

Dilatar o tempo, criar espaços: alianças afetivas para adiar o fim do mundo

Letícia Mendes Soares
Universidade Federal do Paraná

Resumo: Adiar o fim do mundo é parte das preocupações e reflexões com que Ailton Krenak nos provoca frente aos imaginários e temores que surgem na era das mudanças ambientais. O pensador e autor dos livros *A vida não é útil* (2020) e *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) critica de forma profunda a “humanidade que pensamos ser” como um ideal longamente perseguido de configuração de mundo que se sustenta na desfiguração de tantos outros mundos. Adiar o fim do mundo, assim, é uma possibilidade apenas sob a condição da reconfiguração radical daqueles que o consomem: a humanidade precisa deixar-se cair, ou seja, tornar-se outra coisa. A exemplo dos povos que cantam e dançam para suspender o céu, conceber a possibilidade de alianças afetivas com todos os seres é ampliar o horizonte existencial subjetivo e coletivo. Para o pensamento dos vínculos, diferentes tempos e espaços são concebíveis e “a recriação do mundo é um evento possível o tempo todo” (Krenak, 2020).

Palavras-chave: Humanidade; Queda; Tempo; Espaço; Fim do Mundo.

Este artigo, além de resultado de uma orgulhosa participação no ciclo de seminários que foi tão significativo para as mulheres filósofas da UFPR, representa parte importante de minha trajetória de estudos, talvez sua parte mais interessante e provocativa. Como o resumo indica, este texto se debruça quase exclusivamente sobre o pensamento de Ailton Krenak, pensador indígena do povo Krenak, articulador de grande relevância para o movimento indígena do Brasil desde a década de 70 e figura de muita relevância também para os movimentos e fluxos de pensamento que se dão nessas terras e para além delas. Antes de tratarmos com seu pensamento, porém, julgo necessário fazer uma pequena introdução sobre quais os contextos da pesquisa que me trazem a pensar com Krenak enquanto importante voz na discussão das problemáticas que se impõem à filosofia contemporânea.

Faço parte de um grupo crescente de pessoas que se dedica a pensar a crise ambiental de um ponto de vista filosófico – isto é, a partir do reconhecimento de que a humanidade, certo grupo ou certos grupos humanos estão efetuando sobre o planeta Terra ações destrutivas que têm atingido dimensões catastróficas e certa medida irreversíveis, muitos pensadores¹ se dedicam a pensar as causas, os efeitos, os termos dessa relação tão problemática entre homem e mundo, assim como seus possíveis desdobramentos. E se considerarmos que “o homem” é sujeito e objeto de investigação dos mais relevantes em toda a história da filosofia, assim como o é sua relação com a natureza e os entes do mundo, não é difícil reconhecermos as profundas implicações filosóficas do problema “como é possível o homem ter se tornado um agente de massivo desequilíbrio ambiental que esgota e colapsa os sistemas dos quais a sua própria existência é essencialmente dependente”. Dentre as questões que surgem a partir dessa problemática, ressoa aquela que pergunta quem é esse agente da destruição ambiental: quando falamos de “humanidade”, do que estamos falando? De uma ideia universal, de toda uma espécie taxonomicamente

¹ Dentre muitos outros pensadores e pensadoras, me referencio a Bruno Latour, Dipesh Chakrabarty, Isabelle Stengers, Marisol de la Cadena, e aos brasileiros e brasileiras Alyne Costa, Deborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, Juliana Fausto e Marco Antonio Valentim.

definida, de um grupo específico? A comunidade científica, por exemplo, nomeia a época de desequilíbrios ambientais de Antropoceno², a *época do homem, época* em que este se torna uma força geológica de influência planetária. Mas quem é esse *anthropos*? Quem é o humano causador da crise ambiental, e o que lhe é próprio e direcionante a este comportamento destrutivo?

Desde o início dos meus estudos, tendo como principal preocupação pensar as questões acima, estive em contato, por um lado, com a análise científica do Antropoceno – publicações sobre aquecimento global e outros fenômenos antropogênicos analisados pela ciência³ –, e por outro, com diagnósticos feitos por povos não-ocidentais sobre a crise ambiental por eles investigada a partir de suas próprias tecnologias. A referência que considero mais relevante neste último sentido é o livro *A queda do céu* (2015), do xamã Davi Kopenawa. Kopenawa é indígena yanomami, povo que habita a amazônia setentrional, é líder político, ativista mundialmente conhecido e é também um grande xamã; isso significa dizer que Kopenawa detém o ofício da comunicação cósmica interespecífica na floresta. O livro, escrito em parceria com o antropólogo Bruce Albert, é vividamente multifacetado: os detalhados relatos de Kopenawa sobre a cosmologia de seu povo fazem do livro uma autoetnografia de grande relevância para a antropologia; Kopenawa relata também sua história de vida, sua formação como xamã e sua experiência com o mundo dos brancos, o que faz do livro também uma auto-biografia; e enfim, o que considero da maior importância por constituir o objetivo principal dos autores, o livro é uma contra-antropologia dos brancos: sua análise e caracterização enquanto coletividade a partir da visão antropológica de Kopenawa. *A queda do céu* entrega a nós, os brancos, conhecimentos e lições xamânicas sobre o fato de estarmos destruindo a floresta e seus habitantes, o céu, a terra e a nós próprios. O evento que dá nome ao

2 O termo foi cunhado em 2000 por Paul Crutzen e Eugene Stoermer, cf. “The ‘Anthropocene’ IGBP Global Change News Letter, v. 41. Stockholm, 2000”.

