolonialidade, fica claro como as demandas decoloniais partem de línguas menores, que não gozam do estatuto de língua oficial, que são frequentemente esquecidas. Demanda que advém de outros espaços de enunciação, isto é, daqueles que não tiveram visibilidade, daqueles cujas vozes e línguas foram caladas, ou mesmo decepadas, afinal de contas, “Línguas selvagens não podem ser domadas, elas podem apenas ser decepadas”, como explica Anzaldúa (2009, p. 306).

A partir do exposto, podemos sugerir que descolonização linguística e decolonialidade são noções distintas advindas de diferentes epistemologias. Contudo, nos perguntamos até que ponto decolonialidade não é uma noção importante para pensarmos processos de descolonização linguística ao abraçar um identitário linguístico brasileiro mestiço, multilíngue e anticolonial. A despeito de muito

ficar por dizer, refletir e explorar, julgamos que nossa questão está, de certa forma, respondida.

PORQUE AS PERGUNTAS NÃO TERMINAM...

Voltamos uma vez mais à cena que trouxemos e que indicamos como acontecimento linguístico. Ela não se descola de outras... trazemos mais um acontecimento com impacto em um instrumento jurídico do Estado. Trazemos, para este fim, recortes de uma crônica semanal por José Ribamar Bessa Freira, em sua plataforma na internet chamada Taquiprati. Eis o *link* para sua leitura: <https://www.taquiprati.com.br/cronica/1689-a-patria-grande-as-patriazinhas-e-suas-linguas>.

A crônica, de abril de 2023, intitulada *A pátria grande, as patriazinhas e suas línguas*, se abre com foto com legenda em língua indígena.



Penker inintimsamka mash aintsti ankan, matekrin nuya nii penkerin takakui nii akiniamunmaya tu ausamti aratukmau atinuitji mai matekrak.

E segue:

O que isso significa? Que língua é essa? Grego antigo? Em alguns meses, os brasileiros poderão ler texto semelhante, misterioso e ininteligível para os cidadãos da Pátria Grande, mas perfeitamente compreensível para aqueles que habitam algumas das patriazinhas existentes dentro de nosso país. Isso graças à decisão de Raminah Kanamari, que decidiu mandar traduzir a Constituição Brasileira de 1988 ao Nheengatu – a Língua Geral Amazônica, filiada ao tronco tupi.

Raminah tem poder para isso. Esse é o nome com o qual o povo Kanamari batizou a ministra Rosa Weber, presidenta do Supremo Tribunal Federal (STF) e do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), durante sua visita, no final de março, às aldeias indígenas do Alto Solimões e do Vale do Javari.

Os Kanamari ficaram conhecidos na Pátria Grande por causa do canto do indigenista Bruno Pereira, assassinado no ano passado, que viralizou dentro e fora do país e fez chorar araras, tartarugas e até as árvores da floresta. Ele plantou

sementes que começam a germinar. Morreu para nos salvar – dizem os Kanamari. Ali, onde estiver, Bruno estará celebrando:

– Wahanararai wahanararai, marinawah kinadik marinawah kinadik; tabarinih hidya hidyanih, hidja hidjanih.

Como sugere sabiamente Anzaldúa (2009, p. 308), “Para alguns de nós, a língua é uma terra natal mais próxima [...]”. Contudo, nesses dois episódios que narramos, vemos, por meio dos instrumentos linguísticos e símbolos nacionais sendo lançados ao equívoco, o efeito de a pátria se tornar lar para línguas outras, um acontecimento linguístico decolonial em que vozes de povos ameríndios começam a adentrar espaços interditados, como o do Hino Nacional ou da Constituição, produzindo afetos transformadores. Os acontecimentos linguísticos decoloniais driblam o silenciamento para “credibilizar gramáticas produzidas por outras presenças e enunciadas por outros movimentos” (Rufino, 2019, p. 15), imergindo o interesse pela linguagem num desejo ardente de transgredir os limites epistêmicos e linguísticos erigidos pela empresa colonial.

