

Narrativas do fim: literatura brasileira contemporânea e a cosmovisão indígena

Narratives of the end: contemporary Brazilian literature and the indigenous worldview

Luís Otávio HOTT^{1*}

Universidade de São Paulo (USP)

RESUMO: É cada vez mais evidente a profusão de narrativas que possuem caráter distintamente apocalíptico na contemporaneidade. Conceitos como “Antropoceno” e “Capitaloceno”, denominam uma nova era geológica, marcada pelas evidências de mutação climática nos diversos estratos da terra causada pela ação humana. No entanto, fica cada vez mais evidente que a epistemologia cientificista ocidental se encontra em um beco sem saída, de mãos atadas diante da ameaça do fim. É o que aponta a obra de Joca Reiners Terron, *A morte e o meteoro*, 2019, e também as obras de Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, 2019, e *O amanhã não está à venda*, 2020. Estas obras apresentam uma perspectiva ontológica diversa daquela apontada pela epistemologia ocidental, contrapondo o pessimismo científico à outra ontocosmologia com mundos de referências distintos.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura brasileira contemporânea. Antropoceno. Capitaloceno. Cosmovisão indígena.

ABSTRACT: The profusion of narratives with a distinctly apocalyptic character in contemporary times is increasingly evident. Concepts such as “Anthropocene” and “Capitalocene” refer to a new geological era, marked by evidence of climate change in the various strata of the earth caused by human action. However, it is becoming increasingly clear that Western scientific epistemology is at a dead end, its hands tied in the face of the threat of the end. This is what Joca Reiners Terron's work, *A morte e o meteoro*, 2019, points out, as well as Ailton Krenak's works, *Ideias para adiar o fim do mundo*, 2019, and *O amanhã não está à venda*, 2020. These works present a different ontological perspective to that of Western epistemology, contrasting scientific pessimism with another ontocosmology with different reference worlds.

KEYWORDS: Contemporary Brazilian literature. Anthropocene. Capitalocene. Indigenous worldview.

É cada vez mais evidente a profusão de narrativas que possuem caráter distintamente apocalíptico na contemporaneidade. No Brasil, a maior parte destas narrativas incorpora os processos disruptivos que experimentamos recentemente, entre eles: a catástrofe ambiental que se anuncia, o aumento exorbitante da desigualdade social,

* Pós-doutorado em Teoria da Literatura e Literatura Comparada pela Universidade de São Paulo (USP), Doutor em Ciência da Literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Mestre em Teoria da Literatura e Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail de contato: lohott2510@gmail.com.

a derrocada da democracia social pelo mundo, a ascensão da extrema direita, e a pandemia global que apenas agravou os problemas que já existiam. Conceitos como “Antropoceno” e “Capitaloceno”, denominam uma nova era geológica, marcada pelas evidências de mutação climática nos diversos estratos da terra causada pela ação humana. No entanto, fica cada vez mais evidente que a epistemologia cientificista ocidental se encontra em um beco sem saída, de mãos atadas diante da ameaça do fim. É o que aponta a obra de Joca Reiners Terron, *A morte e o meteoro*, 2019, e também as obras de Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, 2019, e *O amanhã não está à venda*, 2020. Estas obras apresentam uma perspectiva ontológica diversa daquela apontada pela epistemologia ocidental, contrapondo o pessimismo científico à outra ontocosmologia com mundos de referências distintos.

A obra de Joca Reiners Terron, *A morte e o meteoro*, publicada em 2019, é um exemplo de como estas questões aparecem na literatura brasileira, o livro apresenta um futuro distópico, com a destruição completa do meio ambiente num Brasil do futuro próximo, e o extermínio dos povos indígenas restando apenas uma tribo. As primeiras linhas anunciam que a narrativa será “o epílogo irrevogável da psicose colonial nas Américas” (2019, p. 11). Restam apenas cinquenta índios Kaajapukugi naquilo que sobrou da Amazônia. Os Kaajapukugi são “uma tribo isolada que recusava contato com o homem branco, viviam numa paisagem desertificada sem estarem preparados” (2019, p. 11). Para escapar à devastação de sua terra, os últimos kaajapukugi recebem asilo político no território dos mazatecos em Oaxaca, México. Intermediado por Boaventura, o único indigenista que teve contato com a tribo, os índios serão recebidos por Juan El Negro, líder e xamã mazateco.

