

O PENSAMENTO NÓSTRICO AÑNU: DESCOLONIZAR PELO CORPO-SOM

Añnu's nóstrico thought: decolonizing through body-sound

Marjana Vedovatto¹
Jamille da Silva Lima-Payayá²
Eduardo Marandola Jr.³

RESUMO: No enfrentamento da colonialidade, os povos da Abya Yala têm oferecido caminhos para os diálogos interculturais no âmbito de um pensamento aterrado, comunitário e ético. O pensador Añnu José Ángel Quintero Weir é uma das vozes que reverbera a memória e a vivência ancestral dos povos deste continente, nos convocando para o pensamento nóstrico. Este delinea um “nós” como horizontalidade geo-gráfica que se funda nas línguas dos povos do lago de Maracaibo. O pensamento do autor, que é uma forma de projeção da ancestralidade de seu povo, parte de uma redescoberta (como escavação) das suas línguas originárias, promovendo assim a descolonização do pensamento pela descolonização da língua, entendida como corpo-som. Os aprendizados colhidos desta escavação e vivência voltam-se para a importância do lugar (*Eirare*), do fazer comunitário e para o horizonte ético de um sentipensar territorialmente significado.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidade; Lugar de ver; Descolonização da Língua; Sentipensar; Oralitura.

ABSTRACT: In confronting coloniality, the peoples of Abya Yala have offered paths for intercultural dialogues in the context of grounded, communitarian and ethical thinking. The Añnu thinker José Ángel Quintero Weir is one of the voices that reverberates the memory and ancestral experience of the peoples of this continent, calling us to nóstrico (Inner-us) thinking. He outlines a “we” as a geo-graphic horizontality based on the languages of the peoples of Lake Maracaibo. The author's thought, which is a form of projection of the ancestry of his people, starts from a rediscovery (as excavation) of their original languages, thus promoting the decolonization of thought through the decolonization of language, understood as body-sound. The lessons learned from this excavation and experience focus on the importance of place (*Eirare*), community making and the ethical horizon of a territorially sentipensar (thought-sense) meaningful way of thinking.

KEYWORDS: Community; Place from see; Language Decolonizing; Sentipensar; Oralitura.

¹ Geógrafa, Mestra em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Professora da Escola Municipal Domingos Soares de Oliveira, Praia Grande (SP). vedovatto.marjana@gmail.com.

² Professora do Departamento de Ciências Humanas (Campus IV) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). jaslma@uneb.br.

³ Professor da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). eduardo.marandola@fca.unicamp.br.

1. “O IDIOMA É A ALMA DE UM POVO”

O título desta seção é a primeira frase do livro “Abya Yala: genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários nas Américas”, no qual Marcel Grondin e Moema Viezzer (2021) buscam documentar e problematizar a extensão do genocídio dos povos originários do continente ao longo do processo de colonização. Processo este que não findou, pois persiste de diferentes formas, com os colonizadores lançando mão de variadas estratégias para promover o que é considerado o maior genocídio registrado na história. O extermínio da língua, sua interdição e/ou proibição e processo de apagamento é uma das poderosas estratégias de controle pois promove a cisão corpo/alma, violentando formas de vida, de existência, cosmovisões e culturas.

Kaká Werá Jecupé lembra da raça vermelha, ancestral da história indígena das terras que se tornaram o Brasil, como os **Ayvu Rapyta**, que poderia “ser traduzido como ‘fundamentos do ser’, ou ‘fundamentos da palavra habitada’, pois o termo **ayvu** significa ‘alma’, ‘ser’, ‘som habitado’, ‘palavra habitada’” (JECUPÉ, 2020, p. 25, destaques no original). Ser e palavra habitada estão, nos diferentes pensamentos indígenas, por vezes aproximados, referindo-se à alma como expressão de uma linguagem que é viva, que permite a enunciação e a própria existência – bem distante das perspectivas humanistas que se espalharam a partir do pensamento logocêntrico europeu. **Palavra habitada é o corpo-som do ser.**

Embora a maioria das mais de sete mil línguas atualmente faladas no mundo seja dos povos originários (como é o caso do Brasil, no qual há mais de duas centenas de línguas), outras milhares foram extintas no processo criminoso de genocídio infligido aos seus falantes. O apagamento da língua é uma forma de controle e de colonização poderoso, pois busca alterar a base da relação de um povo com o mundo: sua linguagem.

