

Confluências de fim de mundo: Ailton Krenak e Nego Bispo

Ana Lúcia Liberato Tettamanzy⁵²
Universidade do Rio Grande do Sul (UFRS)

Resumo

Esse artigo surge do impulso de refletir sobre a continuidade de processos de aniquilação de povos e epistemologias no Brasil, considerando nessa reflexão os impactos deletérios da ação humana sobre o planeta Terra, que incluem tanto o esgotamento de “recursos naturais” quanto a ameaça de fim de mundo - ou, pelo menos, de fim da espécie humana. Teorias críticas como a do grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade vem insistindo nas abordagens que dialogam com as epistemologias e ações de grupos indígenas, negros e camponeses - os marcados como “outros” - no sentido de estimular pensamentos e sobretudo ações de re-existência. Outras perspectivas sugerem a poetização e estetização do mundo da vida em face do desencantamento (ECHEVERRI, 2004), o pensar coletivo guiado pelo coração e pela ancestralidade (CUSICANQUI, 2018) ou ainda a experiência artística como imersão na terra (NATÁLIO, 2019). Com o propósito de buscar formas de criar e pensar em favor da vida, são trazidos ao debate denominações e ideias dos intelectuais Ailton Krenak e Antônio Bispo dos Santos. A insurgência do pensamento afropindorâmico indica caminhos para enfrentar o medo do cosmos e expandir subjetividades para adiar o fim do mundo.

Página | 114

Palavras-chave

Ailton Krenak. Antônio Bispo dos Santos. Genocídio. Cosmofobia. Alianças afetivas.

⁵² Doutorado em Letras pela UFRS. Professora do Instituto de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

*En cada parto
y canción de partida,
a la Madre-Tierra pido refugio
al Hermano-Sol más energía
y a la Luna-Hermana
pido permiso (poético)
a fin de calentar tambores
y tecer un collar
de muchas historias
y diferentes etnias.
(Graça Graúna)*

Caminhos para reencantar e aterrar mundos

Para o antropólogo Viveiros de Castro, Ailton Krenak, junto a outros intelectuais e ativistas indígenas, está escrevendo capítulo essencial da história do Brasil, o que trata da descoberta do Brasil pelos índios “na forma de uma contra-história e de uma contra-antropologia” (2020, p.75). Como pertencentes ao tipo de humanidade da imanência, que se recusa a se distinguir dos demais existentes terrestres, são eles que, nas bordas do planeta, oferecem resistência e imagens de futuro aos que chama de “escravos do Império da transcendência”, que nunca hesitaram “em recorrer ao etnocídio, ao genocídio e ao ecocídio para estabelecer sua soberania universal” (CASTRO, 2020, p.82-83). Ainda que se disponham a oferecer alternativas ao esgotamento epistêmico, imaginativo e ético de uma humanidade que se define pelas coisas que possui - tudo tornado mercadoria e recurso, isso não significa que tenham diminuído as violações a seus direitos no Brasil; ao contrário, as grandes mídias “tentam mascarar as violências cometidas com campanhas publicitárias a favor de seus interesses empresariais. A complexa artimanha de negação e invisibilização dos povos originários e suas realidades constitui a continuidade do genocídio” (SAMPAIO, 2018, p. 63).

E como tudo começou, como chegamos a este estado de exaustão em que a predação do planeta atingiu níveis que parecem conduzir a um ponto de não retorno? E o que os povos indígenas têm a ver com isso? Do ponto de vista do grupo Modernidade/Colonialidade, o sujeito eurocêntrico surgido a partir do Iluminismo propugna ser a razão atributo exclusivo do branco, que objetifica e categoriza outros povos e subjetividades a partir de um suposto universalismo - como tal, sem corpo, sexualidade, gênero, raça, classe, território, língua, o que Castro-Gómez (2005) nomeou como *hybris del punto cero*. Um dos efeitos da distinção hierárquica e dicotômica a serviço do Ocidente - via colonialidade do ser e colonialidade do poder - foi a desumanização, via racialização e etnização, imposta aos colonizados: “somente homens

e mulheres civilizados são humanos; povos indígenas das Américas e escravos africanos eram classificados como não humanos” (LUGONES, 2014, p.936). Além disso, a colonização teve como projeto homogeneizar o mundo, reduzindo sua diversidade humana, cultural e política (SANTOS, 2009), sendo o epistemicídio consequência da dominação que impôs uma relação extremamente desigual entre saberes com o aniquilamento das fontes vivas de conhecimento e a supressão e subalternização de saberes próprios dos povos. O conceito de colonialidade do ser (LUGONES, 2014) explicita a instrumentalização da natureza como central ao capitalismo, associada à formulação moderno-colonial do conceito de gênero.

