



DO PALADAR AO POTYGUÊS: A TRANSTEMPORALIDADE DA LÍNGUA

Alessandra Guterres Deifeld¹ e Mariana Vogt Michaelsen²

FROM THE TASTE TO POTYGUÊS: THE TRANSTEMPORAL OF LANGUAGE

DEL PALADAR A LO POTYGUÊS: LA TRANSTEMPORALIDAD DE LA LENGUA

1 Mestranda no Programada de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4257447359653114> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3242-126X> E-mail: alessandradeifeld@hotmail.com

2 Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5304009620519136> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8389-529X> E-mail: marivogt1104@gmail.com

RESUMO

Se a língua é fascista, pois obriga a dizer (BARTHES, 2013), há outros modos de usar a língua? A língua, aqui, é a que diz, que fala, mas também é a que saboreia e manifesta. Estamos falando (de) duas línguas e um manifesto contra o apagamento de outras tantas. A língua oficial do Brasil, o português, uma marca colonial que os obriga a dizer assim: em português; a língua do paladar, a que degusta e saboreia os alimentos; e, por fim, o Potyguês apresentado por João Nyn (2020) como um manifesto do que é possível criar por entre elas. A vogal cardíaca “y” retoma um som sagrado apagado pela língua oficial ao tempo em que saberes culinários transformados em sabores culinários comunicam memórias e nos reconectam com o tempo dos sonhos. Seja pela retomada de cosmogonias, seja pela evocação da memória, ambas propõem outros modos de (des)fazer a língua. Para esta receita: saberes ancestrais, boca, dentes e som. As mordidas de um passado colonial ecoam em outros modos de fazer e de (sub)verter a língua.

Palavras-chave: Paladar. Potyguês. Língua. Tempo dos sonhos.

ABSTRACT

If language is fascist because it forces people to say (BARTHES, 2013), are there other ways of using language? The language, here, is the one that says, that speaks, but it is also the one that tastes (the tongue) and manifests. We are talking (of) two languages and a manifest against the erasure of many others. The official language of Brazil, Portuguese, a colonial mark that obliges us to say it like this: in Portuguese; the tongue of taste, the one that tastes and savours food; and, finally, the Potyguês presented by João Nyn (2020) as a manifesto of what is possible to create among them. The heart vowel “y” resumes a sacred sound erased by the official language at the time when culinary knowledge transformed into culinary flavours to communicate memories and reconnect us with the times of dreams. Either through the resumption of cosmogonies or through the evocation of memory, both propose other ways of (un)making language. For this recipe: ancestral knowledge, mouth, teeth and sound. The bites of a colonial past echo in other ways of doing and (sub)verting language.

Keywords: Taste. Potyguês. Language. The times of dreams.

RESUMEN

Si la lengua es fascista, puesto que fuerza a decir (BARTHES, 2013), ¿existen otras formas de usar la lengua? La lengua, aquí, es la que dice, que habla, pero también es la que saborea y manifiesta. Estamos hablando (de) dos lenguas y un manifiesto contra el borrado de muchos otros. El idioma oficial de Brasil, el portugués, una marca colonial que fuerza a decirlo así: en portugués; la lengua del gusto, la que gusta y saborea la comida; y, finalmente, el Potyguês presentado por João Nyn (2020) como manifiesto de lo que es posible crear entre ellos. La vocal cardíaca “y” reanuda un sonido sagrado borrado por el idioma oficial en el momento en que los saberes culinarios transformados en sabores culinarios comunican recuerdos y nos reconectan con el tiempo de los sueños. Ya sea mediante de la evocación de cosmogonías, ya sea mediante de la evocación de la memoria, ambas proponen otras formas de (des) hacer la lengua. Para esta receta: saberes ancestrales, boca, dientes y sonido. Los mordiscos de un pasado colonial resuenan en otras formas de hacer y (sub)vertir la lengua.

Palabras-clave: Gusto. Potyguês. Lengua. Hora de soñar.

Sonho e a noite se faz pytuna
na epifania das constelações
sobre o tempo da caça e da pesca
do plantio e da colheita
e uma voz de longe nos anima:
“olha pro céu meu amor,
olha como ele está lindo”...
mesclas de sonho e realidade
Graça Graúna

A capacidade de sonhar, como uma metáfora de projeção ao futuro, lança ao tempo formas de criar. Os sonhos, no plural, são produções de interesses, de visões, de criação. É por meio da língua que os contamos: as imagens sonhadas ecoam na voz. Sabendo da importância de sua produção, Freud espera a virada do século para publicar *A interpretação dos sonhos*, marco da literatura ocidental no século XX. Se relatar os sonhos foi uma técnica inovadora na cultura ocidental, mantida até hoje nos divãs dos consultórios psicanalíticos, a relação com os sonhos não é inédita, nem exclusiva. Os povos da floresta têm o ato de narrar os sonhos como uma prática ancestral milenar de manutenção da memória e oralidade; ainda que se sonhe sozinho, quando narrado, o sonho retorna para a esfera da coletividade. Os modos de sonhar, contar e projetar os sonhos configuram diferenças históricas e culturais. Não sonhamos os mesmos sonhos.