Há um amplo debate em torno da centralidade da língua e da importância, para a colonização, de seu controle, motivo pelo qual a imposição da língua tornou-se uma estratégia de imposição cultural, de valores e de visão de mundo. Até a produção literária realizada na língua dos colonizadores tornou-se objeto de frequentes debates, como as célebres discussões na literatura africana dos anos 1960, por exemplo (MATA, 2019). No âmbito da literatura indígena, este é um debate bastante presente também, como aponta Graça Graúna (2013), referindo-se aos questionamentos e contínuo processo de secundarização da produção literária indígena a partir de parâmetros, no caso do Brasil, da norma culta e da tradição fundada na língua portuguesa. Tal

debate, colonial que é, coloca em questão a existência ou não de uma literatura indígena, seja pela forma (os parâmetros da literatura moderna), seja pelo próprio uso da língua portuguesa para a expressão de povos que, no processo de colonização, foram arrancados de suas línguas originárias. Negar a legitimidade de tal literatura é, portanto, mais uma forma de colonialidade e altericídio (FERDINAND, 2022).

A língua como objeto de disputa aparece também na própria nomeação da Abya Yala, cujo nome também foi objeto de colonização. A maneira de denominar estas terras se relaciona com as línguas e o processo de invenção imaginário que passa não apenas pela toponímia, mas propriamente pela língua e pela linguagem (O’GORMAN, 1977). A América que emerge do processo colonial, argumenta Severo (2016), passa pela colonização da língua, atravessado pelo paradigma moderno que é, seguindo as análises de Mignolo (2005), moderno-colonizador.

Em vista disso, uma das muitas formas de enfrentamento da colonialidade persistente tem sido o retorno às línguas originárias. Não se trata, no entanto, de um mero retorno a um ponto do passado, mas a uma retomada que implica, em muitos casos, a recriação da língua. Processo árduo que envolve recorrer à memória corpórea, às histórias dos mais velhos, à pesquisa em um contexto de longos períodos de interdição da possibilidade de falar/habitar a língua. No caso do Brasil, muitos povos foram tão cruelmente atacados que o reflorescimento da língua implica uma escavação na própria corporeidade, fraturando o português brasileiro que se tornou a forma principal de comunicação. No entanto, mesmo nestes casos, é notório a maneira como as línguas originárias se tornaram também parte deste português aqui falado, o que é igualmente uma forma de resgate e recriação. O movimento não é, portanto, apenas o de retorno ao passado, mas o de ativação de memórias e recriação em uma ampla rede de relações com os diferentes parentes, buscando expressar, para cada povo, sua maneira própria de ser-e-estar-no-mundo, que têm como meio a própria língua.

A oralitura tem sido um caminho neste sentido, compartilhado por diferentes povos da Abya Yala, como maneira de produção e compartilhamento de conhecimento que brota da experiência ancestral, da convivência comunitária, da experiência prática e da oralidade, como uma criação textual que não é uma conversão aos valores ou padrões da literatura ocidental. Este movimento reivindica a oralidade como força literária, demandando outros marcos para sua compreensão – em seus próprios termos, ou seja, sua geografia, história e cultura (BARRAGÁN, 2016). Embora haja movimentos importantes de autores que buscam construí-la em sua língua

originária, há dois bons motivos para que haja oralituras nas línguas dos colonizadores: os apagamentos e extermínio de línguas originárias, de um lado, e a intencionalidade política e cultural de comunicar-se e difundir a perspectiva indígena para além de seus próprios contextos. Hugo Jamioy Juagibioy, do povo Kamëntsa (atual Colômbia), por exemplo, escreve em sua língua originária e em espanhol, promovendo pontes entre os idiomas, o que implica diálogos interculturais (JAMIOY JUAGIBIOY, 2010). De outro lado, autores indígenas que publicam utilizando-se das línguas coloniais promovem subversões e rasuras, expressando uma literatura que se propõe como continuidade e reverberação do aterramento próprio do qual emerge o pensamento, com palavras e com a corporeidade indígena, promovendo transformações na própria língua.

Neste sentido, com suas cosmologias e sentidos de existência, desde seus territórios na Abya Ayala, os povos indígenas têm contribuído profundamente na difusão de um pensamento aterrado. Ressonante de longas tradições, o pensamento indígena é narrado pelos contadores de histórias, hodiernos e contemporâneos, vivido no dia a dia em suas práticas, estruturado e traduzido por seus intelectuais. Esse pensamento que emana dos povos e seus territórios, tem provocado intenso deslocamento no pensamento eurocentrado reproduzido desde as Universidades até as relações do cotidiano.