A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. Assim, à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais (LUGONES, 2014, p. 938).

Nesses termos, além de afetar práticas e relações intersubjetivas e sexuais, a normatividade que acoplou gênero e civilização danificou drasticamente saberes e noções que modelavam as relações com a terra e com o cosmos. Essas transformações, em grande medida, podem explicar a separação natureza/cultura das sociedades submetidas a tal modelo de civilização e o progressivo afastamento da natureza. Por suposto o sistema-mundo moderno/colonial não conseguiu exterminar a totalidade das formas de conhecer destes sujeitos vistos pela lente europeia como selvagens, já que populações invadidas e escravizadas “não eram e não são seres passivos” (BERNARDINO-COSTA, GROSGOUEL, 2016, p.18). Logo, produções contra-hegemônicas de saber e de conhecer existiram e existem por meio de resistência de populações que, conforme Restrepo (2021), configuram um conhecimento situado, plural, com intencionalidade política de intervenção e transformação, com destaque para o pensamento ancestral, que “seria o pensamento próprio (ou pelo menos uma fonte dele), na medida em que implica uma genealogia diferente do pensamento ocidental europeu-estadunidense. Para os povos indígenas, pensamento ancestral e próprio seriam idênticos” (RESTREPO, 2021, p.170).

Nessa mesma direção, a pensadora boliviana Silvia Cusicanqui (2018) menciona a necessidade de “corazonar”, isto é, de formar coletivos por meio da multiplicidade de pensamento, de ações e da comunidade, para o enfrentamento à dita

sociedade envolvente. Essas questões estão diretamente ligadas às crises ambientais de serviços e de abastecimento, o que, na visão da autora, será possível somente por meio das comunidades ancestrais, capazes de procurar o bem-estar comum. Assim, ter consciência do local onde se partilha a vida com seres humanos e não humanos e das relações com o que a autora chama de biorregião, implica estar presente a cada respiração, a cada batida do coração, a cada passo, de modo que a cabeça pense sobre onde os pés pisam. Compreender as vivências e as emoções sob a perspectiva aymara exige que tal pensamento seja feito com cabeça clara, ou seja, com um *amuyt'aña* que envolve, também, o *chuyma*, traduzido como “coração”.

[...] mas sim as entranhas superiores, que incluem o coração, mas também os pulmões e o fígado, ou seja, as funções de absorção e purificação que nosso corpo exerce em troca com o cosmos. Pode-se dizer então que a circuitos cardíacos e os pulsos cardíacos constituem o ritmo desta forma de pensar. Estamos falando do pensar da caminhada, o pensar do ritual, o pensar da canção e da dança. E esse pensar tem a ver com a memória, ou melhor dizendo, com as múltiplas memórias que habitam as subjetividades (pós) coloniais em nossa região dos Andes, e que também se expressam no terreno linguístico. (CUSICANQUI, 2018, p. 111. Trad. livre).

As proposições de Cusicanqui sintetizam aspectos epistêmicos ancestrais que, expressos nas línguas nativas, pensam com o corpo experiências comunitárias em relações de reciprocidade com todos os seres da biosfera. Ana Patrícia Noguera Echeverri (2004), na Colômbia, formula semelhante articulação entre os paradigmas da filosofia e da biologia em torno do que nomeia um pensamento estético-ambiental, implicado na poetização e estetização do mundo da vida em face do desencantamento:

O acontecimento mais importante da modernidade foi, portanto, o abandono pelos homens dos deuses, do mundo do sagrado, do mundo do mítico, do mundo do poético —da possibilidade de expressão do ser como poético— para passar ao mundo do calculado, do exato, do explicável racionalmente, do mundo amputado, preciso, despoetizado, desencantado. (ECHEVERRI, 2004, p. 44. Trad. livre)

Aponta entre as teorias contemporâneas os ecólogos como os primeiros a atentar para os limites que as alteridades ecológicas têm imposto à desmedida da ação humana via desenvolvimento da ciência e da tecnologia voltadas à produção capitalista. Também a antropologia trouxe aportes de valor por estudar a presença do humano nos seus contextos culturais e as densas relações com outros e com a terra. A filósofa menciona ainda a tradição fenomenológica, em que o sentido se produz a partir do corpo. Nos seus termos: “O mundo da vida não é um recipiente que contém o ser, é o ser mesmo