Ailton Krenak (2019, p. 25) coloca os sonhos “não como uma experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como um exercício disciplinado de buscar no sonho orientações para as nossas escolhas do dia a dia”. Os sonhos protagonizam outro lugar nas culturas indígenas e são experienciados de outro modo:

a referência a essa instituição do sonho não como uma experiência onírica, mas como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas (KRENAK, 2019, p. 25).

Se os sonhos passam pela interação com o mundo e com outras pessoas, o fazem através da língua. Estamos falando (de) duas línguas e um manifesto contra o apagamento de outras tantas. A língua diz e fala, assim como saboreia e manifesta. Para não cair em generalizações e essencialismos, traçamos alguns fluxos que delineiam a discussão pretendida. Isto é, são traços introdutórios e importantes do que compreendemos como a língua do paladar e o potyguês. A língua serve como fluente deste artigo que se estrutura conceitual e teoricamente com o movimento das águas, pois a água que é essencial para o cuidado e preparo dos alimentos, e é também de onde a vida se origina para alguns povos indígenas.

A língua que saboreia os alimentos não é neutra, ou seja, o paladar pode ser entendido como um dos sentidos e o gosto como um sentido subjetivo. Embora seja subjetivo, não é sem a coletividade, e nem sem o território, visto que os alimentos mais presentes nas refeições de certo grupo costumam ser os gerados na terra de quem os come³. As formas de se relacionar com os alimentos são também construções de sabores, e os sabores são transmitidos quando feitos, comidos e ensinados. A

3 Partimos da ideia de que os alimentos gerados em determinado solo são os mais consumidos por quem ali está. Com o capitalismo e outros modos de produção, no entanto, é possível ter acesso a alimentos que vêm de outros lugares, de outra terra. Ainda assim, compreendemos que há transmissões culturais que mantêm as práticas e os preparos locais e regionais em evidência, inclusive por questões de custo e de acesso.

língua que saboreia tem uma potência de existência e de transmissão. A transmissão, assim, faz verter sabores e gostos como modos de fazer a língua.

A materialização dos sabores culinários pode ser vista nos livros de receitas, que são um modo de metamorfosear o sabor em letra, porém, “na experiência de cozinhar há algo que é transmitido e não há registro para isso, mesmo que exista o livro de receitas e que ele seja um modo de registro” (MICHAELSEN, 2022, p. 14). Sendo assim, a transmissão de sabores ultrapassa o registro gráfico, une a oralidade à experiência e torna possível a manifestação da língua. Quando falamos de língua do paladar, neste artigo, evidenciamos mais a oralidade do que a escrita. Isto é, as transmissões de sabores e de modos de fazer e de cultivar são mais evidenciadas do que uma possível escrita em um livro de receitas. Ainda assim, é possível dizer que essa transmissão escreve saberes e sabores, principalmente na memória.

O potyguês, por outro mundo, se coloca como manifesto na língua trazida pelas caravelas. Aqui o potyguês é pensado como uma marca de jenipapo que retoma a memória ancestral das palavras e se expressa no afundamento de todos os “i’s” do português, e sua substituição pela vogal cardíaca, sagrada e gutural “y”, que de acordo com um mito Tupi-Guarani, é de onde surge a linguagem/alma/palavra e “de onde vêm todos os elementos da natureza – da caverna, da gruta” (NYN, 2020, p. 11). Através do potyguês a presença dos povos indígenas é demarcada na história narrada pela língua que, ao tempo em que registra, subjuga oralidade ante escrita.

A supressão da letra “y” pela língua portuguesa é parte do processo colonial e da colonialidade que visa fragmentar os mundos indígenas, em especial, no caso do recorte deste artigo, dos falantes do tupi-

guarani⁴, cuja memória e cosmogonias são transmitidas oralmente. Dentro da tradição oral, o apagamento de uma letra representa, também, o apagamento de um som e, conseqüentemente, de ritos e tradições registradas e transmitidas pelo som. Assim, a interferência do português ao se desfazer da vogal “y” não se limita à língua, atravessa a tradição oral na tentativa de turbar, apagar, dizimar e provocar o etnocídio da cosmovisão dos povos que tem em “YY”, que significa água, a origem da vida, o ponto de partida onde tudo se inicia.