3 Dentre estes estudos cito como minhas principais referências os relatórios do IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Changes), disponíveis em: <https://www.ipcc.ch/>, e o livro de Luiz Marquez Filho, “Capitalismo e Colapso Ambiental” (Marques, Capitalismo e colapso ambiental. 2^a edição. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2017).

livro é um acontecimento extremo, literal, sobre o qual nos alerta o xamã: o céu vai cair se os brancos não pararem de fazê-lo adoecer e de matar os habitantes da floresta – estes considerados não apenas os Yanomami ou outros povos humanos, mas a infinidade de seres não-humanos e espirituais que compõem, junto aos Yanomami, o equilíbrio cósmico do qual depende a vida na floresta. Não cabe neste texto explicitar os detalhes do evento cósmico da queda do céu; basta compreendermos ser uma profecia xamânica sobre as consequências da perturbação por parte dos brancos de um equilíbrio cósmico multiagenciado relatada em um livro que apresenta tanta relevância quanto potenciais de perturbação do pensamento, em especial de nosso pensamento costumeiramente antropo, euro e tecnocentrado.

O grande ponto onde se desenrola meu estudo é aquele para onde ideias convergem ao mesmo tempo em que conflitam: o diagnóstico do Antropoceno por parte da comunidade científica e a profecia da queda do céu de Davi Kopenawa representam diferentes percepções do que parece ser uma mesma crise ambiental, um encontro tenso em que algumas das grandes noções do pensamento ocidentais são colocadas em perspectiva. A natureza, por exemplo, que conhecemos como uma única Natureza, uma natureza objeto, desprovida de intencionalidade e por isso separada e subjugada ao humano, um campo ontológico cujas leis são absolutas, é por contraste totalmente estranha à natureza que passamos a conhecer a partir da visão desses outros povos. Isso sem considerarmos que nem precisaríamos, ao menos muitos pensadores não precisam, do contato com tais diferentes visões para atestar o limite histórico da compreensão ocidental de uma natureza separada da humanidade. A dicotomia fundamental Natureza vs. Cultura se torna problemática uma vez que vivemos, no Antropoceno, uma implicação forçada entre humanidade e natureza, o atestado da inseparabilidade entre os dois domínios: não é mais possível pensar a natureza sem a cultura humana, e nem a cultura humana sem a natureza.

Porém, para muito além do atestado de uma crise de pensamento intrínseca à cultura ocidental, a consideração do pensamento de outros povos humanos que estão envolvidos nesse mesmo problema nos apresenta consequências profundas. Quando nos detemos em considerar estes povos e seus pensadores não como objetos de estudo para a antropologia, mas como autores de suas próprias ciências e filosofias, o que vem à tona é que seus pareceres são expressões desde diferentes naturezas. Não apenas diferentes impressões sobre uma mesma natureza universal conhecida unicamente pelos termos da ciência moderna, o que nos é apresentado é toda uma outra construção, uma outra dinâmica de natureza compreendida como o complexo de relações interespecíficas que criam um ambiente. Ou seja, não são apenas outras noções de natureza, mas *outras naturezas* em sentido ontológico. Tampouco há espaço neste texto para aprofundarmos essa questão que eu diria ser das mais importantes e inquietantes para as ciências humanas atualmente, porém gostaria de estabelecer como base a este artigo uma certa concepção filosófica: a que recusa a existência de uma única natureza universal a todos os povos, que aceita a existência de múltiplas naturezas construídas por relações diversas entre humanos e não-humanos, seres físicos e espirituais, vivos e não vivos, cada coletivo organizado de acordo com suas próprias ontologias e epistemologias. Considero que aos estudos da crise ambiental se impõe um pensamento que concebe a possibilidade de multiontologias como regimes, regras, relações de constituição de diferentes mundos em um só – e se a expressão “diferentes mundos” é de extrema importância, o “*um só*” também é fundamental, uma vez que ao mesmo tempo que cada coletivo constitui seu próprio mundo, habitamos todos o mesmo planeta, mesmo que não da mesma forma. Tal é o grande problema implicado na crise ambiental: é uma crise que se abate sobre diferentes mundos, diferentes naturezas, de diferentes formas, mas é ao mesmo tempo *uma mesma crise*. E nesse cenário, o humano, o vilanesco protagonista do problema, adquire uma outra imagem de agente caótico: é *não* apenas uma agência destrutiva sobre o seu próprio mundo, mas também sobre muitos outros. Nas problemáticas relações inter-mundos, a humanidade acaba por

se revelar como uma agência de distúrbios multiontológicos cujas ações são longamente percebidas pelos outros povos humanos e não-humanos que são por ela afetados.