nos seus fluxos incorporados, como corpos-simbólico-bióticos. O mundo-da-vida, desde uma filosofia ambiental, e na construção de uma filosofia ambiental, é simbólico-biótico”. (ECHEVERRI, 2004, p. 43. Trad. livre). Com efeito, por compreender os mundos vivos como prenes de movimento e interrelação que envolve dentro e fora, espírito e matéria, a autora percebe nele as potências de criação - *poiesis* - e de solidariedade entre culturas e ecossistemas. Se essa nova disciplina mira os problemas do mundo de forma transversal e transfronteiriça, a linguagem científica não deve ser desvinculada de valores, sob o risco de pesquisas assumirem o valor de uso dos recursos, por isso sugere que “reencantemos nosso mundo por meio da palavra, da construção de imaginários que nos apresentem novas relações, outros valores [...] Temos fé de que a utopia se faz realidade pela palavra.” (ECHEVERRI, 2004, p. 67. Trad.livre).

Se a palavra é responsável pela construção de imaginários, relações e memórias outras, não é de estranhar que na criação e na teoria literária surjam postulações semelhantes na direção de reencantar o mundo concebendo subjetividades e relações sociais em contextos de atores não humanos:

Atualmente, a retroalimentação entre experimentos literários e acentos teóricos não antropocêntricos na reflexão sobre relações de humanos e não-humanos, bem como a redescoberta de cosmogonias indígenas e de discursos contra a exploração da natureza, oferecem particularmente na área dos estudos de literatura e cultura brasileiras possibilidades complexas de investigação, já que nesse contexto a articulação dessas novas molduras teóricas se sobrepõe a questionamentos históricos e políticos específicos vinculados a discursos decoloniais. (SIMONI, 2020, p. 131).

Como se constata, os debates decoloniais têm repercutido em diversos âmbitos para além das questões epistemológicas e político-sociais, adentrando nas tramas da linguagem e da estética. Numa conjugação de arte e ambientalismo, a antropóloga Rita Natálio emprega o termo “a-terror” em suas práticas artísticas e etnográficas: “a ação de regressar à terra, de pousar ou de assentar. [...] é estar imerso na terra, sem distinção entre o que age e o que contempla” (NATÁLIO, 2019, s/n). Em suas análises, expõe como artistas indígenas tratam de direitos em contraposição aos modelos extrativistas e globalizantes, em embates que convidam à imanência: “se volta a estar em presença, marcando o que desapareceu ou o que agoniza. E com o regresso ao toque, faz-se proliferar modelos de conexão e relação com a própria ideia de humanidade e da terra”, para tal “escolheu alguns trabalhos contemporâneos onde a construção de visualidades particulares da terra nos convocam a pensar o aterrar sem fazer distinção entre “produtos” da cultura e “fatos” da natureza” (NATÁLIO, 2019, s/n). O caso de Denilson Baniwa é

contundente na denúncia do arranjo perverso de destruição ambiental e guerra química sobre povos cujas vidas não importam para o Ocidente, sejam os vietnamitas, sejam os Guarani-Kaiowá no Brasil:

No vídeo *A-gente Laranja* (2019), o artista propõe-se a intersecar imagens de ataques químicos a populações Guarani-Kaiowá perpetrados por fazendeiros no estado do Mato do Grosso do Sul ao longo dos anos 2000, com imagens de arquivo de aviões norte-americanos sobrevoando e lançando o herbicida *Agente Laranja* em pleno período de Guerra do Vietname. (NATÁLIO, 2019, s/n)

Igualmente impactante,

Na série *Natureza morta* (2016-2019), Denilson apresenta várias vistas áreas da floresta amazônica, que normalmente são instrumentalizadas como provas visuais do desmatamento galopante da área. Numa inversão do sentido primeiro destas imagens, a vista área das manchas do desmatamento é manipulada para representar a forma de corpos ameaçados, como o da onça-pintada ou de um corpo indígena paramentado por um cocar. A marcação da ausência aufere aqui um sentido duplo e dinâmico: a ameaça aos modos de existir indígenas liga-se à biodiversidade em/com que co-habitam. Assim, a vista aérea de manchas da terra descoberta assalta e consome a visão do verde, e é neste entrelaçamento que surge a miração de um corpo indígena na mata. (NATÁLIO, 2019, s/n)

No jogo entre vista de longe e experiência de assentar na terra, as duas obras marcam os processos contínuos de regresso e de memória, fazendo coincidir o duplo apagamento, o dos corpos indígenas e o de seus modos de pertencimento à terra.