Novamente cercadas pela água, nela criamos raízes para poder rodar a língua, do paladar ao manifesto. Seja para engrossar o caldo da receita ou transpor o “ruído do futuro que não chega e do passado que não se foi” (NYN, 2020, p. 9), a partir da água, conectamos e conduzimos este artigo e suas interlocuções.

Premissas postas, este artigo está dividido em três partes. Na primeira parte, a *permeabilidade da língua ou como a língua se faz*, consideramos que a língua comunica e transmite saberes. Para tanto, iniciamos com Lélia Gonzalez e o conceito de pretuguês, que nos abre caminhos para pensar a expressão representativa do potyguês e as denúncias históricas realizadas pelo paladar. Na segunda parte, a *dissolução da língua ou como a língua se desfaz*, compreendemos que o colonizador é quem castra: castra a floresta e castra a língua. De modo que a língua oficial categoriza, hierarquiza e até tenta anular outros saberes e sabores a fim de ditar quais são ou não legítimos. A terceira parte, o *empuxo à língua ou como a língua se refaz*, é um movimento de olhar para trás e lançar para o futuro. É um movimento de resgate e transmissão de memórias, saberes e sabores. É um movimento que se abre e deixa aberto.

4 Dentre os povos da família tupi-guarani estão os Potiguara, Mbyá-Guarani, Guarani Nhandewá e Guarani Kaiowá.

A permeabilidade da língua ou como a língua se faz

A língua oficial de nosso país, o português, referencia em seu nome o passado colonial. Isto é, o português como a língua falada em Portugal se torna a língua do país colonizado, num ato de dupla dominação: da terra e do imaginário. A língua é também um modo de marcar e de invadir o território. A língua do colonizador tenta silenciar as outras línguas. Porém, é na própria língua do colonizador que a resistência se estabelece e desloca os sentidos, tornando-se, então, outra língua. Essa reflexão se fundamenta nos estudos da teórica Lélia Gonzalez, que propõe pensar a partir da mudança gráfica (de português para pretuguês) as contribuições africanas como constitutivas de nossa língua.

Lélia Gonzalez destaca em sua produção o pretuguês⁵ como língua oficial falada nos quilombos já a partir do século XVI, concomitante à colonização e escravização ocorrida na Ilha de Vera Cruz, que posteriormente passa a ser chamada de Terra de Santa Cruz e, por fim, Brasil. Nesse contexto, pretuguês foi e é uma forma de resistência passiva à monocultura da língua imposta nesse território, que possibilita ao falante a expressão e transmissão da sua cultura, tradição, ancestralidade, memória e imaginário na língua falada e sonhada. Desse modo, o pretuguês é uma forma de dizer a partir da constituição e percepção do sujeito negro sobre si, individual e coletivamente; é um falar fronteiro entre a língua portuguesa e outros mundos e tradições por ela subjugados, dentre eles, a oralidade, fio condutor de narrativas, num primeiro plano, periféricas à historicidade ocidental.

5 Para este artigo optamos por utilizar o termo “pretuguês”, com “u”, como consta no livro *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*, publicado em 2020, que compila parte da produção bibliográfica de Lélia Gonzalez. A utilização do termo se justifica também pela expressão “cumé que fica?”, que aparece em títulos e subtítulos das produções da autora, onde novamente a teórica substitui a letra “o”, pela letra “u” favorecendo a oralidade das tradições africanas em detrimento da escrita formal do Ocidente.

Para além do quilombo, o pretuguês foi fomentado e contribuiu para a construção linguística, imaginária e de valores da sociedade brasileira através das funções de mucama desempenhadas pela mulher negra que originam a figura da mãe preta:

aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores, contando-lhes histórias sobre o quibungo, a mula sem cabeça e outras figuras do imaginário popular (Zumbi, por exemplo) (GONZALEZ, 2020, p. 46).

O pretuguês é, em suma, uma africanização do português falado no Brasil. Ao desfazer-se do português, o pretuguês faz verter deste outra língua falada que africaniza a própria cultura brasileira. Então, mesmo que o discurso branco e hegemônico recuse outros modos de falar, é justamente na própria língua que se faz existir. A linguagem, transmitida pela mãe preta, faz com que a criança entre na cultura (GONZALEZ, 2020). Desse modo, falar em pretuguês é registrar a memória dos povos cuja história não foi contada pela narrativa da conquista do Ocidente; falar em pretuguês é manter a ancestralidade viva e vibrante na língua; é evocar origem, memória, fazer língua dançante e criar, por entre a língua, um transtempo de sonhos para conjecturar heterotopias.