A novela apocalíptica de Joca Reiners Terron narra a extinção de um povo e de sua cosmovisão como uma metonímia que encapsula fim do mundo como um todo. Os Kaajapukugi são, dessa forma, nossa última possibilidade de salvação, e com a morte deles, também poderemos todos perecer. Em uma entrevista, Joca Terron destaca: “os indígenas estão aqui desde sempre, sobreviveram ao epílogo da psicose colonial; e continuarão aqui. Resta saber se nós continuaremos aqui, sem ouvi-los, sem aprender o que eles nos têm a ensinar, como poderemos permanecer?”.² Na obra, a crise climática é

² TERRON, Joca Reiners. Escritor Joca Reiners Terron lança novo romance, “A morte e o meteoro”. Entrevista concedida à Nahima Maciel. Correio Brasiliense, 11 de dezembro, 2019.

um dos principais temas, uma vez que os kaajapukugi não poderiam continuar vivendo onde estavam, na Amazônia desertificada:

Se a zona árida da planície daqui não servia para eles, nada mais no mundo se parecia com a selva amazônica ou com aquilo que restava dela, algumas dezenas de hectares de árvores agonizantes em vias de serem calcinadas pelo sol. Os kaajapukugi, uma tribo isolada que recusava contato com o homem branco, viviam numa paisagem desertificada sem estarem preparados (Terron, 2019, p. 11).

O livro figura num futuro próximo a floresta amazônica extinta, restando apenas “algumas dezenas de hectares de árvores agonizantes em vias de serem calcinadas pelo sol” (Terron, 2019, p. 11). Este é o ponto de partida da obra, como nos é de conhecimento público, as áreas de floresta ocupadas por povos indígenas são aquelas que permanecem menos devastadas. Desta forma, os Kaajapukugi são os guardiões do pouco que sobrou da floresta e por serem um grupo formado apenas de homens velhos, também a tribo está em extinção. O fim dos Kaajapukugi é o fim da floresta e por correspondência, como é revelado ao final do livro, o Apocalipse. A obra reflete a contínua violência infringida aos povos originários, cada vez mais vilipendiados de suas terras, cujo objetivo final é, aparentemente, a extinção dos povos indígenas e a desertificação dos territórios que ocupam. O livro repercute a obra de Bruno Latour, que afirma que os humanos “têm o estranho destino de se tornarem inadvertidamente a doença de Gaia” (Latour, 2020, p. 93). No entanto, o termo “inadvertidamente” talvez não faça mais tanto sentido, segundo Jason Moore, esse pensamento reconhece a humanidade como agente universal, excluindo entre as suas causas os indivíduos, classes, sistema de poder e de privilégios (2017, p. 43). Sendo assim, os indígenas precisam de asilo, ou melhor, de uma “fuga conjunta daquele complexo penitenciário continental que é a América do Sul” (Terron, 2019, p. 12).

O narrador do livro é um funcionário do governo mexicano não nomeado. Utilizando a técnica narrativa do discurso reportado, Terron cria uma superposição de camadas temporais que acontecem concomitantemente, o narrador conta aquilo que ouviu em um vídeo que Boaventura gravou no caminho para o aeroporto. Boaventura narra como entrou em contato com os Kaajapukugi em 1980. Dessa forma, presente, passado e futuro, de forma bem-sucedida, se mesclam num amalgama inseparável. O livro se passa por volta de 2030, além disso, outros acontecimentos prenunciam o apocalipse: o Chile

não existe mais, por causa do aumento do nível do mar, o Brasil esteve em guerra com a Venezuela por oito anos, e a China lança a primeira expedição tripulada a Marte.