Pois bem, é nesse contexto de entrelace do pensamento científico, filosófico e antropológico que as palavras de Ailton Krenak se destacam para pensar coletivamente o humano causador dos distúrbios ambientais e trazer, ao mesmo tempo, perspectivas sobre as diversas formas de ser e estar no mundo. Escrever sobre Krenak é uma atividade de muitas peculiaridades, dentre as quais gostaria de ressaltar: Krenak não é um pensador sistemático; longe disso, seu pensamento é fluído e estimulado pelo meio. Seus livros aqui referenciados não são resultado de longos trabalhos de redação por parte do autor, mas coleções e transcrições de suas falas em entrevistas e eventos públicos. Orador de falas espontâneas, não há um rigoroso sistema conceitual a ser analisado e por isso o que aqui será dito sobre seu pensamento carrega um tom de interpretação ensaística. Além disso, seguir os fluxos da filosofia de Krenak não é tarefa de pouca dificuldade, uma vez que esta se apresenta em outra dinâmica que a do pensamento acadêmico. Por estes motivos todos antecipo ao leitor que este artigo é permeado de citações, desde as mais curtas até os longos parágrafos. Em minha defesa afirmo tranquilamente que tais citações não apenas são de leitura prazerosa, mas de ideias muito pontuais cujos termos são insubstituíveis – pois, tal como escreve Eduardo Viveiros de Castro no prefácio a um dos livros de Krenak, “[é] Difícil dizer algo sobre textos que dizem tudo” (Viveiros De Castro, *apud*. Krenak, 2015, p. 8).

A humanidade, o humano, é objeto de reflexão recorrente nas falas de Krenak. Para ele, a humanidade está distante de ser um universal que abrange todos os povos; muito na direção contrária, o que chamamos de humanidade ou, usando seus termos, a “humanidade que pensamos ser” (Krenak, 2019, p. 13), é apenas um ideal, mesmo que longamente perseguido. O fundamento deste ideal é a concepção segundo a qual existe uma exclusividade humana na configuração do mundo,

como se apenas humanos fossem interessantes e tivessem no mundo perspectivas complexas sobre a existência. Parte fundamental dessa ideia, que também fundamenta o comportamento dessa humanidade, é o que Krenak chama dessa “coisa abissal que é a separação do pensamento no Ocidente” (*idem*, 2017, p. 66): justamente, a separação entre humano e não-humano.

Esse pensamento pegou uma escola e foi fundo nela, essa escola da negação da possibilidade da água, de uma montanha ou de uma pedra estabelecer qualquer tipo de comunicação com o humano, a ponto de criar uma distinção entre humano e não-humano. Uma distinção tão radical que sugere que humanos somos nós, que podemos imprimir a nossa marca sobre tudo o que nós achamos que não é humano, os oceanos e todos os seus trilhões de vidas, as paisagens todas da Terra, que nós pensamos poder derrubar, cortar, podar, plainar. Nós podemos fazer paisagens, desmontar paisagens, tirar uma montanha daqui, levar para lá. Ora, essa eleição da técnica como um Deus no pensamento do branco, foi tão radical que está imprimindo neste lugar que nós compartilhamos, a Terra, uma marca tão profunda que pode inviabilizar a nossa experiência de continuar vivendo aqui (*ibid.*, p. 66).

A separação radical entre humano e não-humano é sempre motivo de espanto para povos indígenas para quem, como vimos a exemplo de Kopenawa, a relação entre os humanos e outros seres se dá de forma ampla: há parentesco de humanos com rochas, há relações de negociação política e troca com seres espirituais, há agenciamento conjunto para prover fertilidade, saúde, etc. – o que não há é um destaque linguístico, espiritual, cognitivo do humano em relação a outros seres. Como Krenak sempre pontua, isso é invenção do ocidente, e há um momento bastante específico onde esse pensamento começa a existir, um momento que diz muito respeito à história da filosofia que estudamos: pra Krenak, esse pensamento da distinção abissal teve origem na antiga Grécia, especificamente no momento em que o tempo do mito se torna o tempo da história.

O Olimpo, por exemplo, aquele monte Olimpo que fica ali em torno de Atenas, [...] deixou de ser o lugar de deuses, deixou o seu lugar de trânsito de divindades e foi simplificado como uma paisagem que pode ser alterada. Ele deixa de ser um lugar sagrado, um lugar com essa potência criadora e transformadora que foi percebida antes como o Olimpo, o lugar onde os seres de poder transitavam entre humanos, a ponto de estabelecer relações com os humanos, de ter filhos, de ter consanguinidade com os humanos. Acaba essa possibilidade e aquela gente empobrece a sua visão. [...] eles perdem a sua visão, a sua cosmovisão, eles abandonam uma cosmovisão e passam a perseguir uma ideia. Uma ideia de *pólis*, de cidade, de sociedade, uma ideia de civilização que começa a viver a angústia de ter certeza de alguma coisa. De ter certeza de que vão poder controlar aquele lugar onde estão vivendo, aquela paisagem, que vão conseguir através do conhecimento, da ciência, da experimentação, controlar a passagem do tempo, as mudanças dos ciclos do plantio e da colheita, até chegar a esse extremo que nós experimentamos hoje, no qual não dependemos mais do humor da Terra para nossa produção, tanto da nossa produção material quanto da nossa produção de ideias. Os humanos seguem produzindo em algum sentido independentemente do humor desse imenso Olimpo que é o planeta onde vivemos (*ibid.*, pp. 72-73).