Ancoradas na preposição de Lélia Gonzalez quanto à memória, ancestralidade e cultura que existem por trás e pela frente da língua, nesse artigo pensamos a contribuição do paladar na formação da própria língua portuguesa e sua mútua confluência para a criação de outras formas de comunicar – o que se diz com a língua que saboreia e o que mais é possível fazer? Já o potyguês elaborado por João Nyn é abordado como um ato de resgate da oralidade pautada na memória dos povos da floresta, expressada num manifesto de demarcação que retoma línguas faladas, pensadas e sonhadas; um caminho do meio entre tupi-guarani

e português, tupi-guarani e castelhano; é fissura temporal evocada pela memória onírica que, através da língua, possibilita uma ida e volta no presente.

Isso que chamamos de transtempo parte do entendimento base de que o tempo é uma tentativa de capturar o movimento, cristalizar o que se move. O movimento, dessa forma, é o que fragmenta passado e futuro e “torna porosas as fronteiras entre o vivido e o imaginado” (LUDMER, 2013, p. 34). O escopo teórico da transtemporalidade se assemelha ao escopo de outros conceitos enunciados a partir de teorias e pensamentos elaborados em Abya Yala⁶ como realidadeficção, ponto zero e tempo dos sonhos. Aqui, transtempo é um tempo zero onde o sonho é via régia para acessar o inconsciente (RIBEIRO, 2019) e reordenar os ritmos da língua. Nesse sentido, reforçamos o argumento com Josefina Ludmer:

Em realidade, ou na realidade, o tempo não existe: é uma forma imaginária para pensar o movimento. O movimento intensivo da alma (todos os processos de subjetivação e intensificação são temporais), assim como o movimento do poder (ritmo com o qual se medem e se ordenam as ações constitutivas do poder). O tempo serve para estabelecer relações entre posições em constante processo de mudança. E ele também é o movimento. (LUDMER, 2013, p. 13).

Propomos um movimento de retomada também em relação aos alimentos de Abya Yala. Chamamos de *alimentos originários* aqueles cultivados em Abya Yala desde antes da invasão. Não os chamamos de alimentos brasileiros, pois a nomeação como Brasil foi dada pelo

⁶ Abya Yala é como o povo Kuna se refere ao espaço que hoje é ocidentalmente denominado América Latina. Na língua do povo Kuna significa Terra Madura, Terra Viva ou Terra em Florescimento. Abya Yala faz parte do léxico político que renomeia o território a partir das expressões dos povos originários dessa terra.

colonizador e esses alimentos faziam parte da terra antes de fazerem parte do território que hoje se chama Brasil. Os colonizadores trazem consigo alimentos, plantas, mudas e animais, de modo que as alterações feitas no território são ao menos de duas ordens: através da exploração e extração e através da inserção.

Talvez os dois *alimentos originários* mais conhecidos, e também mais consumidos, sejam a mandioca e o milho. Ambos podem ser preparados de diversos modos e possuem variações. Podem virar farinha, por exemplo. Além de farinha, a mandioca origina o tacacá e o tucupi. Do milho originam a canjica e a pamonha. São dois alimentos bastante consumidos pelos brasileiros, presentes no solo e na mesa, embora de maneira diversa em cada região. Chamamos de *alimentos originários* no sentido de ressaltar o caráter constitutivo destes sabores. O nome mandioca vem do tupi-guarani: mandi'ó. O milho em tupi-guarani se chama awati. Além disso, temos as castanhas e os peixes, o coco e o pinhão. O pinhão, semente da Araucária, é curiy em tupi-guarani. As nomeações e as renomeações podem aproximar ou afastar origens. Embora presentes no solo e na mesa, há iminência de extinção. As araucárias, por exemplo, que faziam do território onde atualmente é São Paulo/SP floresta, estão em risco extremo de extinção. Essas árvores que podem viver mais de 1400 anos são protegidas pelo povo Laklãnõ Xokleng, que tem o pinhão como fonte de existência. As araucárias possuem importante significado espiritual na cosmovisão Laklãnõ Xokleng e, para além do fruto, cascas e folhas também são utilizadas na medicina tradicional desse povo. Esse exemplo evidencia que para os povos da floresta os *alimentos originários* representam também um caminho para cura tanto da matéria quanto da não matéria.

Em *Ingredientes para uma confeitaria brasileira*, Joyce Galvão (2021) apresenta 42 alimentos⁷, divididos em cinco categorias: frutas, farinhas

7 Apesar da autora chamar de “ingredientes brasileiros”,

e cereais, para adoçar, especiarias e frutos secos. A autora destaca que boa parte desses alimentos correm o risco de se extinguirem por não serem utilizados, por serem esquecidos (GALVÃO, 2021). O movimento de nomear e falar sobre esses alimentos aponta como as produções de silenciamento se dão no âmbito do paladar também. O risco de extinção é um risco de perda de sabores, de memórias e de histórias. Por isso, ressaltamos a lista de Joyce Galvão. As frutas: Cambuci, jatobá, grumixama, cereja-do-rio-grande, pitangatuba, juá, sapoti, butiá, umbu e jenipapo. As farinhas e cereais: fubá, pixé, farinha de milho flocada, fubá, fubá branco, milho crioulo, fubá de canjica, fubá de milho de monjolo (ou bijusada), farinha de araruta, farinha de mandioca copioba e farinha de babaçu. Para adoçar: mel de cacau, garapa mel de engenho, rapadura e açúcar purgado. As especiarias: sal marinho e flor de sal, puxuri, cumaru, amburana, imbiriba, pimenta-de-macaco, fava de Adridan, priprioca, pacová e matchamate. Por fim, os frutos secos: baru, sapucaia, licuri, castanha-do-pará, castanha-de-caju e maturi, e semente de pequi.