A primeira impressão que a narração passa é a do luto e solidão da vida de ambos os responsáveis pela condução dos indígenas para o México. Tanto o narrador mexicano quanto o indigenista Boaventura são órfãos pela morte dos pais e desgarrados, sozinhos no mundo, sem descendentes. Esse vazio existencial os deixa com um sentimento fatalista, ambos são homens deprimidos, que se sentem lutando uma causa perdida:

O epílogo estava escrito, só que ninguém sabia ler. A história nos trouxe a esse ponto cego e, como em toda situação parecida, a culpa devia ser endereçada à espécie humana, ou ao menos àquela parcela que merecia ser identificada por qualificação tão flexível: aos humanos humanitários, por assim dizer, ou aos melancólicos que sobreviveram ao cinismo. (Terron, 2019, p. 13).

Toda a situação é de fato trágica, como aponta o narrador: a “destruição do bioma amazônico, os trópicos soturnos, o pedido de asilo político de ‘um povo ameríndio inteiro’ falante de ‘uma estranha língua mestiça’, uma guerra que, à época, envolve o Brasil e os países limítrofes à floresta” (2019, pp. 13-14). Além disso, Boaventura, “sertanista da Fundação Nacional do Índio brasileira”, um homem isolado, sem estudos formais, responsável pelos entendimentos com o Estado. Mas não resta alternativa, os indígenas estão sendo “caçados com determinação pelo Estado e pelos seus agentes de extermínio: garimpeiros, madeireiros, latifundiários e seus capangas habituais, policiais, militares e governantes” (2019, p. 14). Viveiros de Castro aponta que, o “sistema do garimpo é semelhante ao do narcotráfico, e, em última análise, à tática geopolítica do colonialismo em geral”, de acordo com o autor, “o serviço sujo é feito por homens miseráveis, violentos e desesperados, mas quem financia e controla o dispositivo, ficando naturalmente com o lucro, está a salvo e confortável bem longe do front” (2016, pp. 23). Desta forma, os indígenas “não passavam de mortos que andam em direção a lugar algum” (Terron, 2019, p. 24).

1. Capitaloceno ou Antropoceno: crise climática e suas consequências

A humanidade e todo o restante da vida que a acompanha encontra-se agora no limiar do que os cientistas chamam de mudança de estado, o Sistema Terra – esse

momento está representado pela consciência crescente acerca das mudanças climáticas, mas nosso problema não é o clima, estamos vivendo uma transformação na Terra que rápida e irreversivelmente pode transformar a Terra de forma até então desconhecida pela espécie humana. As pressões humanas estão levando as condições de estabilidade biosférica, sobretudo a biodiversidade, até o ponto de ruptura, múltiplos limites planetários estão sendo excedidos agora. A conscientização sobre essa difícil ruptura já vem sendo construída há algum tempo, mas a realidade de uma crise pode ser muito difícil de ler e interpretar.

O tipo de pensamento que nos trouxe até aqui, não vai nos ajudar a resolver esse problema. Modos de pensamento são persistentes. Não mais difíceis de transcender do que modos de produção. De acordo com Jason Moore, o problema principal parte do dualismo Natureza/Sociedade, que não é menos um binarismo do que racismo e sexismo, fundamentando num tipo de eurocentrismo, que está diretamente implicado nas colossais violências, na desigualdade e opressão do mundo moderno. A divisão Natureza/Sociedade, historicamente faz parte de um princípio racionalizante que resultou além da destruição do planeta numa longa história de subordinação das mulheres, populações coloniais e pessoas negras e indígenas, além de outros grupos que não faziam parte da sociedade “civilizada” (2022, p. 16).