O que antes era um pensamento de vínculos, em que seres de poder, humanos e a paisagem transitavam e estabeleciam entre si relações, sofre um desencantamento: “seus habitantes romperam com a ideia de que aqueles lugares eram sagrados e passaram também a tratar aqueles lugares como recurso. Recurso disponível para o humano moldar, manipular” (*ibid.*, p. 72). A ideia de exclusividade da humanidade radical na crença em sua própria abstração do ambiente e na consequente fixação à sua própria razão técnica, ao pensamento científico, como formadores e significadores de mundo. Nesse movimento, o sujeito humano surge paralelamente ao objeto mundo, um objeto moldável, manipulável, não-humano, e essa mesma ideia acaba por fundar, também, a separação entre alguns humanos e outros: por exemplo, entre os povos que têm história e aqueles que continuaram a

estabelecer as relações de troca e vínculo com os não humanos, os povos classificados pelo ocidente como aqueles que têm mitos.

E essa compreensão crescente de que o mito é uma categoria do conhecimento de povos que não têm história, que não têm pôlis, que não têm política, que não pensam a complexidade das relações no mundo que nós compartilhamos, é uma grave herança segregacionista daquele pensamento que teve origem lá nos gregos (*ibid.*, p. 72).

Ou seja, além da separação entre humano e não humano, há aqueles que dentre os humanos são mais humanos que outros, seguindo formas contínuas de separação: uma é extensão da outra. A colonização perpetrada pelos europeus também é consequência dessa separação que resulta na ideia de que “havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível” (*id.*, 2019, p. 11). A premissa dessa humanidade colonizadora é a de que existe apenas uma verdade, apenas uma forma de ser e estar no mundo –uma ideia homogeneizante e, ao mesmo tempo, fortemente excluente. Krenak se refere ironicamente ao “clube da humanidade” como este grupo que apregoa a existência de uma humanidade que é comum a todos mas é um grupo cada vez mais seletivo, constituído por pessoas que encontram seu sentido na destruição de outras formas de vida enquanto “convidam” –*forçam* – outros a fazerem parte de seu clube, relegando a estes apenas um apertado espaço nas margens. O clube da humanidade, então, como diz Krenak, pela sua forma radicalmente homogeneizante, vive essa abstração civilizatória que “suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida de existência e de hábitos” (*ibid.*, p. 22) e “na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade” (*ibid.*, p. 13). Não à toa Krenak a apelida de “liquidificador” chamado humanidade, pela quantidade massiva de pessoas que são alienadas do seu exercício de ser, arrancadas de suas origens e jogadas nessa ideia, a exemplo forte dos povos indígenas no Brasil e no mundo.

E quais são as consequências da forma de ser dessa humanidade? Como essa humanidade está fabricando o fim do mundo, e o que significa o fim do mundo? Estas perguntas intimamente relacionadas serão pensadas aqui a partir das noções de tempo e espaço trazidas por Krenak, tanto aquelas por ele apregoadas quanto as noções ocidentais de tempo e espaço por ele observadas como próprias a essa humanidade e determinantes para sua forma de estar e agir sobre o mundo.

Tudo parte do ideal daquela separação radical de que falávamos entre humanidade e não-humanidade. Uma abstração, um antropocentrismo diretamente atado ao pensamento técnico e utilitário: “quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (*ibid.*, p. 49). Este pensamento da extração, do saque, que depende do pressuposto que é a despersonalização da paisagem, é, para Krenak, um pensamento de curto horizonte temporal. Diz ele ter percebido muito cedo

que esse mundo que a gente chama de mundo dos brancos, que pode ser o Ocidente, imprime marcas no mundo, abre rotas, e essas rotas são movidas por um interesse de saquear o roteiro. É um roteiro que vai saqueando o caminho. Ele não semeia o caminho, ele só colhe. Ele saqueia o caminho. Percebi isso muito cedo [...] [que] as relações que eram estabelecidas nesse caminho, nesse trajeto, não tinham investimento para que durassem. Eram todos casamentos temporários casamentos de circunstância. [...] Elas não contam em si, não dão tempo, não possibilitam a construção ou a formação de ideias, o estabelecimento de afetos que não busquem um objetivo imediato, que possam prosperar e constituir um ambiente criativo, de invenção, de criação no sentido mais prazeroso, em que os afetos são espontâneos. [...] E realmente continuo observando que o pensamento do branco, como diz o meu querido Davi Kopenawa Yanomami, é cheio de esquecimento. E esse esquecimento é percebido na pouca duração das relações que tal pensamen-

to consegue sustentar. Como ele não consegue sustentar relações por tempo indeterminado, num tempo aberto, você acaba demarcando o tempo das relações (*id.*, 2017, pp. 62-63).