As técnicas e os modos de preparo dos alimentos são múltiplos, assim como houve/há um apagamento ao não consumir certos alimentos, há também o não reconhecimento de técnicas como um saber legitimado. E, ainda, há a extinção, a tentativa de extinguir também os sabores. Nos debates acerca da culinária, a questão de legitimar o saber culinário como um saber é bastante frequente. Michelle Perrot (2005), por exemplo, diz que a escrita de receitas culinárias era autorizada às mulheres, pois não era vista como uma ameaça. Dessa forma, no século XIX as mulheres podiam escrever receitas culinárias, diários ou correspondências, mas não podiam escrever literatura (PERROT, 2005). A autorização ou não

nomeamos como “alimentos” no sentido de que o uso do termo “ingredientes” está associado a uma visão ocidental de preparo de receitas, onde a escrita se divide em ingredientes e modo de fazer. Considerando a proposta deste artigo, a relação com os alimentos é outra e, portanto, não cabe chamá-los de ingredientes.

vem no sentido de legitimar saberes, assim, cozinhar não era visto como tal. O mesmo vale para as técnicas. Sobre a farinha:

entre os indígenas já havia o hábito de colocar de molho o milho (e a mandioca) em um cesto de água corrente para fermentar e amolecer os grãos e, então, transformá-los em beijus e farinha usando urupemas (peneiras) de diferentes tramas. A difusão da técnica se intensificou com a exploração e a ocupação do território pelos bandeirantes, que transformaram a farinha em produto essencial para a alimentação (GALVÃO, 2021, p. 67).

A farinha já era um alimento essencial para a alimentação dos povos indígenas. Então, vê-la como produto, e não como alimento, é o que diferencia essa “difusão da técnica” citada pela autora. Ou seja, a técnica e seu uso eram habituais aos indígenas, no entanto, quando os bandeirantes entram em contato com essa técnica, passam a fazer outro uso dela. Há mudanças nesse momento de contato: o encontro entre diferentes culturas implica em sobreposição ou mescla de saberes e mudanças de sabores.

Como já foi dito, o fazer culinário não depende do registro gráfico. Por conseguinte, a prática e a oralidade são importantes para a manutenção e transmissão de saberes culinários. Os modos de preparo e os cuidados com os alimentos são transmitidos de geração a geração através da língua, assim como são saboreados por ela. Os alimentos, desse modo, comunicam sabores e saberes ancestrais e são uma forma de manter um bocado de memória em movimento.

Ao tempo em que se enuncia na fronteira do português falado no Brasil que se diz Ocidente, o escopo teórico elaborado por Lélia Gonzalez acerca do pretuguês estrutura, por analogia, a construção simbólica, estética e política do potyguês enquanto manifesto que se serve tanto para denunciar a tentativa de apagamento dos povos originários de

Pindoretá⁸ operada pela linguagem, quanto para contemporizar corpos-territórios indígenas e [re]construir sua representação no imaginário coletivo. O potyguês produz a desfragmentação dos mundos indígenas esfacelados pela renomeação de Abya Yala efetuada pelo Ocidente no ato da invasão com o intuito de exercer domínio sobre a terra.

Na maioria das línguas indígenas conceitos como espaço e tempo, por exemplo, são unificados, comportados por uma única expressão; a dissociação terminológica efetuada pela língua portuguesa foi crucial para a legitimar as migrações e deslocamentos forçados de corpos indígenas de seus territórios ancestrais, estabelecendo fronteiras entre humanidade e não humanidade para modificar a relação humana com a terra e assim as próprias diretrizes de espaço; os povos indígenas não têm uma relação de posse e propriedade com a terra como a estabelecida pelo direito romano, ao contrário, pertencem a ela.

Quanto a perspectiva de tempo, ao deslocá-la do espaço, se legitima as políticas de assimilação⁹ que visam condicionar a existência indígena ao passado em benefício dos conceitos de brasilidade, civilização e

8 Pindorama é como alguns povos indígenas, dentre eles os Potiguaras, Mbyá-Guarani, Guarani Nhandewá e Guarani Kaiowá, se referem ao espaço territorial ocidentalmente denominado Brasil. Na língua dos povos falantes do tupi-guarani, Pindorama significa Terra sem males.