O Antropoceno faz algo involuntário profundamente violento, reforçando o segredo de como o capitalismo foi construído sobre a exclusão da maioria dos humanos da humanidade, povos indígenas, africanos escravizados, as mulheres. Da perspectiva dos dominadores nesses sistemas de exploração, esses humanos não eram nada humanos, e sim, vistos como parte da Natureza, nesse sistema Natureza/Sociedade, e como tal deviam ser tratados. Registrar a história sangrenta da dicotomia Humano/Natureza é uma nova forma de organização, pois o capitalismo não prospera apenas por sua desigualdade e exploração. Ele é um sistema criativo e produtivo. Apoiada pelo poder colonizador, a racionalidade capitalista mobilizou o trabalho humano não remunerado a serviço da transformação de paisagens com um único propósito: acúmulo de capital.

O termo *Capitaloceno* foi proposto como uma alternativa ao conceito de *Antropoceno*, que designa a atual era geológica marcada pelo impacto significativo das atividades humanas no planeta. Enquanto o Antropoceno coloca a humanidade como um todo no centro da crise ambiental, o Capitaloceno não se trata apenas uma correção

terminológica, mas uma mudança de foco que atribui a responsabilidade às estruturas econômicas e sociais, em vez de à humanidade de forma generalizada. O termo Antropoceno tende a universalizar a responsabilidade pela crise ambiental, implicando que toda a humanidade igualmente contribuiu para os danos ao planeta. A partir da perspectiva de Moore, isso obscurece as relações de poder e as desigualdades econômicas e políticas que realmente impulsionam a destruição ambiental. Assim devemos criticar o conceito de Antropoceno por mascarar a verdade dos processos capitalistas e coloniais que estão na raiz da crise ecológica.

O conceito de Capitaloceno atenta para a necessidade de politizarmos a crise climática. De acordo com Jason Moore, “os esforços para transcender o capitalismo de maneira sustentável serão sempre frustrados enquanto a imaginação política radical for refém da organização e/ou da realidade capitalista” (2022, pp. 16). A maioria das reservas da terra foram drenadas, queimadas, esgotadas, envenenadas, exterminadas e, de várias outras formas, exauridas. Para Moore: “A acumulação de capital é a acumulação de extinção potencial — um potencial cada vez mais ativo nas décadas recentes” (Moore, 2013, pp. 10). Desta forma, Moore nos pergunta:

Estamos realmente vivendo o Antropoceno – com seu retorno a um ponto de vista curiosamente eurocêntrico da humanidade e sua confiança em noções e recursos bem estabelecidos e consolidados de seu determinismo tecnológico ou estamos vivendo o Capitaloceno, uma era histórica formada por relações que privilegiam a acumulação interminável de capital? (Moore, 2013, p. 10).

O conceito de Antropoceno seria baseado na preposição de que a humanidade seria agora uma grande força geológica. Segundo o Antropoceno a ação humana mais a natureza é igual a crise planetária, porém, existe algo que falta nessa equação: o capitalismo. O capitalismo funciona porque a violência é parte de um repertório maior de estratégias que colocam a natureza para trabalhar. O Antropoceno faz soar o alarme, mas ele não consegue explicar como essas mudanças ocorreram, porque falta nele a concepção do capitalismo como forma de organização do sistema-mundo, como forma de ecologia-mundo do poder multiespécies, que significa a dominação da biosfera por um sistema tecno-científico.

O capitalismo é um sistema que faz com que a natureza, a natureza humana também, trabalhe de graça ou por um valor muito barato, somente assim pode haver acúmulo de capital. O capitalismo depende de extrair quatro coisas baratas: alimento,

energia, matéria-prima e vida humana. Essas capacidades agora estão se esgotando. A produtividade agrícola industrial do planeta está estagnada desde os anos 1980, a produtividade laboral da indústria desde os anos 1970. O problema é que o capitalismo progressivamente internaliza os custos da mudança climática, a perda massiva da biodiversidade, a intoxicação, as epidemias e muitos outros prejuízos.