Nessa passagem, além da dinâmica temporal do comportamento da humanidade, temos uma dimensão sobre como esta pensa também o espaço: não apenas a humanidade se abstrai da paisagem, dos outros seres, vivos ou não vivos, que ela chama de “natureza”, mas acaba por vê-los como um caminho de recursos empilháveis, saqueáveis. Essa forma de pensar em si e no mundo não apenas encomenda a anulação de si própria como constrói barreiras intransponíveis entre seu mundo e outros. O que isso significa: se o mundo é feito de muitos mundos, como aquele pensamento multiontológico de que falávamos, essa humanidade não apenas relega para si própria o conhecimento e o controle do mundo como se ele fosse apenas um, como, ao fazer isso, extingue a possibilidade de existência desses outros mundos porque, justamente, depende de consumir esses outros mundos para sustentar o seu próprio. Diz Krenak: “essas ações, essas intervenções, acontecem no campo do saque daquilo que costumamos chamar de recursos naturais – a floresta, os rios, as montanhas. Eles estão exaurindo o campo das alianças. É como se você retirasse o oxigênio do planeta” (*ibid.*, p. 70). Consumir o mundo, consumir paisagens, é anular a possibilidade de outros seres estabelecerem relações entre si próprios e com esta humanidade: consumir mundos é anular campos de alianças, impor e estabelecer o mundo como apenas um espaço de recursos moldáveis é anular a possibilidade de proliferação de outros espaços e outras relações.

É por isso, diz Krenak, que não dá pra pensar que alianças são possíveis entre todos esses diferentes mundos – porque um deles, o dessa humanidade, constrói em torno de si barreiras duras e intransponíveis. Para Krenak, se queremos todos sobreviver a essa função que está consumindo nosso planeta, o ponto principal de reflexão e ação é o de *criar trânsito* entre esses diferentes mundos: “precisamos pensar na possibilidade de mundos que sejam intercambiáveis que possam se alternar

em diferentes espaços e lugares, se não as fronteiras vão continuar sendo a marca mais brutal [...]. Precisamos vazar essas fronteiras, feito uma peneira, para podemos transitar entre esses mundos” (*ibid.*, p. 70).

Pois bem. Se a humanidade como se construiu historicamente é essencialmente distintiva, se ela se constrói sobre uma separação abissal, se ela sustenta seu mundo com o consumo de outros mundos, então para sobrevivermos, para que existam outros mundos possíveis, essa humanidade precisa deixar de existir. Aqui entramos em um ponto importante das argumentações de Krenak: a queda dessa humanidade. Não se trata da extinção física das pessoas que compõem essa humanidade, mas sim da impossibilidade da continuidade de sua existência enquanto tal – uma existência à qual somos, porém, profundamente apegados.

Para Krenak, “o nosso apego a uma ideia fixa de humanidade e de paisagem da Terra é a marca mais profunda do Antropoceno” (*id.*, 2019, p. 5), e o medo que sentimos frente à possibilidade do fim do mundo é nada mais do que o medo de precisarmos nos tornar algo diferente deste imaginário coletivo fortemente construído. O autor nos provoca:

Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu? (*ibid.*, p. 57).

Ora, a queda a que Krenak se refere parece ser a derrocada cada vez mais evidente das qualidades excepcionais que a humanidade continua acreditando possuir.

Foi esse ponto de observação que me fez afirmar que nós não somos a humanidade que pensamos ser. É mais ou menos o seguinte: se acreditarmos que quem apita nesse organismo maravilhoso que é a terra são os tais huma-

nos, acabamos incorrendo no grave erro de achar que existe uma qualidade humana especial. Ora, se essa qualidade existisse, nós não estaríamos hoje discutindo a indiferença de algumas pessoas em relação à morte e à destruição da base da vida no planeta. Destruir a floresta, o rio, destruir as paisagens, assim como ignorar a morte das pessoas, mostra que não há parâmetro de qualidade nenhum na humanidade, que isso não passa de uma construção histórica não confirmada pela realidade (*id.*, 2020, p. 42-3).

A provocação é: “por que temos tanto medo assim de uma queda se a gente não fez nada nas outras eras senão cair”? (*id.*, 2019, p. 62). Para Krenak, o medo que sentimos da queda vem da necessidade de abrirmos mão do conforto que herdamos deste antropocentrismo, um conforto que carregamos com tanto afínco mas que nos deixa o tempo inteiro amedrontados. Então, o que Krenak propõe: frente a essa nossa queda iminente, talvez o que a gente tenha que fazer é descobrir um paraquedas colorido; “não eliminar a queda, mas inventar e fabricar milhares de paraquedas coloridos, divertidos, inclusive prazerosos” (*id.*, 2017, p. 140) – palavras que podem soar bastante fantásticas e lúdicas em meio a uma temática tão intensa, porém arrisco uma interpretação.