9 Ao longo da formação do Brasil enquanto Estado-nação, os povos indígenas enfrentaram ao menos três fases: i) o período vigido por políticas que visavam a assimilação de seus corpos, territórios e saberes, onde sua existência era negada; ii) o período da integração à comunhão nacional, onde a presença indígena era reconhecida, contudo, havia necessidade de integrar o sujeito indígena à civilização para que ele se tornasse um civil e deixasse de ser indígena; iii) o momento pós-CRFB/88 onde finalmente a identidade indígena é reconhecida e legitimada, deixando de ser uma categoria transitória. Só no terceiro momento que o sujeito indígena passa a ser reconhecido como brasileiro com direito à diferença, sem ser destituído da pertença étnica e ancestral. (MUNDURUKU, 2020)

globalização. A dissociação espaço-tempo é uma neutralização climática (FINÁZZI-AGRÒ, 1993) que transborda o plano temporal e permite seu manuseio na história, coadunando as narrativas míticas de ‘descobrimento’ que iniciam a vida civilizada nas Américas.

O potyguês, em contrapartida, é perpassado pela noção de que a palavra, antes de ser palavra, é imagem acústica; antes, som; e, antes ainda, imaginação. A imaginação que antecede é a mesma que procede a criação do potyguês que denuncia a violência linguística e expressa o ato de criação como caminho para cura; a partir do potyguês, se vislumbra o futuro no passado ou ainda, um presente minado por passados que não foram. Ao reabilitar a letra “y”, se reabilita também a potência do sonho como propulsor das línguas indígenas e, conseqüentemente, influenciador da língua que se diz oficial.

Esse manifesto é fruto de um movimento de decolonização do saber epistêmico que, quando ultrapassa as epistemologias, possibilita o florescimento de conceitos vivos que contemporizam a língua e legitimam a linguagem orgânica. É na linguagem orgânica que as confluências cosmológicas de origem acontecem e é, portanto, neste lugar que o potyguês se inscreve.

Assim como escrever em potyguês, cozinhar também é imaginação e criação: é fazer da comida de hoje a memória da comida de ontem, do passado. Cozinhar pode ser um modo de manter a memória escrita no paladar, assim como pode ser um modo de fazer novos lugares de memórias. Os alimentos e as raízes crescem apesar de invadidos, por isso, são também potência. As águas, então, retornam como força de origem e de crescimento.

Tanto o paladar quanto o potyguês compõem campos de sentidos e significados tão expressivos e completos quanto a língua falada; são, portanto, não só tão comunicantes quanto o português como o constroem à la brasileira.

A dissolução da língua ou como a língua se desfaz

Começamos este tópico com um recurso imagético e metafórico para pensar a dissolução da língua: a feitura do beiju. Dissolver, em termos culinários, se refere a mistura de um elemento em um líquido. No caso do beiju, a mandioca é ralada e dissolvida na água. Depois, passa pela urupema. O líquido que sobra se transforma em tucupi, se fermentado. A substância que fica na peneira é o beiju. A mistura da mandioca com água, através de técnicas específicas, dissolve-se e se transforma em algo novo. A dissolução, neste sentido, é mais mudança do que fragmentação.

Vimos, com Lélia Gonzalez, que embora haja incessantes tentativas de castrar e controlar as línguas, a resistência se faz existir na própria língua. Assim, o beiju como metáfora da língua que se dissolve, passa pela urupema e ganha novos formatos. O português é o pretuguês. O português é o potyguês. Por outro lado, é violento o movimento de obrigar a dizer ou impedir de dizer. Roland Barthes (2013, p. 15) coloca, em sua famosa sentença, a língua como fascista, “pois o fascismo não é impedir de dizer, mas obrigar a dizer”. O português enquanto língua oficial de um país em que diversas outras línguas são faladas é marca e resquício da catequização, que aliou a evangelização ao ensino da língua do colonizador, o português. O que se chamou de ensino nada mais foi do que a obrigação a dizer, em português. Dessa forma, falar a língua do colonizador implicou em calar e adormecer outras línguas não reconhecidas como línguas oficiais.

No tópico anterior falamos sobre os *alimentos originários*, que estão presentes nos pratos dos brasileiros, porém, apesar de presentes, o processo de colonização e exploração da terra castrou sabores. Isto é, a castração da floresta como um processo de destruição e destituição também de sabores. A culinária é uma prática que independe da escrita para que exista, ou seja, uma receita ou um modo de preparo não necessita de registro gráfico para que seja feito. No entanto, necessita

que seja feito: o ato de cozinhar faz com que os sabores existam e a oralidade pode ser o modo de transmissão desses saberes. Os sabores são sentidos de memória. A castração da floresta, assim, é a castração de sabores, de memórias e também da capacidade de sonhar.