2. A diferença entre Capitaloceno e Antropoceno

A defesa do conceito de Capitaloceno não quer dizer a defesa de um conceito em detrimento de outro. O argumento do Capitaloceno diz três coisas que a perspectiva do Antropoceno não é capaz de dizer. Primeiramente ele insiste que a história do capitalismo é uma relação entre capital, poder e natureza como um todo orgânico. Ela é uma ecologia-mundo. É uma questão multiespécie. O capitalismo não é puramente nem econômico nem um sistema social, e sim um complexo historicamente situado de metabolismos e agenciamentos. Em segundo lugar, a história do capitalismo não pode ser reduzida à queima de combustíveis fósseis, é a história das relações de poder e premissas lógicas baseadas na forma de funcionamento do capital. Em terceiro lugar, o argumento do Capitaloceno desafia a visão eurocêntrica do surgimento do capitalismo na Inglaterra do século dezoito.

Moore vai dizer que é fácil fazer uma história com o Antropoceno, ele não desafia as desigualdades, a alienação e a violência naturalizadas, inscritas nas relações estratégicas da modernidade de poder e produção. O Antropoceno reduz o mosaico da atividade humana na teia da vida a uma humanidade abstrata e homogênea, remove a desigualdade, a mercantilização, o imperialismo, o patriarcado. O Antropoceno iguala e culpabiliza toda a humanidade numa mesma massa homogênea, ao fazer com que os indivíduos se sintam culpados e responsáveis por um meio ambiente poluído, desvia-se a questão da responsabilidade das empresas e colocou-a inteiramente no domínio da ação individual, ocultando o papel da indústria na poluição. Esta atitude desvia a atenção dos problemas estruturais.

O Capitaloceno expõe como as crises ecológicas e climáticas afetam desigualmente diferentes grupos sociais. As comunidades mais pobres e marginalizadas, especialmente no Sul Global, enfrentam os maiores impactos ambientais, como

inundações, secas e perda de terras, apesar de serem as menos responsáveis pela poluição e destruição ambiental. O Capitaloceno destaca como o capitalismo explora não apenas a natureza, mas também as relações sociais, exacerbando desigualdades de classe, raça e gênero. A exploração das colônias e das populações indígenas durante a expansão europeia, por exemplo, é vista como um marco no desenvolvimento do sistema capitalista global e suas práticas extrativistas. Enquanto o Antropoceno é frequentemente associado ao início da Revolução Industrial, o Capitaloceno recua ainda mais no tempo, situando o início das transformações ecológicas significativas no período da acumulação primitiva e da colonização global.

O conceito de “Capitaloceno” tem o potencial de dissolver fronteiras simbólicas entre humanos e não-humanos com um argumento baseado na economia neomarxista: ele esclarece até que ponto “o capitalismo ‘funciona’ porque organiza o trabalho como um processo multiespécie, um processo em que a maior parte dos custos não pagos (ambientais e outros) são suportados pelas espécies – entre elas os humanos – que realizam o trabalho” (Moore, 2013, p. 45). A tragédia da nossa época não é a tragédia da nossa espécie em grande escala; aderir ao pensamento do “Antropoceno” é replicar o truque ideológico que mantém o verdadeiro custo da extração de recursos fora dos livros e torna invisíveis as suas vítimas.

Em resposta às crises do Capitaloceno, surgem movimentos de resistência em todo o mundo, incluindo movimentos indígenas, ambientalistas e anticapitalistas. Esses movimentos defendem modos de vida alternativos e sustentáveis, que desafiam a lógica capitalista de exploração e promovem a justiça climática. Para isso é preciso estabelecer uma nova forma de compreensão do sistema-mundo, propondo alternativas capazes de fornecer subsídios para reflexões sobre a superação das crises ambientais e a promoção de um futuro não catastrófico e mais sustentável, a partir do estabelecimento de outras relações entre as sociedades humanas e a natureza, pautadas nas cosmovisões originárias e ancestrais.