Nesse contexto, diversos intelectuais indígenas têm se dedicado a comunicar a existência de seu povo e o conhecimento que dele emana, na contramão de um sistema que representa uma constante ameaça à existência de todos. Dentre as referências que contemplam esse importante papel, nos debruçamos neste texto na obra de oralitura do Añnu José Ángel Quintero Weir e seu povo. Contando e recontando histórias, Quintero compartilha conosco as memórias dos Añnu e seus parentes: Wayuu e Barí, todos habitantes milenares da “grande bacia do Karoorare, que os brancos chamam de Lago Maracaibo” (QUINTERO, 2022, p. 4) na hoje chamada Venezuela. Esse exímio intelectual, aprofundando-se nos estudos na área de linguística, conjura memórias e histórias, falas e acontecimentos contemporâneos sob sua percepção alicerçada nos ensinamentos de seus ancestrais, compondo uma obra de oralitura que fratura a língua colonial.

Este artigo é um convite ao diálogo com o pensamento nóstrico, como potência que nos move em direção ao encontro e a um fazer comunitário, no qual descolonizar implica a escavação e uma espécie de recriação linguístico-territorial.

2. TERRITÓRIO E LÍNGUA: ONTOGÊNESE DO “LUGAR DE VER”

Quintero tem sido um importante representante do pensamento indígena, buscando a interdisciplinaridade e a integração entre os povos para além das fronteiras modernas que dividem os territórios em Estados-nações. Conhecedor e estudioso apurado de sua cultura, Quintero traz a perspectiva do mundo Añnu relacionando-a com os acontecimentos sociais, políticos e econômicos contemporâneos que afetam o mundo indígena e o planeta como um todo. Suas discussões encontram ressonância nas ideias de pesquisadores do chamado pensamento ambiental latino-americano, como Enrique Leff e Carlos Walter Porto-Gonçalves, compondo parte imprescindível do movimento de enfrentamento à colonialidade no continente.

Nascido no Estado de Zulia, licenciou-se em Letras Hispânicas pela Universidad del Zulia, realizando seus estudos de pós-graduação na Universidad Autónoma de México, onde aprofundou suas pesquisas acerca da relação dos Añnu com o lago de Maracaibo, atravessada pela língua, pela literatura e pela água, como forma de resistência e visão de mundo. Fez sua carreira universitária na Universidad del Zulia, sendo convidado em diferentes universidades do Brasil e do mundo. Tem mais de três dezenas de livros publicados, destacando-se suas obras mais recentes, as quais buscam construir uma articulação de sua trajetória intelectual e de aprendizados ao longo da vida: “El Libro de los Añnu. Unidad de Estudios Indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo” (QUINTERO, 2017), e “Hacer comunidad: Notas sobre territorio y territorialidad desde el sentipensar indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo – Venezuela” (QUINTERO, 2020), traduzido para o português antes mesmo da publicação em espanhol (QUINTERO, 2019).

O destaque para tais obras é o esforço do autor, de uma maneira marcadamente interdisciplinar e profundamente aterrada na ancestralidade da Abya Yala, de articular os sentidos territoriais da perspectiva Añnu: o “pensamento nóstrico” e a alteridade – por meio de um sentipensar guiado por um “*Eirare*”, lugar de ver (princípio ontológico/político) que se constitui por meio do “compartilhar” e do “fazer” comunitário. Com isso, o autor tem se dedicado a decodificar o “processo de configuração da memória coletiva” (QUINTERO, 2019, p. 48) por meio das palavras de sua comunidade, lançando-nos alternativas de enfrentamento à colonialidade por meio da língua, ou seja, do corpo-som que é geo-gráfico.

No pensamento Añnu, compartilhado por Quintero, a Terra tem a centralidade como sustentadora da energia vital que é transmitida pelo universo para todas as “comunidades dos seres presentes no mundo” (QUINTERO, 2022, p. 10), pois é de onde tudo emerge e faz parte.

Isso significa que estamos todos dentro do universo e somos sustentados vitalmente pela energia da Terra que ela faz brotar do centro magnetizado de seu coração, e irradia em sua rotação constante como um rizoma permanente que flui e brota por todos os poros da sua pele, propiciando assim as mudanças que possibilitam a reprodução da vida de todos (QUINTERO, 2022, p.10).