Isso que denominamos castração é, na verdade, uma tentativa de retirar ou desconsiderar a voz da floresta, usurpar suas formas de ser, poderes e saberes; uma investida do colonizador no sentido de perceber a floresta como uma página em branco, virgem, imaculada e, sobretudo, sem história, portanto, passível de arrombamento, extração e zona livre para a projeção do Ocidente e seus ideais desenvolvimentistas contrários ao bem viver (BONA, 2020). Desde a invasão a floresta é vista como um obstáculo à civilização, contraposta à cultura. Ao negar a floresta viva, se nega sua memória e capacidade de criação. Essas e outras negativas operadas pela linguagem ensejam a fragmentação dos mundos indígenas que têm, em suas cosmovisões, o entendimento que a floresta é viva – cultura viva – e compõe uma ecologia de sentidos que comunicam, denunciam e contam histórias.

Nesse artigo nomear e renomear adquirem a conotação de domínio, o que se justifica já na primeira concepção acerca do território invadido denominado Ilha de Vera Cruz. Por trás da alegoria ilha há o desejo do Ocidente de ganhar novas terras e o contra-desejo de lhes negar consistência territorial, desterritorializando o espaço por via da renomeação que furta, através da linguagem, os povos originários de seus próprios territórios. À frente da renomeação, o furto do território, do cosmos, do imaginário e a deslegitimação da potência de ser das línguas.

Diante da invasão do território e das consequências disso, Ailton Krenak nos convoca a despertar:

O que aprendi ao longo dessas décadas é que todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção

dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda (KRENAK, 2019, p. 23).

Despertar, então, não seria deixar de sonhar, senão ver os resultados de atos violentos. Despertar também é [re]nomear, mudar e refazer o que se desfez.

As nomeações são importantes, pois é pela língua que se nomeia e as palavras marcam lugares, sejam eles territoriais e materiais ou não. No âmbito do paladar, as nomeações vêm no sentido de legitimar ou deslegitimar certas práticas. A transição do termo culinária para gastronomia, por exemplo, hierarquiza saberes. A culinária é entendida como um fazer feminino e doméstico; já a gastronomia, a profissionalização desse saber, legitima e autoriza práticas e, nesse momento, práticas associadas ao masculino (GOMES; BARBOSA, 2004). As nomeações e categorizações podem apagar outros modos de fazer e de saber. A língua se desfaz, assim, quando se deslegitima saberes. Dessa deslegitimação urgem inúmeras cicatrizes.

Originado na chave literatura-memória, o potyguês confronta essas e outras cicatrizes e questiona se todas elas são passíveis de cicatrização ou se continuarão abertas como um sinal de que a guerra iniciada pela colonização castradora de formas de ser, saber e poder, nunca acabou. Dentre as feridas confrontadas, a separação de natureza e cultura que silencia a floresta e a voz dos povos da floresta.

O potyguês é um ruído no português que ecoa para além da linguagem e oferece costura entre som - oralidade - e escrita. Mas, também, coloca o dedo na ferida e reivindica espaço para outros sons e modos de dizer sem a pretensão de fazer língua. Abdica dessa condição. É manifesto que visa ressignificar a identidade indígena contemporânea a partir de uma nova forma de escrita que gera reflexão e estranhamento, capaz de demarcar imaginários. (NYN, 2020)

Diante das inúmeras tentativas de desfazer as línguas originárias por intermédio da imposição do alfabeto grego latino e, através disso, invadir passado, presente e futuro, o potyguês se enuncia como um revide; uma forma de escrita transtemporal que materializa, ainda que na palavra, a memória ancestral. As línguas indígenas não são alfabéticas, por isso, escrever em potyguês é um meio de manifestar as mais de 2.000 línguas¹⁰ adormecidas pela ordem alfabética imposta pela colonização.

O empuxo à língua ou como a língua se refaz

As feridas da língua - daquela que está dentro de nossas bocas - cicatrizam mais rápido do que as feridas em outras partes do corpo. Embora haja cicatrizes, a língua se refaz rápido. Então, propomos que o paladar e o potyguês refazem a língua, em uma alusão à *Trilogia Re*, de Gilberto Gil¹¹: olhar para o interior, refazer e lançar para o futuro, não necessariamente nesta ordem. Assim, refazer a língua como uma resposta à repressão, violência e silenciamento. Refazer a língua como possibilidade de sonhar.