3. Formas alternativas do sistema ecologia-mundo

Para pensarmos em alternativas para o sistema ecologia-mundo, e para o Capitaloceno, devemos recorrer à pensadores que estão fora desse sistema, fora da

filosofia ocidental e seu modo de pensamento colonizado pelo capitalismo, pensadores que oferecem uma visão de mundo alternativa, um desses pensadores é Ailton Krenak.

Ailton Krenak publicou durante a pandemia, em 2020, o livro *O amanhã não está à venda*, composto de trechos de entrevistas concedidas naquele período, nele, Krenak afirma: “se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas que estávamos ameaçados da ruptura ou da extinção do sentido da nossa vida, hoje estamos todos diante da iminência de a terra não suportar a nossa demanda” (2020a, pp. 6). Além disso: “estamos devastando o planeta, cavando um fosso gigantesco de desigualdades entre povos e sociedades. De modo que há uma sub-humanidade que vive numa grande miséria, sem chance de sair dela – e isso também foi naturalizado” (2020a, pp. 7). No entanto, Krenak afirma: “não sou um pregador do apocalipse, o que tento é compartilhar a mensagem de um outro mundo possível” (2020a, pp. 10).

Krenak está inserido nessas discussões, e parece ter pensado, de acordo com as suas perspectivas, as mesmas questões que estão sendo debatidas por Jason Moore. Para Krenak: “quando dizemos mundo, pensamos logo neste, em incessante disputa instaurada por uma gestão que deu metástase: o do capitalismo que alguns já chamam de capitaloceno” (Krenak, 2022, pp.31-3). No entanto, a perspectiva com a qual Krenak aborda a questão é radicalmente diferente:

Em *Esferas da insurreição*, Suely Rolnik diz que o capitalismo sofreu uma transformação tão grande que virou necrocapitalismo; que esse capitalismo nem precisa mais da materialidade das coisas, pode transformar tudo numa fantasia financeira e fazer de conta que o mundo está operante, ativo, mesmo quando tudo estiver entrando pelo cano. É uma distopia: em vez de imaginar mundos, a gente os consome. Depois que comermos a Terra, vamos comer a Lua, Marte e os outros planetas. A mesma dificuldade que muita gente tem em entender que a Terra é um organismo vivo, eu tenho em entender que o capitalismo é um ente com o qual podemos tratar. Ele não é um ente, mas um fenômeno que afeta a vida e o estado mental de pessoas no planeta inteiro — não vejo como dialogar com isso. (Krenak, 2020, p. 48).

Desse modo, Krenak coloca o capitalismo como algo que, embora paradigmático e aparentemente insuperável, já não possui mais sustentação, estando corroído como uma metástase. Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, 2019, Krenak afirma que a colonização foi baseada na premissa de que havia “uma humanidade esclarecida” e uma “humanidade obscurecida” (2020, p. 8), base da chamada civilização ocidental. Agora, no entanto, algumas colaborações entre pensadores com visões distintas originadas em diferentes culturas possibilitam uma crítica da separação entre formas de conhecimento,

da discriminação e exclusão de certas formas de pensamento e experiência em detrimento de outras. O autor aponta que: “Precisamos ser críticos a essa ideia plasmada de humanidade homogênea na qual há muito tempo o consumo tomou o lugar daquilo que antes era cidadania” (2020, pp. 17). Pois, “essa ideia dispensa a experiência de viver numa terra cheia de sentido, numa plataforma para diferentes cosmovisões” (2020, p. 18).

Nesse cenário, resta-nos o desafio utópico de pensar e imaginar a possibilidade de outros mundos cada vez mais inclusivos e plurais, como destaca Krenak:

O desafio que proponho aqui é imaginar cartografias, camadas de mundos, nas quais as narrativas sejam tão plurais que não precisamos entrar em conflitos ao evocar diferentes histórias de fundação. É maravilhoso que ainda existam essas memórias nas tradições de centenas de povos, seja nas Américas, na África, na Ásia... Essas narrativas são presentes que nos são continuamente ofertados, tão bonitas que conseguem dar sentido às experiências singulares de cada povo em diferentes contextos de experimentação da vida no planeta (Krenak, 2022, pp.32-33).