Esse princípio é o que define o lugar de estar e o fazer no mundo, pois cada lugar na Terra emana seu “Ariiyuu (energia vital)” e alimenta os seres que dela fazem parte. A partir disso, se define o “**lugar de ver, sentir e viver** o mundo”, denominado na língua Añnu como “*Eirare*” (QUINTERO, 2022, p. 10-11, destaques no original). Segundo o autor, *Eirare* pode ser entendido como o princípio ontológico/político constituído por outros dois princípios: *Ookoto* (cortar/compartilhar) e *Eiña* (fazer). Nessa perspectiva, o lugar é primordial na construção territorial do grupo, o que revela sua ligação direta com a terra de onde emergem e vivem. Juntamente ao lugar também é incluído o “instante/lugar da criação social do **princípio do imaginário coletivo**” (QUINTERO, 2022, p. 36-37, destaques no original). É a partir desse instante/lugar que se inicia o processo de territorialização e tudo o que dele se desdobra, originando uma territorialidade resultante das relações comunidade-território e que gera uma identificação do em-grupo.

O processo de produção do território e de uma territorialidade é constituído pela cultura e uma infinidade de detalhes que aparecem na organização sociopolítica, no desenvolvimento das técnicas e “por meio de discursos narrativos simbolicamente estruturados que, posteriormente, configuram-se como a **oralitura da sua memória**” (QUINTERO, 2019, p. 37, destaques no original). A noção de pertencimento marca o primeiro instante-lugar no processo de territorialização, que se dá a partir do **lugar de ver, viver, fazer, entender e explicar** o mundo: *Eirare*.

Quintero (2017) nos remete ao processo de ontogênese associado a um território que está para além da ideia de uma posse material: trata-se propriamente da possibilidade de ancoragem de seu *Eirare*, ou seja, uma posicionalidade a partir da qual se vive, concebe e se relaciona com o mundo. Lugar de ver implica, poderíamos dizer, uma topologia relacional que situa o povo no

mundo, em sua comunicabilidade, reconhecimento e relação com os entes (humanos e não-humanos). Para o autor, essa ação territorializadora não é pontual ou de circunscrição (definição de limites), mas abrangente e sistemática, implicando uma relação com a totalidade do espaço e da comunidade, a partir do próprio *Eirare*.

Essa ação territorializadora é, para Quintero (2017), a constituição da própria geo-grafia (aqui o autor remete a Porto-Gonçalves, 2001), como a inscrição da vida, como ação simbólica e política. A maneira de comunicar esta geo-grafia e o próprio lugar de ver é a língua, que assume a tarefa de nomear, como um cartografar, como exercício de territorialidade. A língua, neste contexto, expressa um **sentipensar**: uma perspectiva de mundo que é indissociável da territorialidade que sustenta e dá origem ao povo, e por isso não é um registro estrito, mas corpóreo e ancestral, constituído coletivamente.

Neste sentido, Quintero (2017) aborda o sentipensar Añnu, que implica assumir a situacionalidade do pensamento e seu caráter aterrado. Isso, no entanto, não implica um atomismo ou um fechamento, dado que o movimento de assumir o lugar de ver não circunscreve um horizonte de verdade, mas a topologia relacional de sua ontologia política – em relação. Isso significa que o nós do pensamento nóstrico não é um movimento de ensimesmamento, mas de abertura para relação com o Outro: abarcamento.

Isso se mostra na concepção dos povos que vivem em torno do Lago de um mundo enquanto organismo vivo, “cuja vivacidade ou vitalidade se expressa mediante **fazer**es que sempre são correspondentes a cada lugar durante ciclos de tempo inseparáveis do **fazer** dos lugares” (QUINTERO, 2019, p. 38, destaques no original). Com isso, pode-se dizer que “a diversidade de comunidades presentes no mundo, é diretamente proporcional à diversidade espaço/temporal dos lugares” (QUINTERO, 2019, p. 38). Tal diversidade é fundante para a articulação do fazer com o Outro. A comunidade não é algo pronto, essencializado ou simplesmente herdado: é movimento de vida, pautado no cortar/compartilhar.

Esse exercício do fazer, apresentado por Quintero, é chamado de “*Eiña*” na língua Añnu, e varia de acordo com o contexto do instante/lugar criado pela Terra. Dessa maneira, nada que existe no mundo pode se considerar isolado, “pois sempre faz parte de um grupo de sujeitos que compartilham um **fazer** que, por sua vez, compartilham igualmente com todas as outras comunidades de sujeitos diferentes, presentes nesse determinado lugar/tempo” (QUINTERO, 2022, p. 12, destaques no original). O fazer orientado por um horizonte ético é o que sustenta a

ideia de grupo que o compartilha. As bases desse fazer encontram-se no presente, olhando o passado e pensando no futuro. O fazer já realizado no passado forma “parte de uma **experiência/saber** que a comunidade registra como parte do processo de configuração da memória coletiva” (QUINTERO, 2019, p. 48, destaques no original).