O refazer da língua se dá também no ato de sonhar e narrar fragmentos de memórias que, se não reais, podem influenciar no curso da realidade (RIBEIRO, 2019). Quando relembramos uma receita ou um quitute, o refazemos na língua e, através da memória gustativa, refazemos, recriamos e revisitamos algo; da mesma forma, quando manifestamos na língua uma sonoridade gutural que sutura a lógica impositiva e

10 O linguista indígena Guarani-Nhandewá Luã Apyká explica que antes da colonização mais de 2.500 línguas eram faladas em Pindoretá. Atualmente cerca de 274 línguas indígenas não reconhecidas. A cada ano uma língua indígena é adormecida como sinal de que a colonização não acabou.

11 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=K3d_9TkZk-cU&t=1827s&ab_channel=CanalBrasil. Acesso em 30 de maio de 2022.

essencialmente colonial acerca dos modos de falar, movimentar a língua e movimentar-se a partir da língua, executamos seu empuxo. Do empuxo da língua, uma nova língua, um novo jeito de se colocar no mundo através da língua, um novo mundo.

É pela língua que os sabores são sentidos. Porém, a sua transmissão é múltipla: estar em volta de quem cozinha, ver e ouvir alguém cozinhar, provar a comida, ouvir alguém falar sobre alimentos, plantar e colher os alimentos. A condição de existência é, primeiro, a existência de alimentos. Depois, é preciso que alguém cozinhe, o que faz com que uma receita ou uma refeição exista é a sua feitura. Não é necessário a escrita, mas é necessário que ela seja feita (MICHAELSEN, 2022).

Em potyguês é possível traçar uma encruzilhada entre-mundos que marca uma abertura para outras formas de fazer e contar histórias na língua falada e escrita. Potyguês é, sobretudo, um manifesto originário da tradição oral que legitima na escrita vozes e ecos da floresta e dos povos da floresta. Com a escrita em potyguês é possível assegurar que os povos indígenas não mais sejam furtados através da linguagem. Em potyguês a língua se refaz enquanto manifesto ancestral que demarca imaginários e as possibilidades de futuros a serem criados. A língua que se refaz em potyguês, não é a mesma de antes, é política e provoca, dentre outras coisas, uma revolução estética.

A língua do paladar que se refaz não é somente a que se regenera rápido, mas também é a que encontra no paladar um lugar para refazer sabores e, assim, reexistir. Resistir. Reconhecer os alimentos originários e os saberes sobre esses alimentos é um modo de olhar para trás e lançar para o futuro. É um modo de refazer, pois ao cozinhar unimos o passado - os saberes ancestrais - e o futuro que refaz, traz algo de novo, renova. Ainda: olhar para o passado é uma forma de refazê-lo e, por isso, propomos a partir do paladar e do potyguês um movimento que deixa aberta a inscrição de outros modos de fazer a língua.

Referências

APYKÁ, Luã. **Curso de Tupi-Guarani-Nhandewá: escrita**. Peruíbe: Luã Apyká, 2021. 30 p.

BARTHES, Roland. **Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977**. São Paulo: Cultrix, 2013.

BONA, Dénètem Touam. **Cosmopoéticas do refúgio**. Florianópolis: Cultura e Bárbarie, 2020. 96 p. Tradução de: Milena P. Duchiade.

EVARISTO, Conceição. **Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face**. Mulheres no Mundo: etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Ideia, 2005, p. 1 -14.

FINAZZI-AGRÒ, E. A invenção da ilha. Tópica literária e topologia imaginária na descoberta do Brasil. **Remate de Males**, Campinas, SP, v. 13, p. 93–103, 2012. DOI: 10.20396/remate.v13i0.8636199. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8636199>. Acesso em: 14 set. 2021.

GALVÃO, Joyce. **Ingredientes para uma confeitaria brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, 158 p.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos**. Rio Janeiro: Zaharm 2020, 375 pp.

GOMES, Laura Graziela; BARBOSA, Livia. Culinária de papel. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, n. 22, p. 3-23, jan-jun 2004.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da Literatura Indígena no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza, 2013. 200 p.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 734 p. Tradução de: Beatriz Perrone-Moisés.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, 57 p.

LUDMER, Josefina. **Aqui América latina: uma especulação**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2013. 183 p.

MICHAELSEN, Mariana Vogt. **(N)o verso das receitas, uma página em branco: a escritura, a litura e a leitura de livros de receitas**. Dissertação (mestrado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2022.

NYN, João. **Tybyra: uma tragédia indígena brasileira**. São Paulo: Selo Doburro, 2020. 112 p.

RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 464 p.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Curitiba: Editora Ufpr, 2019. 239 p. Tradução de: Roberto G. Barbosa.

X, Barbara; TUPINAMBÁ, Moara. **Piracaia: um manifesto vanguardista de indígenas antifuturistas**. São Paulo: Sarau Ajuri de Makunaimi, 2021. 3 p.

Artigo submetido em: 18/01/2022
Aceito em: 24/02/2022