A forma como as artes vêm se tornando lugar de ativismo e de afirmação de identidade é uma constante nas criações e intervenções do artista macuxi Jaider Esbell (2020). Continuar vivo como sobrevivente de guerras e epidemias é um ato político, re-existência:

A capacidade de nos mantermos uma nação autêntica, mesmo sob uma pesada campanha bélica secular de destruição, é a nossa melhor resposta quando se exige uma performance de lidar com um mundo tão violento como a ocidentalização. Afinal, o que ou quem faz os povos autóctones resistirem mesmo sem parte substancial de seus territórios tradicionais, condição básica para a plena existência? O que os faz permanecer sendo quem são, mesmo com boa parte de sua estrutura cosmogônica, muitos sem a língua mãe, pleitear essa identidade? (ESBELL, 2020, p. 41).

Assim, num diálogo do mundo da aldeia com as técnicas da cidade, os indígenas artistas “se valem do conhecimento empírico, da tradição prática como escola de vida, a manutenção constante de uma evolução essencialmente oral de transmissão e a capacidade de se comunicar diretamente” para iconografar as lutas tornando-as visíveis

(ESBELL, 2020, p. 40). Exemplo disso é a obra *Carta ao Velho Mundo* (2019)⁵³, na qual Esbell condena tanto o viés desenvolvimentista e instrumental sobre a natureza como o genocídio dos povos nativos em forma de arte indígena contemporânea. A carta é um diálogo direto com o campo epistemológico e artístico europeu, tendo em vista que revisa e atualiza um exemplar adquirido em uma loja de livros no nordeste brasileiro que apresenta em 400 páginas a “Pintura Universal”. Insere, ao modo de graffitis de arte urbana, rasuras e balões de fala sobre as imagens de pinturas europeias iniciadas, ironicamente, com a arte rupestre. Assim, frases como “Indígenas, ao irem para a Europa, se vistam de proteção ancestral”, “Davi Kopenawa está ameaçado de morte” e “Volte e diga que na Amazônia estão matando indígenas” soam como voz (cosmo) política, cuja denúncia é levada, em mãos, pelo próprio artista aos europeus. As incisões no livro de arte são, pois, antes de tudo, maneira estratégica de tornar públicos os resultados catastróficos das explorações europeias dos séculos XV e XVI e seus impactos, desde então, na vida de gerações de comunidades e de povos indígenas: “Mesmo ainda sendo uma produção tida como menor, uma produção de periferia ou de minorias, são as artes dos nativos a lhe ampliarem as vozes”. (ESBELL, 2020, p. 40).

Abrindo paraquedas coloridos com Ailton Krenak

Recentemente ingressado na elitista Academia Brasileira de Letras, autor de livros resultantes de entrevistas e palestras primorosas e densas, Ailton Krenak tem falado para além dos espaços indigenistas e acadêmicos (e nos parece que tem começado a ser escutado, mesmo que precariamente). Liderança histórica, ativista ambiental e filósofo originário, no mais recente livro, *Futuro Ancestral* (2022), convida a educar para a experiência do sujeito coletivo: “Trata-se de sentir a vida nos outros seres, numa árvore, numa montanha, num peixe, num pássaro, e se implicar” (2022, p.102-103) nesse organismo maior que é a Terra. Algo muito simples e reiterado pelo intelectual há alguns anos no sentido de viabilizar resiliência às experiências coletivas de crises e pandemias: “As mitologias estão vivas. Seguem existindo sempre que uma comunidade insiste em habitar esse lugar poético de viver uma experiência de afetação da vida, a despeito de outras narrativas duras do mundo” (KRENAK, 2022, p.104).

⁵³ GALERIA JAIDER ESBELL. *Carta ao Velho Mundo*. 2023. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/wp-content/uploads/2019/03/carta5.jpg>. Acesso em: 12 set 2023.

Ainda na pré-pandemia de COVID, alertou que “o próprio sentido da experiência da vida” (2020, p. 26) acabava por ficar perdido a ponto de os que ainda são capazes de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar e de fazer chover provocarem nos defensores do modelo de humanidade vigente reações intolerantes. O resultado disso, ainda conforme Krenak (2020), é a proximidade do fim do mundo, que sugere adiar contando mais uma história, recurso este que já fazia parte das estratégias utilizadas pelos povos originários como resistência à tentativa de destruição dos seus mundos. Esse dispositivo subjetivo foi chamado de paraquedas colorido:

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. Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. (KRENAK, 2020, p. 30).

Tendo em vista a perspectiva de quem já experimentou o fim do mundo com a invasão colonial, Krenak convoca também para uma iniciação para sonhar:

[...] uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada. Talvez seja outra palavra para o que costumamos chamar de natureza. Não é nomeada porque só conseguimos nomear o que experimentamos. O sonho como experiência de pessoas iniciadas numa tradição para sonhar. Assim como quem vai para uma escola aprender uma prática, um conteúdo, uma meditação, uma dança, pode ser iniciado nessa instituição para seguir, avançar num lugar do sonho. (KRENAK, 2020, p. 66).