Em outro trecho lemos: “Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos” (*id.*, 2019, p. 30). A proposta de cair em paraquedas coloridos parece estar nos dizendo: 1) que a queda é inevitável; o que podemos fazer é torná-la macia usando paraquedas; 2) que, sendo coloridos os paraquedas, essa queda pode ser divertida, prazerosa; 3) e que, com o auxílio dos paraquedas, a queda pode ser dar em um lugar aberto, em uma cosmovisão. Essa queda é a queda de um espaço fechado onde existe essa humanidade em direção a uma cosmovisão onde a humanidade se torna, necessariamente, outra coisa. Esse parece ser o ponto central. A queda é metamórfica, é a necessária transformação da humanidade; não

uma transformação racional, planejada ou calculada, tal como os paraquedas a que Krenak se refere não são objetos técnicos. A razão técnica que conhecemos, que está aqui sob análise crítica por seus pressupostos antropocêntricos, é confrontada por outro tipo de pensamento: o pensamento dos vínculos, das alianças afetivas, não racionais. São as alianças *afetivas* que são capazes de adiar o fim do mundo, capazes de suspender o céu⁴. Em que sentido?

Falávamos das alianças afetivas; Krenak se faz claro ao dizer que as alianças afetivas que precisamos construir não se limitam apenas às sociopolíticas entre nações e sociedades humanas: “aliança é troca com todas as possibilidades, sem nenhuma limitação” (*id.*, 2017, p. 64). O pensamento das alianças é o reconhecimento das potências que podem ocorrer nas relações com um riacho, uma nascente, o raio, a chuva; são todas as relações que estabelecem comunicação entre seres. “O mundo das trocas, das colaborações”, experienciado por muitos povos no planeta inteiro, “é aberto” (*ibid.*, p. 68, grifo meu) – ou seja, as alianças, as relações estabelecidas neste espaço-tempo onde existem todas as possibilidades de relação resultam em uma ampliação constante do horizonte coletivo – “não o horizonte prospectivo, mas um existencial” (*id.*, 2019, p. 33). E, como tais, são essas relações que possuem a potência mágica de suspender o céu: “cantar e dançar para suspender o céu, que é uma experiência comum a muitos povos no planeta inteiro, é dilatar o tempo. Quando você canta e dança e suspende o céu, você está dilatando o tempo” (*ibid.*, p. 67).

Em sentido contrário, podemos compreender que a contagem do tempo das relações e a estreiteza com que são estabelecidas pelos humanos *condensam* e *comprimem* o horizonte temporal e espacial para os vínculos possíveis. As relações humanas contam o tempo e consomem espaços, e conseguem, como resultado, pressionar o céu sobre nossas cabeças. Assim, estabelecer vínculos duradouros, que

⁴ A profecia da queda do céu, assim como a ação de suspender o céu, não é exclusividade do pensamento e discurso de Davi Kopenawa ou da cosmologia do povo Yanomami. A possibilidade de o céu cair é compartilhada pelo pensamento de muitos povos indígenas do continente americano. Por essa razão também Krenak se refere a essa ideia continuamente.

não sejam delimitados por relações imediatamente utilitárias, dependeria da ação de dilatar esse tempo ordinário das nossas relações e da “criação de vazios para as visões” (*id.*, 2017, p. 62), um vazio que podemos interpretar como, justamente, aquele horizonte existencial ampliado, as possibilidades abertas sem limitações para estabelecer relações com o outro.

Sabendo de quão demasiadamente humanos e humanistas são seus interlocutores, Krenak apresenta alguns exemplos a respeito dessa experiência de pensamento dos vínculos e troca com todas as possibilidades. Seu exemplo central é o pensamento xamânico, que ele chama também, por falta de termo melhor (“eu gostaria de ter um outro termo, uma outra palavra, uma outra imagem para ajudar nessa compreensão”), de pensamento mágico. Nos explica com essas palavras: “um pensamento potente, que se comunica em diferentes direções com transmundos, que transita e que tem o poder de criar reações em cadeia nos ambientes nos quais esses pensamentos são emitidos, nos quais eles são exprimidos” (*ibid.*, p. 74). Esse é o pensamento xamânico, sendo o ofício do xamã estabelecer comunicação cósmica para negociação, troca e trânsito com outros seres. Nisso o próprio Krenak se compara ao xamã: ele, que não é xamã, se desloca fisicamente pelos lugares, pelas cidades, para estabelecer esses vínculos; já o xamã é capaz de ver, viajar, negociar sem sair do lugar – as possibilidades são abertas. Krenak conta sobre uma experiência vivida com um xamã, numa cabeceira do Rio Jordão, à noite, quando estavam visitando um povo que ali morava. Relata que os visitantes haviam subido o rio arrastando suas canoas por conta do baixo volume de água, e à noite lamentavam porque, no dia seguinte, precisariam descer o rio novamente arrastando as canoas. Então, diz Krenak que uma pessoa maravilhosa, que vive o pensamento mágico, disse: “não se preocupem não, nós vamos pedir uma chuva”. Krenak relata que alguns dos presentes pensaram se tratar de uma brincadeira. Até que, enfim, dormiram, e no meio da madrugada aconteceu uma chuva potente, forte, que encheu o rio numa altura

de dois, três metros. Assim, no dia seguinte, os visitantes puderam descer o rio de canoa tranquilamente. O comentário de Krenak sobre essa história é:

A tranquilidade com que ele podia dizer que ia pedir uma chuva é a tranquilidade de quem está interagindo com muitos mundos, inclusive com o mundo daquela floresta que produz chuva, com a profunda conexão com aquele lugar em que ele está presente e com todos os outros seres que compartilham e que trocam com ele, porque não foi ele quem fez chover. Ele negociou, mediou com todos os outros, buscou negociar com todos os seus afetos aquele presente. Deu um presente para a gente, a chuva (*ibid.*, p. 76).

A negociação de afetos aponta para um sentido em que o tempo todo nós estamos negociando afetos, de maneira, diz Krenak, quase subliminar. Não é uma troca física, como mover um objeto daqui para ali, mas de maneira que ocorre no plano do pensamento, onde tais relações acontecem o tempo todo e as janelas de comunicação entre os mundos se dão como uma norma de reconhecimento:

É um sentido de gratidão, de pertencimento, de ser daquela família, daquele mundo. Se você pode pedir alguma coisa para a água, é porque você tem relações com o mundo da água. Se você pode estabelecer trocas, se pode se comunicar com a água e estabelecer troca com a água, significa que você pode pedir e dar coisas para ela. Tem um trânsito. Se você pode pedir uma chuva, é porque todos os parentes da água vão admitir seu parentesco, vão admitir seu pertencimento. Se você não tiver pertencimento naquele mundo, você tem pouco trânsito com aquele mundo, mas se você já está em pertencimento com ele, você aceitou o trânsito e estabeleceu com aquele mundo a possibilidade de pedir, dar e receber, de trocar (*ibid.*, p. 77).

Tais são a troca, o trânsito e o parentesco que são obstruídos por parte da humanidade que pensamos ser. Não admitindo o trânsito com os seres do mundo e a troca afetiva que é prerrogativa a qualquer relação, a humanidade efetua seus

projetos de forma independente do humor da Terra, apenas subtraindo, jamais somando, jamais trocando com os outros seres.

Ainda em relação a essa ideia de trânsito e reconhecimento entre os seres, Krenak nos apresenta uma ideia bastante interessante em relação à Arte.

esse exercício vital, a vida, a possibilidade de estar vivo, de ser potente, criar e interagir com o cosmo, de estar no universo de maneira ativa. É arte. A separação entre viver e fazer arte, eu não percebo essa separação em nenhuma das matrizes de pensamento de povos originários que conheci. Todo mundo que eu conheço canta, dança, pinta, desenha, esculpe, faz tudo isso que o Ocidente atribui a uma categoria de gente, os artistas (*ibid.*, p. 78).

As atividades que nós compreendemos como “arte” fazem parte do cotidiano coletivo desses povos originários e, mais do que isso, são os vetores das relações que estes estabelecem entre si próprios e com outros seres. Um grande exemplo disso é o trabalho xamânico de Kopenawa, que conhecemos através de seu livro: a relação estabelecida entre o xamã e seus espíritos auxiliares – os espíritos de diversas entidades da floresta, aliados do xamã e com os quais este mantém relações de afetividade e troca – se dão em uma comunicação através de cantos. O xamã aprende seu trabalho, seu ofício, seu conhecimento cósmico através dos cantos dos espíritos, que são belos, que são enfeitados, pintados, cantam e dançam, e também por isso o xamã pinta seu corpo, canta e dança com os espíritos. A arte aqui não é um lazer, não é mera experiência estética. Ela é parte da manutenção da vida, uma vez que a boa relação com esses espíritos é o que provê aos Yanomami a vida, a fertilidade da floresta, a chuva, a saúde. Krenak também apresenta outro grande exemplo de relação do mesmo tipo quando fala sobre o motivo porque os Krenak pintam seus corpos. Conta que, na ocasião de um festival de danças tradicionais em que seus parentes indígenas pintavam os corpos com ucucum, jenipapo, e faziam máscaras com objetos, arranjos para colocar em suas cabeça, cinturas e braços, foi perguntando por uma pessoa o porquê de eles fazerem aquilo, ao que respondeu:

Olha, nós somos caçadores de beleza. A gente caça beleza no mundo, na paisagem, em tudo quanto é lugar. E quando nós pintamos o nosso corpo, estamos trazendo para essa base, para esse suporte que é o nosso corpo, os espíritos da criação. Isso que vocês chamam de espíritos, de potência que tem na natureza [...] Nós queremos ser reconhecidos por eles. Estamos imitando a beleza deles. Nós somos espelhos da criação (*ibid.*, p. 79-80).