O fazer é parte fundamental dentro de todo entendimento de mundo Añnu, diretamente ligado ao horizonte ético do grupo que orienta o *Eiña* (fazer). Já o horizonte é construído e fomentado constantemente de acordo com a manifestação da territorialidade ético (QUINTERO, 2022). O autor se refere à territorialidade como “cosmo-experiência”, e o seu exercício como fomentador do horizonte ético do grupo. Nesse pensamento integrado, a territorialidade não está ligada apenas ao território, mas ao cosmos e às experiências que provêm dessa relação “cosmos-comunidade”, o que inclui o compartilhar com outros grupos (humanos e não-humanos), em um mundo onde tudo vive. A cosmo-experiência Añnu, por sua vez, é definida a partir de dois princípios:

Wakumaipa, que significa: **Nosso caminhar como anda a Terra**, o que nos obriga a entender que nosso fazer como *Eiña* nos impõe agir permanentemente com responsabilidade, ou seja, *Asokutariñũ We*. o que significa que **somos responsáveis** por tudo o que **fazemos** ou deixamos de **fazer**, do que dizemos e o que silenciemos, porque devemos ser responsáveis por nossa casa, pela comunidade, pela casa de outras comunidades e pelo mundo como a casa de todos (QUINTERO, 2022, p. 15, destaques no original).

Assim, o fazer é um agir com responsabilidade pelo outro considerando a relação de complementaridade com o mundo e seus grupos de seres, visíveis e invisíveis. A territorialidade se compõe nessa cosmovivência, representando e expressando o horizonte ético, que por sua vez, alenta *Eiña* como o fazer Añnu.

3. NÓS: PENSAMENTO NÓSTRICO E ALTERIDADE

O agir com responsabilidade, de que trata Quintero, se refere ao cuidado com a estabilidade do mundo, pois entende-se que existe uma complementaridade entre os lugares/tempos. Ou seja, se há uma complementaridade é porque existe uma diversidade em que cada povo se torna participante ativo da construção desses territórios a partir do processo de nomeação de lugares/tempos de acordo com as relações e com os fazeres que ali se estabelecem. Esse processo

de nomeação dá origem ao que Quintero chama de memória toponímica. A memória toponímica é tão fundamental na constituição territorial de um povo, que é a partir dela que se torna possível mapear os percursos que levam aos lugares onde se estabelecem os limites territoriais com outros povos. Cada lugar é então entendido como “expressão do tempo **da sua complementaridade com os outros** no lugar” (QUINTERO, 2019, p. 40, destaques no original). Considera-se, então, que “cada lugar é capaz de gerar a complementariedade entre todas as comunidades (animais, plantas e seres humanos)” (QUINTERO, 2019, p. 40).

Esta perspectiva aponta para uma alteridade geográfica, na qual uma topologia relacional entre territorialidades e comunidades se realiza pelo potencial articulador e comunicativo dos lugares. Porém a complementaridade só ocorre de fato quando há um “cortar e compartilhar” realizado por todas as partes. Esse princípio é apresentado como um “primeiro ensinamento fundamental que a Terra dá”, narrado pela história que conta que depois de uma grande batalha entre as duas grandes forças do universo, “a Grande Clareza e a Grande Escuridão”, perceberam que não havia como uma se impor sobre a outra, então se uniram em complementaridade, cada uma cortando um pedaço seu e compartilhando com a outra. “Chegaram a esse acordo e juntos criaram a palavra -*Ookoto*-, que é **cortar/compartilhar** para a vida” (QUINTERO, 2022, p. 8, destaques no original). Posteriormente ao surgimento de *Ookoto*, o “segundo ato transcendental da Terra” foi criar o tempo (QUINTERO, 2022, p. 13). A junção de *Ookoto* e do tempo dá origem à conformação dos diferentes lugares/tempos e esses, por sua vez, constituem “espaços fundamentais para o **corte-compartilhamento** de todas as comunidades (humanas e não humanas) que em tais lugares/tempos encontram condições ideais para a produção e reprodução da vida para cada um deles” (QUINTERO, 2022, p. 13-14, destaques no original).