Observa-se que tal perspectiva está associada a retornar à natureza, saqueada há mais de 500 anos nesses territórios, como temos exposto. Na entrevista a Pedro Cesarino em 2016, intitulada *As alianças afetivas*, Krenak é explícito sobre o modo como o Estado brasileiro tratava (trata) povos que ficaram pelas beiradas do processo de integração e colonização: “No caso dos povos indígenas, havia uma clara orientação das políticas de Estado para fazer desaparecer o pensamento, as formas de sociabilidade, de comunidade, as formas de vida que esses povos conheciam” (KRENAK, 2016, p. 169), o que resultou, como é sabido, em múltiplas formas de violência. Em outro momento da mesma entrevista, Krenak menciona não perceber ou não realizar distinção do que seja arte nas matrizes de pensamento de outros povos originários que conheceu, tendo em vista que todos dançam, cantam, pintam, desenham, esculpem, isto é, “tudo isso que o Ocidente atribui a uma categoria de gente, que são os artistas” (KRENAK, 2016, p. 182). No entanto, em alguns casos, as pessoas responsáveis por essas produções são chamadas de

artesãos, e suas obras de artesanato, “categorias que discriminam o que é arte, o que é artesanato, o que é um artista, o que é um artesão. Porque a história da arte é a história da arte do Ocidente” (KRENAK, 2016, p. 182).

A decisão acerca de quem produz arte inegavelmente está alinhada, como exposto anteriormente, com os efeitos da modernidade/colonialidade, que destituiu de humanidade os mundos não brancos às margens dos impérios do Ocidente e invisibilizou ou subalternizou seus conhecimentos e formas de conhecimentos: “Tem um grau aí que é de humanidade. Lá tem direitos humanos. Tem outro grau, ou degrau, onde estão os sub-humanos” (KRENAK, 2016, p. 177), no caso, os indígenas, obrigados a

[...] ficar nos seus guetos, a professar suas visões de mundo nos seus guetos. Eles podem fazer até a sua literatura, eles podem fazer até seu cinema, eles podem ser selecionados para uma mostra internacional, alguns podem até mesmo ir para uma feira de literatura em Berlim, em Nova York, mas eles vão com a chave de que são étnicos. Eles são um quadradinho, uma gaveta dessa humanidade. Eles não têm acesso ao luxo que as outras humanidades experimentam. A preponderância da política sobre esse pensamento e o domínio da economia sobre essas mentalidades justifica a violência que é impressa nesses povos estigmatizados por terem um pensamento acerca do tempo, acerca da propriedade, acerca do acesso ao que seria o comum. O comum é a Terra. A Terra é comum, o planeta é comum. (KRENAK, 2016, p. 177).

Com efeito, inclusive no campo das artes, é visível a dificuldade que os ocidentais e mesmo os ocidentalizados - os não étnicos, os não racializados - mantêm em relação a alteridades de mundos que demandam alianças afetivas com a Terra e os terranos. Sobre o fato de tantos povos indígenas pintarem seus corpos e usarem adornos, Krenak (2016) explica que são caçadores da beleza que capturam das outras naturezas, dos outros animais, das plantas e das paisagens e que o fazem para serem reconhecidos por esses seres, poderem transitar entre eles e assim produzir essa relação. Infelizmente, a repetição de guerras e genocídios sobre esses caçadores de beleza mostra quão distantes ainda estamos de aceitar seus modos de partilhar a vida num planeta que é, ou deveria ser, comum.

Confrontando a cosmofobia com Nego Bispo

Lavrador e liderança do Quilombo Saco Curtume, no sertão do Piauí, desde cedo Antônio Bispo dos Santos (ou Nego Bispo) foi incumbido pelo seu povo de estudar e assim mediar as relações com o Estado, pautadas sobremaneira na escrita e na violação

de direitos. Atuante no movimento de luta pela terra, tornou-se conhecido nos meios acadêmicos por suas participações em disciplinas que inserem representantes das cosmovisões de povos tradicionais como docentes (Encontro de Saberes/Unb/INCTI e Formação Transversal em Saberes Tradicionais/UFGM). Já no primeiro livro, resultante de transcrição de suas aulas na UnB, revela agudeza ao formular conceitos potentes como contracolonização, povos afropindorâmicos, confluência e transfluência, biointeração. Nos termos do professor José Jorge de Carvalho (2015) na apresentação do volume, o autor, a partir de sua condição existencial e biográfica de quilombola,

não apenas condena veementemente esse modelo de sociedade imposto aos negros e indígenas pelos portugueses como enfatiza as revoltas, as rebeliões e as lutas anti-racistas contra as classes dominantes levadas a cabo pelos povos tradicionais nas suas tentativas de viver segundo outras bases civilizatórias. (CARVALHO, 2015, p.10-11)