Krenak complementa que esses indivíduos são caçadores de beleza, diferentemente dos brancos, para quem a concepção de beleza é aquela que emana do indivíduo. Diz ele que os brancos também se pintavam um dia. Houve um tempo em que todo mundo se pintava, mas ocorreu justamente a ruptura no pensamento do brancos que os levou ao afastamento da natureza. Diz Krenak:

uma ruptura que levou ao distanciamento dessa ideia de caçar a beleza para uma outra construção, digamos assim, da ideia de beleza, na qual ela passa a ser alguma coisa que você projeta, não que você captura. Que você irradia como uma ilusão de que existe em caráter permanente, alimentando a ilusão de que você tem duração. E o pensamento mágico acha que não temos nenhuma certeza se estaremos vivos daqui a pouco ou até amanhã. Essa falta de garantia, essa falta de certeza, libera a pessoa de construir uma projeção de si para o mundo (*ibid.*, p. 81).

Aqui encontramos uma relação com o que Krenak dizia sobre a angústia da certeza: sobre quando os gregos desencantaram o Olimpo e passaram a ter certeza de poder controlar o mundo, a paisagem. Ali, também, é onde começa a ideia de um tempo linear que mede a história da humanidade e esta, a humanidade, passa a projetar a si mesma no mundo. Quando Krenak fala sobre a ideia de incerteza viva, justamente a ideia de não sabermos por quanto tempo existiremos no mundo, de implodirmos o casulo do humano para vivermos a incerteza, está também tentando fazer contato com um tempo em que a humanidade experimentou essa incerteza, quando os brancos também se pintavam e também tinham o trânsito

com a natureza. E, para Krenak, esse pensamento hoje é justamente a janela da arte que, em suas palavras, é *um surto* para fora da consciência da certeza. Quando o pensamento está em surto, corre para o mundo da criação; quando não consegue sustentar sua certeza, sua razão, ele corre para a arte, para a invenção. Não à toa, o mundo do trabalho é, diz Krenak, claramente demarcado do mundo da criação, que é o mundo da repetição, da reprodução linear. A criação, diz ele, pelo contrário, ocorre de forma não linear e inconstante: a invenção, a arte, se dá em diferentes tempos e espaços.

Concluindo, então, esta interpretação do pensamento de Krenak, compreendendo que se a humanidade precisa cair, ou seja, precisa se tornar outra coisa, essa queda em diferentes cosmovisões pode se dar por essa via da arte como o escape da razão, do pensamento técnico, do mundo do trabalho. A queda dessa humanidade é sua reconfiguração a partir de diferentes cosmovisões: visões de tempos e espaços abertos, em que vínculos não utilitários, relações não descartáveis, mas vínculos afetivos e de troca com os outros seres sejam possíveis.

E, enfim, são essas alianças afetivas que têm o poder de dilatar o tempo, criar espaços e, com isso, adiar o fim do mundo por serem capazes de, justamente, *criar* outros mundos. Lembremos o que Krenak fala sobre o tempo da história, aquele inaugurado pelos gregos no rompimento com o tempo do mito, um tempo da história que passa como uma flecha, tempo chapado e linear; esta é a história que a humanidade conta: a história desse tempo, em um único espaço confinado, uma história que está terminando muito mal. O fim do mundo é o fim dessa história, o fim da história da humanidade que pensamos ser, e adiar o fim do mundo é pensar em outros tempos, em outros espaços e, assim, contar outras histórias – vinculadas e intercambiáveis. As histórias que chamamos de mitos, em que humanos e outros seres convivem, são histórias que nunca deixaram de existir. São histórias de um tempo antes do tempo que são capazes de produzir a sua duração e proporcionar uma visão expandida para o sentido de ser individual e coletivo.

Concluindo, gostaria de fazer restar uma pergunta: como nós, humanos da sociedade ocidental, vamos experimentar essa queda? Como vamos fabricar esses paraquedas? Não sei. A partir do que podemos pensar com Krenak e conhecendo essas outras histórias, a existência desses outros mundos fora da clausura do nosso pensamento, sabemos ao menos que existem possibilidades de vida; que o pensamento racional e sua ciência técnica não são a única epistemologia que existe; que sermos humanos, no sentido pensado por Krenak, não é nossa condição inescapável, e que nosso mundo desigual e desfigurado não é o único mundo possível.

Finalizo, sem surpresas, com uma última citação de Ailton Krenak:

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim (*id.*, 2019, p. 27).

Referências

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

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Org. Sergio Cohn, 1^a ed., Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

_____. **Coleção Tembetá**. Org. por Kaká Werá e Sergio Cohn. Beco do Azougue Editorial, Rio de Janeiro, 2017.

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo.** 1^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019a.

_____. “Depoimento a José Eduardo Gonçalves e Maurício Meirelles”. In: **Olympio**, n. 2, pp. 18-41. Belo Horizonte, 2019b.

_____. **A vida não é útil.** Pesquisa e organização Rita Carelli. 1^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

_____. “Do tempo”. In: **Pandemia crítica**, n-1. Online, 2020b. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/textos/71>>. Acesso em 07 de Nov. 2020.

KRENAK, Ailton; MEIRELLES, M. “Our Worlds Are at War”. In: **Flux journal**, 110. Online, 2020.