O cortar/compartilhar evidencia o sentido existencial de comunidade terrestre, onde há a complementaridade e reciprocidade que ocorrem e dão origem aos lugares de encontro entre as diferentes comunidades de seres vivos, visíveis e invisíveis. Assim como a Terra, no seu constante movimento de girar no espaço, compartilha com aqueles que dela emergem, a sua *Ariiyuu* (energia vital), também é da responsabilidade de cada ser cortar e compartilhar a partir do seu fazer. Assim, o fazer Añnu deve sempre ser orientado pelo caminhar com a Terra, o qual os Wayuu se referem como “o **fazer complementar do caminhar do mundo**” (QUINTERO, 2019, p. 53, destaques no original). Neste sentido, de acordo com Quintero, para os Wayuu, a expressão *Wakuaipa* é o que define o horizonte ético do seu fazer no mundo, sendo que

[...] o termo *-aku-* alude a um **caminhar**, enquanto que o significado de **-(a)ipa-** está vinculado ao **solo de terra** e, como sabemos pela via dos *añuu*, parentes linguísticos *arawakos* dos *wayuu*, *W-* como expressão do pronome da primeira pessoa do plural, podemos entender que se trata de uma ação executada por **Nós** ou, efetivamente *nóstrica* em tanto que é exercida e partilhada por todos os sujeitos membros do povo *wayuu* (QUINTERO, 2019, p. 53, destaques no original).

O caminhar comunitário orientado pelo *Wakuaipa* como horizonte ético é condição necessária para que alguém seja reconhecido como *Wayuu*. Isso quer dizer que o seu caminhar deve revelar que nele há um coração, ou seja, “na sua práxis o sujeito faz presente o espírito da comunidade como *Wakuaipa*” (QUINTERO, 2019, p. 54). Ao contrário, quando a pessoa não cumpre com essa exigência ética é considerado um *Ma’insü* (de mau coração). Na perspectiva *Añnu*, entende-se que o *Ma’insü* não segue o caminhar do mundo, mas sim age em sentido contrário a ele e com isso perde o caminho de *Wakuaipa* *Wayuu*, podendo ser comparado a um *Alijuna* (branco), que orienta seu fazer a partir da “conquista e submissão do mundo e todas as suas comunidades” (QUINTERO, 2019, p. 55). Nesse caso, o fazer e o caminhar com o mundo é o que compõe a territorialidade, pois segue o princípio de *Ookoto* assim como a Terra de onde emergem faz, permitindo que as comunidades de todos os seres vivam em estado de complementaridade, cumprindo com seus deveres que emanam e ao mesmo tempo alimentam esse horizonte ético.

[...] a definição do **horizonte ético** do povo *Wayuu* como o exercício de um *Wakuaipa* que exige como condição primária, a necessidade de manter no fazer da sua territorialidade o espírito do grupo como um mesmo coração, o que só pode ser expressado por meio de um **caminhar em complementariedade com o caminhar do mundo** que, no fim, é o que evidencia a condição de *Ka’inchi* como expressão ética de todos e cada um dos membros verdadeiros do povo *Wayuu* (QUINTERO, 2019, p. 55, destaques no original).

Em se tratando do horizonte ético, cada membro da comunidade é livre para agir de acordo ao seu próprio coração (*palpito*), pois não há a imposição de ordens ou temor a castigo. Porém, existe a consciência de que as ações individuais também dizem respeito ao grupo no qual se está inserido, bem como nas relações de pertencimento e complementaridade. Ao mesmo tempo, as ações individuais também são de responsabilidade coletiva do grupo, fazendo com que todos busquem atender o que é soprado pelo horizonte ético para que realize seu “agir pessoal como ato coletivo” (QUINTERO, 2019, p. 47).

A noção de horizonte ético é tão importante para o ato de fazer comunidade diretamente ligado à identidade territorial. Quintero (2019, p. 50) concebe o horizonte ético como o elemento

da cultura “que faz possível a permanente e harmônica relação nóstrica entre cosmovisão e cosmovivência”. Dessa maneira, para os Añnu, o seu principal dever ético é expresso por *Weĩña* (nosso fazer). Para compreender a construção verbal de *Weĩña*, Quintero desmembra a palavra e passa a explicá-la em partes:

W- como o **Nós** que efetivamente **faz ou executa o fazer**, assim, se trata de uma indiscutível ação **nóstrica** imediatamente apontada por *-ei-*, a qual, de acordo à lógica da língua, corresponde ao processo comum pelo que o *añunnükü* (língua añnu), é capaz de verbalizar qualquer substantivo; neste caso, o substantivo **alento** (*-ei-*) é transformado na ação verbal de **alentar, prover de alento** ou de **energia de vida** ao conjunto social familiar ao que o sujeito pertence; mas além disso e ao mesmo tempo este **fazer** se orienta a oferecer alento à existência de todas as **outras** comunidades de seres presentes no território em função de alentar a persistência da complementariedade entre comunidades como sustento da vida do mundo, já que, finalmente, o sentido da expressão se completa com o termo *-ña*, substantivo que designa a casa como lar; pelo que, é justo dizer que *Weĩña* como definição do **horizonte ético** dos Añnu, se refere à necessidade da comunidade humana de exercer **um fazer orientado a alentar, prover alento ou energia de vida ao lar familiar e social-comunitário ao mesmo tempo que se alenta o mundo como lar de todos** (QUINTERO, 2019, p. 50-51, destaques no original).