De fato, a atitude insurgente de Bispo é marcada no estilo da escrita, que narra com dramaticidade as lutas de comunidades contracolonizadoras genocidas pelo Estado (e antes pelo Império). Igualmente singular é a forma como se apropria de textos de prestígio para seus argumentos: é assim que encontra nas bulas papais as autorizações para que os colonizadores subjugassem os povos originários e depois os povos trazidos do continente africano; na Bíblia identifica explicação para a cosmovisão dos colonizadores sobre a terra como fonte de espinhos e ervas daninhas e sobre o trabalho como castigo, o que a seu ver justificaria o seu caráter escravagista. Explica ainda que o Deus da Bíblia, “além de desterritorializar o seu povo, também os aterrorizou de tal forma que não será nenhum exagero dizer que nesse momento ele inventou o terror psicológico que vamos chamar aqui de cosmofobia.” (SANTOS, 2015, p.31).

Em sintonia com as ideias de Ailton Krenak, o termo cosmofobia sinaliza para sua contrapartida, os modos orgânicos e vitais de estar no mundo. O conceito reaparece no recém publicado *A terra dá, a terra quer* (2023), mais precisamente no capítulo “Cidades e cosmofobia”. A cidade “é o contrário da mata. O contrário da natureza. A cidade é um território artificializado, *humanizado*. A cidade é um território arquitetado exclusivamente para os humanos” (SANTOS, 2023, p.18, grifo do autor). Contrariando o paradigma civilizatório ocidental, oriundo das afirmações da modernidade sobre o sujeito cartesiano, plenipotente desde a conquista de mundos com o humanismo expansionista iniciado no século XV, esses humanos da cidade desaprenderam a pisar a

terra e se afastaram de seu ente animal, como explica Bispo, e essa desconexão é um efeito da cosmofobia.

Enquanto a sociedade se faz com os iguais, a comunidade se faz com os diversos. Nós somos os diversos, os cosmológicos, os naturais, os orgânicos. Não somos humanistas, os humanistas são pessoas que transformam a natureza em dinheiro, em carro do ano. Todos somos cosmos, menos os humanos. Eu não sou humano, sou quilombola. Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos. Os humanos são os eurocristãos monoteístas. Eles têm medo do cosmos. A cosmofobia é a grande doença da humanidade” (SANTOS, 2023, p.29)

A seu ver, a imunização para essa doença, o medo do cosmos, é a contracolunização realizada pelos politeístas afropindorâmicos [indígenas e descendentes de africanos], para quem “não existe pecado original, ninguém foi expulso do Jardim do Éden, ninguém tem memória de terror. Os deuses e as deusas são muitos e não temos medo de falar com eles” (SANTOS, 2023, p.19). É notório que, nessa perspectiva, mais uma vez fundamentos religiosos e epistemológicos explicam a diferença dos povos que se relacionam com a terra como um ente gerador de força vital e que se consideram parte de um mundo em que cabem outros mundos - outros animais, os vegetais, os minerais - sobre os quais não exercem projetos de poder e exploração.

Assim como Krenak sugere contar mais uma estória e seguir cantando, dançando e buscando a beleza, o diversal e cosmológico Nego Bispo menciona não caber na cidade por várias razões: sendo um território colonialista, nela as pessoas possuem medo de gente, precisam acumular coisas, e o saber é transformado em mercadoria e hierarquizado. Mostra isso pela analogia entre os que sabem fazer sua casa e ganham pouco, os pedreiros, e os que recebem muito e não sabem fazer a sua casa, os engenheiros, em contraste com os mutirões festivos em que os comunitários fazem uma casa num lugar com que possuem uma relação. Compara também as brincadeiras do quilombo, que envolvem aprender a partir de um fazer – fazer roça, fazer o Reisado, e o teatro, o brincar de fazer arte na cidade – para ele uma brincadeira de fazer nada que, “como qualquer outro tipo de arte que é mercantilizada, bloqueia a conversa das almas, porque a arte é a conversa das almas, alimenta a vida, ela não deve ser mercadoria” (SANTOS, 2023, p. 22). Indo mais além, Santos (2023, p. 23) acrescenta que “a arte é conversa das almas porque vai do indivíduo para o comunitarismo, pois ela é compartilhada. A cultura é o contrário. Nós não temos cultura, nós temos modos – modos de ver, de sentir, de fazer as coisas – modos de vida: [...] A cultura é uma coisa padronizada, mercantilizada, colonial”.