Essas narrativas devem ser cada vez mais plurais, capazes de desviar os conflitos e de convocar histórias alternativas e necessárias para a constituição de uma pluralidade e para o estabelecimento de relações não hegemônicas, cujos efeitos já temos experienciado em nosso tempo. A cosmovisão indígena, é dotada de uma capacidade imaginativa e de existência que somente um povo originário é capaz de produzir. Ele alerta: existem pessoas que “pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos” (2020, p. 19). Desse modo, a ocupação dos territórios e a violência não marcam apenas o espaço físico, mas também sua dimensão espiritual, tornando as perspectivas que se alinham ao sistema capitalista incapazes de captar e observar para além da materialidade da vida. Assim, para o autor, quando falamos do apocalipse, estamos falando de notícias velhas, no entanto, ele nos aponta um caminho:

Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. (Krenak, 2020a, p. 21).

Precisamos pensar outras formas de estar no mundo, Krenak afirma que “para muita gente, na epistemologia ocidental, a ideia de outro mundo é apenas um outro mundo capitalista consertado” (2020a, p. 47). O capitalismo contemporâneo é “uma distopia: em vez de imaginar mundos, a gente os consome” (2020a, p. 48). No entanto, sua perspectiva

é diversa, influenciada pela sobrevivência àquele que foi o apocalipse de seus antepassados, não existe em seu pensamento o pessimismo característico do debate acadêmico realizado nas universidades.

Ao tratar o pensamento indígena como lugar legítimo de produção de conhecimento, Krenak se afirma como uma elaboração filosófica situada, capaz de interpelar criticamente os fundamentos ontoepistemológicos da modernidade. Nesse sentido, sua obra pode ser compreendida como uma intervenção político-filosófica que coloca em questão a própria definição de humanidade, revelando seus limites excludentes e suas implicações destrutivas para a vida no planeta. O pensamento de Krenak remonta a transformação do mundo de seus antepassados, por isso mesmo, está imbuído de uma sabedoria ancestral em relação a transformações em escala global e em relação ao risco de extinção:

em cada uma dessas narrativas antigas já havia profecias sobre a vinda, a chegada dos brancos. Assim, algumas dessas narrativas, que datam de 2, 3, 4 mil anos atrás, já falavam da vinda desse outro irmão, sempre identificando ele como alguém que saiu do nosso convívio e nós não sabíamos mais onde estava. Ele foi para muito longe e ficou vivendo por muitas e muitas gerações longe da gente. Ele aprendeu outras tecnologias, desenvolveu outras linguagens e aprendeu a se organizar de maneira diferente de nós. E nas narrativas antigas ele aparecia de novo como um sujeito que estava voltando para casa, mas não se sabia mais o que ele pensava, nem o que ele estava buscando [...]. E isso ficou presente em todas essas narrativas, sempre nos lembrando a profecia ou a ameaça da vinda dos brancos (Krenak, 1999, p. 24).

Mais do que anunciar o colapso civilizatório, Krenak (2019) propõe uma reflexão que pode ser entendida como uma pedagogia política. Ao convocar outras formas de perceber o mundo, de se relacionar com a terra e de reconhecer a continuidade da vida para além do humano, sua obra produz aprendizados éticos e existenciais que desafiam a imaginação moderna e abrem espaço para a construção de outros modos de existência. Adiar o fim do mundo, nesse sentido, não significa negar a gravidade da crise, mas recusar a naturalização de um projeto civilizatório que insiste em se afirmar como único e inevitável. Essa perspectiva revela uma filosofia prática e urgente, voltada para a ação e para a preservação da vida, e que redefine a forma como nos relacionamos com o mundo, com a política e com a própria humanidade.