O nosso fazer orientado a alentar o outro e o mundo como lar de todos, inspira Quintero a apresentar o pensamento nóstrico. É a partir de sua experiência como membro da comunidade Añnu e como ouvinte e instigador das memórias das avós e dos demais parentes, que o autor traça uma cartografia das memórias para decodificar o pensamento nóstrico. A narração das histórias é parte indispensável ao entendimento desse pensamento, tanto é que Quintero usa o termo oralitura para descrever seus trabalhos.

As histórias narradas pelos antigos se incorporam, nas palavras de Quintero, denotando um fazer/falar que é nóstrico. Uma das histórias citadas pelo autor é a que foi contada pela avó Isabelita, para explicar o que seria o retorno do tempo. Nesta história, a avó conta que um Añnu e um Wayuu conheceram um homem branco que brilhava muito, pois estava todo adornado de ouro. Esse homem ria da maneira como os Añnu e Wayuu andavam. Então eles perguntaram ao homem branco como poderiam conseguir aquele mesmo brilho. O homem branco, que na verdade era Yolujá, lhes apresentou o dinheiro pela primeira vez e orientou que não fizessem mais nada além de buscar pelo dinheiro, pois ao consegui-lo, brilhariam igual a ele. Conta a avó Isabelita, que desde então a vida de seu povo mudou: “Os Añnu e os Wayuu abriram mão de tudo por dinheiro. Os Añnu entregaram as águas, os Wayuu as terras dos Wasaalee. Viram que jamais alcançariam o brilho de Yolujá e, ao contrário, o espírito da Fome se instalou para conviver com eles” (QUINTERO,

2022, p. 21). Quando os dois foram procurar Yolujá para reclamar, ele respondeu, rindo novamente, que nada poderia fazer porque “a Fome e o Dinheiro andam juntos, quem procura um encontra o outro” (QUINTERO, 2022, p. 21). Ao ouvir a história, Quintero pergunta a avó como vencer o espírito de Yolujá, e eis que a avó responde “Chikekü We Tarin! Chikeku We! (Voltar a nós, meu neto! Voltar a nós!)” (QUINTERO, 2022, p. 21).

4. HABITAR PELO CORPO-SOM

“O mapa não é o território”

Grondin; Viezzer (2021, p. 220)

A epígrafe se refere ao título do último capítulo do livro “Abya Yala!”, de Grondin e Viezzer (2021). A ideia dos autores, ao final da obra, é apontar que há uma diferença fundamental entre as representações cartográficas que foram apresentando o continente ao longo do processo de colonização a partir do olhar da conquista, e das nomeações que em vez de esconder, acabam por revelar o genocídio dos povos da Abya Yala.

Malcom Ferdinand, em seu livro “Uma ecologia decolonial”, a partir da experiência caribenha, aponta para a fratura colonial promovida pela invasão do continente, como constituindo um habitar colonial que rompe com a Terra, em seu sentido ecológico de casa, impondo um habitar sem mundo, à beira da dissolução e da catástrofe. Ferdinand (2022, p. 22) sugere o altericídio como “a recusa da possibilidade de habitar a Terra na presença de um outro, de uma pessoa que seja diferente de um ‘eu’ por sua aparência, seu pertencimento ou suas crenças”.

O pensamento nóstrico Añnu, trazido por Quintero, por outro lado, nos apresenta uma perspectiva do território como fruto de uma ontogênese que tem no fazer comunitário e em uma ampla rede relacional e ética seus meios de realização. Trata-se de um pensamento de articulação, de aproximação, mas sem fusão. Neste sentido, o mapa representa e documenta a colonização e seu habitar colonial, não o território como lugar de ver.

O nós que o pensamento nóstrico evoca não é o das identidades essencialistas, remetendo-se a uma ética da nostridade, na qual o retorno à língua gera compartilhamento e acolhimento, não demarcação e separação. *Ookoto* – cortar/compartilhar indica este sentido de alteridade sem fusão,

na qual a horizontalidade geo-gráfica delinea territórios vividos e significados, não pautados em separações excludentes.

Quintero (2022, p. 20-21) repete as palavras da avó como direcionamento para “espantar a catástrofe a que nos conduzem os Yolujá de ambição capitalista e sua palavra enganosa do Antropoceno e, sobretudo, como recuperar o Ariiyuu do Olho do Mundo”: “Voltar a nós!” Esse chamado, como convocatória imperativa, pode ser interpretado como o se voltar para as geografias que emanam dessa terra, que condizem aos múltiplos territórios e lugares que aqui atuam em complementaridade.