Não interessando debater aqui o entendimento revelado sobre o que é o teatro das cidades, assunto para outras reflexões, importa outrossim afirmar a consonância da sua definição da arte como conversa de almas e compartilhamento que alimenta a vida com a sugestão de Krenak de usar o paraquedas colorido para devolver sentido para o maravilhamento da vida e expandir subjetividades. Ambos se opõem à padronização de relações e ao individualismo com espaços rituais e celebrativos para a fruição compartilhada das artes em rodas de conversa animadas por fogo, dança e canto. Ao encontro disso, Antônio Bispo, ao lembrar de sua chegada à cidade, menciona a presença de uma escola escriturada, sistema que exclui o que o autor denomina como escolas de inspiração ou de brincadeira.

No quilombo, contamos histórias na boca da noite, na lua cheia, ao redor da fogueira. As histórias são contadas de modo prazeroso e por todos. Na cidade grande, contudo, só tem valor o que vira mercadoria. Lá não se contam histórias, apenas se escreve: escrever histórias é uma profissão. Nós contamos histórias sem cobrar nada de ninguém, o fazemos para fortalecer a nossa trajetória. E não contamos apenas as histórias dos seres humanos, contamos também histórias de bichos: macacos, onças e passarinhos (SANTOS, 2023, p.25).

Um dos impactos dessa nova realidade em face das vivências do quilombola é a predominância da escrita a qualquer custo, fato que lamenta por não levar em conta as mestras e os mestres da oralidade: “considerados desnecessários pelo sistema, [e] tentaram substituí-los pelos mestres da escrituração” (SANTOS, 2023, p. 25). Mesmo diante desse cenário, o autor frequentou a escola, de modo a contribuir com a resolutividade de sua comunidade. E suas palavras, que traduzem saberes ancestrais para os conceitos que os acadêmicos entendem, fazem parte do que chama de “guerra das denominações”. Questionado por um pesquisador de Cabo Verde sobre como “contracolonizar falando a língua do inimigo” (SANTOS, 2023, p. 13), respondeu indicando a necessidade de potencializar as palavras próprias, enfraquecendo as palavras fortes do inimigo e colocando mais palavras dentro da língua portuguesa. Desse modo, para desenvolvimento (uma variante de cosmofobia), a palavra boa é envolvimento, para o dinheiro (ou troca), o compartilhamento, para desenvolvimento sustentável, a biointeração, para coincidência, confluência. Essas palavras, nomeadas germinantes, surgem de processo comparado ao plantio: “Semeiei as palavras que eram nossas e as que não eram nossas. Transformei as nossas mentes em roças e joguei uma cuia de sementes” (SANTOS, 2023, p.15).

As denominações/conceitos de Antônio Bispo não deixam dúvidas de que manejam um pensamento outro, forjado por subjetividades e coletividades que não temem o cosmos e mantêm uma relação orgânica e confluyente com todas as formas da vida. Suas palavras são germinantes porque provenientes da oralidade e cuidadas pela ancestralidade, um instrumento vivo de contracolonização não só humano, mas cósmico.

Por mundos do ser-fora-de-si

As ideias de partilha e de vida comunitária presidem as alianças afetivas dos povos indígenas não só com outros povos - como os quilombolas - ou com ideias diferentes, mas com o cosmos, de modo que tais alianças mostram-se fundamentais para a identidade e para a sobrevivência desses grupos - e não só deles, como temos insistido. Afinal, conforme explicam Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 98) no seu distópico diálogo sobre fins de mundo, para os ameríndios, “todo existente, e o mundo enquanto agregado aberto de existentes, é um ser-fora-de-si. Não há ser-em-si, ser-enquanto-ser, que não dependa de seu ser-enquanto-outro; todo ser é ser-por, ser-para (...). A exterioridade está em toda parte”. Para permanecer neste planeta, ou ele se torna comum e nos dedicamos a existir para fora, enquanto outro, ou esperamos que os tempos se cumpram e sejamos eliminados como um parasita da terra.

Como percorremos nesse texto, a contemporaneidade traz riscos e crises. Contudo, no Brasil podemos considerar que igualmente traz potências estéticas e éticas que solapam a cisão natureza e cultura e tantas outras dicotomias fundadas pelo pensamento norte-eurocêntrico. Estamos, pois, imersos em subjetividades e coletivos que convidam a aterrar, vale dizer, a se implicar com a Terra.