DE(S)COLONIZATION AND DECOLONIALITY: CONSIDERATIONS OVER LANGUAGES IN BRAZILIAN SPACE

Abstract: In this article, we aim to cross-check two epistemological fields – the discursive-driven History of Linguistic Ideas and the colonial studies – in order to advance over a reflection about linguistic de(s)colonization (Orlandi, 2009) and decoloniality (Quijano; Ennis, 2000), from what we hypothesize as being a linguistic decolonial happening: a linguistic gesture that converts itself into a poetical and ethical outcry in the political arena.

Keywords: Linguistic de(s)colonization. Decoloniality. Decolonial linguistic happening. History of Linguistic Ideas. Decolonial Studies.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos do Estado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- ANZALDÚA, G. Como domar uma língua selvagem. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa*, Niterói, n. 39, p. 305-318, 2009. Tradução Joana Plaza Pinto, Karla Cristina dos Santos e Revisão da tradução Viviana Veras.
- ANZALDÚA, G. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. 4. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.
- AUROUX, S. *A revolução tecnológica da gramatização*. Tradução Eni Puccinelli Orlandi. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.
- CANETTI, E. *Voices de Marrakech*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- DINIZ, L. R. A. *Para além das fronteiras: a política linguística brasileira de promoção internacional do português*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.
- FANNON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Sebastião Nascimento e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020 [1952].

- GLOZMAN, M. *Discurso outro, silêncio e atos de dizer: lendo as tramas feministas a partir da proposta teórica de Jacqueline Authier-Revuz* [palestra]. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2020.
- GONZALEZ, L. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. In: GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a [1979].
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b [1979].
- HALBERSTAM, J. *The queer art of failure*. Durham: Duke University Press, 2011.
- HOOKS, b. Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. *Revista Estudos Feministas*, v. 16, n. 3, p. 857-864, dez. 2008. Tradução Joana Plaza Pinto. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-026x2008000300007>. Acesso em: 8 ago. 2023.
- HOOKS, b. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. 2. ed. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.
- HOOKS, b. *Escrever além da raça: teoria e prática*. Tradução Jesse Oliveira. São Paulo: Elefante, 2022.
- KAPOVIĆ, M. Bosnian/Croatian/Montenegrin/Serbian: notes on contact and conflict. In: MUHR, R.; CASTELLS, J. A. M.; RUETER, J. (eds.). *European pluricentric languages in contact and conflict*. Berlim: Peter Lang, 2020.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KOPENAWA, D. A voz dos espíritos. In: ALBERT, B.; KOPENAWA, D. *O espírito da floresta*. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- MARIANI, B. *Colonização linguística*. Campinas: Pontes, 2004.
- MIGNOLO, W. D. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- NASCIMENTO, M. B. A mulher negra no mercado de trabalho. In: RATTI, A. (org.). *Eu sou Atlântica*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2016 [1976]. p. 102-106.
- ORLANDI, E. P. *Língua e conhecimento linguístico: para uma história das ideias no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2002.
- ORLANDI, E. P. Processo de descolonização linguística e lusofonia. In: ORLANDI, E. P. (org.). *Língua brasileira e outras histórias*. Campinas: RG Editores, 2009.
- ORLANDI, E. Reflexões sobre escrita, educação bilíngue e sociedade. In: FRAGOSO, É.; CAMARGOS, Q.; FACUNDES, S. (org.). *Conhecimento, ensino e política de línguas na Amazônia*. Campinas: Pontes, 2023.
- PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso*. Tradução Eni Pulcinelli. Campinas: Unicamp, 1988.
- PÊCHEUX, M. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Tradução Eni Pulcinelli. Campinas: Pontes, 1990.
- PONSO, L. C. Situação minoritária, população minorizada, língua menor: uma reflexão sobre a valoração do estatuto das línguas na situação de contato linguístico. *Gragoatá*, Niterói, v. 22, n. 42, p. 184-207, jan./abr. 2017. DOI 10.22409/gragoata.v22i42.33468

- QUIJANO, A.; ENNIS, M. Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South*, v. 1, n. 3, p. 533-580, 2000. Project Muse: muse.jhu.edu/article/23906.
- RUFINO, L. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- SAID, E. W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- SANDOVAL, C. *Methodology of the oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- SANTOS, M. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: Edusp, 2014 [1979].
- WYNTER, S. No humans involved: an open letter to my colleagues. *Forum N.H.I.: Knowledge for the 21st Century*, Stanford Institute, v. 1, n. 1, Fall. 1994.