No contexto do pensamento nóstrico, Quintero (2019, p.44) reconhece um “deslocamento geo-gráfico do povos-culturas indígenas em toda Abya Yala”, que segue em uma linha no formato de caracol, ou seja, busca emergir de dentro, do coração da terra e da comunidade para fora, como resultado de suas relações de complementaridade, pela qual também retornam com a experiência do compartilhamento do pertencimento ao mundo com todas as demais comunidades.

Tal perspectiva contrasta com o habitar colonial, que naturaliza o movimento de dentro-para fora (em linha reta) dos centros de poder em direção à dominação das demais comunidades e da própria Terra. Por esse motivo, a busca pela resolução de problemas aponta para uma saída exterior. Esse deslocamento, por sua vez, que corresponde aos grandes centros de poder, são os mesmos que submetem e subjugam o colonizado, fazendo com que esse processo se dê numa via de mão única, inibindo as relações de complementaridade, tão necessárias à reprodução da vida.

Qual habitar é possível na Abya Yala após cinco séculos de colonização? O pensamento nóstrico Añnu nos aponta a importância do resgate da língua para enfrentar e dialogar, cortar/compartilhar, que demanda uma forma de habitar a língua e o território, como lugar de ver. O sentipensar e a oralitura, neste sentido, são valores compartilhados por diferentes povos da Abya Yala como forma de expressão que não universalizam, mas permite um fazer comunidade voltado para uma totalidade que não é totalizadora.

Habitar a língua implica, nesta perspectiva, habitar o corpo-som, como corporeidade evocativa que fissa as línguas coloniais, tensionando também assim o próprio habitar colonial. A língua não é pátria, mas mátria, o que significa que ela não é constituída por fronteiras e limites, mas por possibilidades de diálogo, fissuras e fluências que oferecem caminhos para a descolonização sem reificar as dicotomizações modernas ou pela defesa de um nós que exclua o Outro.

O pensamento nóstrico é lugar de ver que convida, não afasta. O corpo-som reverbera a ancestralidade e amplifica as possibilidades de diálogo em geo-grafias aterradas e horizontalizadas. “Voltar a nós”, neste sentido, é retorno para o futuro, visando um “nós” porvir, que emerge de uma verbalidade como *Weña* (nosso fazer) que com-põe uma reconstrução territorial-linguística como habitar.

REFERÊNCIAS

BARRAGÁN, Luis A. Palabra de los bordes que transita a través: la oralitura como posible apertura político-cultural. **Catedral Tomada**, v. 4, n.7, p. 341-361, 2016.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Trad. Letícia Mei. São Paulo: Ubu, 2022.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GRONDIN, Marcelo; VIEZZER, Moema. **Abya Yala! Genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas**. Rio de Janeiro: Bambual, 2021.

JAMIOY JUAGIBIOY, Hugo. **Bínÿbe Oboyejuayëng /Danzantes del viento: poesía bilingüe**. Bogotá: Ministério de Cultura, 2010.

JECUPÉ, Kaká W. **A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio**. 2ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Geo–Grafías. **Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad**. México: Siglo XXI, 2001.

QUINTERO, José A. **Fazer comunidade: notas sobre território e territorialidade a partir do sentipensar indígena na bacia do Lago de Maracaibo, Venezuela**. Porto Alegre: Deriva, 2019.

QUINTERO, José A. **Lengua, sentipensar y autonomía de los Añuu: Jounükú, Ayunka amo einkarü je Aüreeci añunkan (El Libro de los Añuu)**. 2ed. Sultana del Lago, 2019.

QUINTERO, José A. **Hacer Comunidad**. Notas sobre territorio y territorialidad desde el sentipensar indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo – Venezuela. México: Pomarrosa Montañas de Veracruz, 2020.

QUINTERO, José A. O mundo é um grande olho que vemos e que nos vê. **Cadernos IHU Ideias**, v. 20, 2022.

MATA, Inocência. Epistemologias do “colonial” e da descolonização linguística: uma reflexão a partir de África. **Gragoatá**, v.24, n. 48, p. 208-226, jan.-abr. 2019.

MIGNOLO, Walter D. **La idea de América Latina**: La herida colonial y la opción de colonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2005.

O’GORMAN, E. **La invención de América**: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir. 2ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

SEVERO, Cristine Gorski. A invenção colonial das línguas da América. **Alfa**, v. 60, n. 1, p. 11-28, 2016.