Munidos de paraquedas coloridos e palavras germinantes, os afropindorâmicos Krenak e Nego Bispo realizam intervenções políticas com pensamentos selvagens e cósmicos passíveis de reencantar mundos, sobretudo este que se distanciou da terra a ponto de beirar mais um apocalipse. O corpo em movimentos e relações e a palavra viva e compartilhada podem ser nossos dispositivos de contracolonização e educação sensível para territorializar e voltar a olhar para a terra como útero e casa comum. No lugar de “penso, logo existo”, que venha o “existo, logo penso”.

Referências

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSFUGUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. In **Sociedade e Estado**, v.31, n. 1, p. 15-24, 2016.

CARVALHO, J. J. Apresentação: Uma voz quilombola na contracolônização da academia. In: SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: INCTI, 2015.

CASTRO, E. V. Posfácio: perguntas inquietantes. In: KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybris del punto cero** : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CUSICANQUI, S. R. **Un mundo ch'ixi es posible**: Ensayos desde un presente en crisis. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DANOWSKI, D.; CASTRO, E. V. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Desterro, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental, 2014.

ECHEVERRI, A. P. N. **El reencantamiento del mundo**. Manizales: PNUMA, 2004. Disponível em: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_ambiental/Reencantamiento_mundo-Patricia_Noguera.pdf. Acesso em: 10 jan. 2023.

Página | 127

ESBELL, J. Autodecolonização: uma pesquisa pessoal no além coletivo. In: MORTARI, C.; WITTMANN, L. T. (Orgs.). **Narrativas insurgentes decolonizando conhecimentos e entrelaçando mundos**. Florianópolis: Rocha Gráfica e Editora, 2020. Disponível em: <https://ayalaboratorio.com/2020/12/21/narrativas-insurgentes-decolonizando-conhecimentos-e-entrelacando-mundos/>. Acesso em: 12 maio 2023.

KRENAK, A. As alianças afetivas. Entrevista a Pedro Cesarino. In: BIENAL SÃO PAULO. Incerteza Viva. Dias de estudo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016, pp. 169-188.

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

KRENAK, A. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. In **Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

NATÁLIO, R. A-terror. In: Marta Lança (Coord.). **Buala**, 2019. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/mukanda/a-terror>. Acesso em: 09 ago. 2023.

RESTREPO, E. Descentrando a Europa: contribuições da teoria pós-colonial e do giro decolonial ao conhecimento situado. In **Revista X**, v. 16, n. 1, p. 159-174, 2021.

SAMPAIO, D. H. F. **UKUSHÉ KITI NIÍSHÉ** Direito à memória e à verdade na perspectiva da educação cerimonial de quatro mestres indígenas. Dissertação de Mestrado (M) – Universidade de Brasília / Programa de pós-graduação em direitos humanos e cidadania, 194 p., 2018.

SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI, 2015.

SANTOS, A. B. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SIMONI, M. Narrativas do esgotamento e a historiografia (literária) brasileira no Antropoceno. **Revista Odisseia**, [S. l.], v. 5, n. Especial, p. 127–143, 2020.

END-OF-THE-WORLD CONFLUENCES: AILTON KRENAK AND NEGO BISPO

Abstract

This article arises from the impulse to reflect on the continuity of processes of annihilation of peoples and epistemologies in Brazil, considering in this reflection the deleterious impacts of human action on planet Earth, which include both the depletion of “natural resources” and the threat of the end of the world - or, at least, of the end of the human species. Critical theories such as that of the Modernity/Coloniality/Decoloniality group have been insisting on approaches that dialogue with the epistemologies and actions of indigenous, black and peasant groups - those marked as “others” - in order to stimulate thoughts and above all actions of re-existence. Other perspectives suggest the poeticization and aestheticization of the world of life in the face of disenchantment (ECHEVERRI, 2004), collective thinking guided by the heart and ancestry (CUSICANQUI, 2018) or even the artistic experience as immersion in the earth (NATÁLIO, 2019). With the purpose of seeking ways to create and think in favor of life, denominations and ideas from intellectuals Ailton Krenak and Antônio Bispo dos Santos are brought to the debate. The insurgency of Afropindoramic thought indicates ways to face the fear of the cosmos and expand subjectivities to postpone the end of the world.

Página | 129

Keywords

Ailton Krenak. Antônio Bispo dos Santos. Genocide. Cosmophobia. Affective alliances.

Submetido: 30/10/2023

Aprovado: 15/01/2024