No entanto, para que outras formas sejam possíveis, é preciso caminhar no sentido da desconstrução do colonialismo e de seus efeitos, pautando-se na constituição de novas cartografias afetivas, como se segue:

Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais. Agora a gente vai ter que desmentir isso e evocar os mundos das cartografias afetivas, nas quais o rio pode escapar ao dano, a vida, à bala perdida, e a liberdade não seja só uma condição de aceitação do sujeito, mas uma experiência tão radical que nos leve além da ideia de finitude. (Krenak, 2022, pp. 42-43).

Na perspectiva de Krenak, os danos do colonialismo são irreparáveis, justamente por buscar colocar toda a diversidade humana sob a falácia da igualdade, violentando a diversidade e a pluralidade da espécie humana. Um de seus efeitos é a formatação e o cerceamento da diversidade e da pluralidade de formas de ser, sentir e existir. Com isso, é necessária à espécie humana a busca pela desconstrução, a fim de desmentir e romper com essa perspectiva, permitindo que cartografias afetivas sejam possíveis e rompendo com os danos que essas visões hegemônicas e nocivas têm acarretado à vida humana, às demais espécies e aos recursos naturais.

A crítica elaborada por Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo*, 2019, insere-se no campo das reflexões que compreendem a modernidade não como um estágio neutro do desenvolvimento humano, mas como um projeto histórico, político e civilizatório profundamente atravessado pela colonialidade, pela violência e pela exclusão. Em oposição às narrativas hegemônicas que associam a modernidade a progresso, racionalidade e emancipação, Krenak evidencia suas bases ontológicas e epistemológicas fundadas na separação entre humanidade e natureza, na hierarquização racial dos sujeitos e na negação sistemática de outros modos de existir, conhecer e educar. Como afirma o próprio autor, a ideia moderna de humanidade foi historicamente construída como um dispositivo de legitimação da exploração da terra e da vida:

inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza. Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso, enquanto seu lobo não vem, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a terra e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (Krenak, 2019, p. 17).

Um dos limites estruturais da modernidade, segundo Krenak, reside justamente na consolidação de uma ontologia dualista que rompe a relação de pertencimento entre os seres humanos e a terra. A natureza, convertida em objeto, recurso ou mercadoria, passa a ser explorada de forma ilimitada em nome de um ideal abstrato de progresso. Essa ruptura não se restringe ao plano material, mas opera também nos níveis simbólico e

pedagógico, produzindo formas de aprendizagem que naturalizam a exterioridade da terra e legitimam sua disponibilidade irrestrita. A crise ambiental contemporânea, nesse sentido, não constitui um desvio do projeto moderno, mas a expressão coerente de seus pressupostos fundamentais.

Krenak realiza um gesto de desobediência ontoepistêmica que rompe com a monocultura do saber moderno. Tal gesto não busca uma inclusão subordinada no cânone ocidental, mas afirma a existência de outros mundos possíveis, sustentados por ontologias relacionais e epistemologias enraizadas na experiência, na memória e na ancestralidade. Krenak propõe um deslocamento ontológico e epistemológico no qual outras formas de existência e de relação com o mundo ganham legitimidade frente à lógica da superioridade existencial moderna. Krenak não pleiteia reconhecimento nos marcos da modernidade, mas afirma a legitimidade de outros regimes de existência, conhecimento e relação com a terra, desestabilizando a ideia de humanidade como categoria abstrata, cartesiana, universalizante e excludente.

O fim do mundo, tal como formulado por Krenak, não remete a um acontecimento futuro de caráter apocalíptico, mas a um processo histórico reiterado, experimentado de forma contínua por povos indígenas, comunidades tradicionais e populações racializadas. Nessa perspectiva, adiar o fim do mundo não significa minimizar a gravidade da crise civilizatória contemporânea, mas recusar sua naturalização e a pretensa inevitabilidade de um modelo de progresso assentado na expropriação da vida, na mercantilização da terra e na negação da alteridade. Em um contexto de colapso civilizatório, o pensamento de Krenak não oferece soluções normativas, mas produz deslocamentos éticos e ontológicos incontornáveis, convocando-nos a reaprender a suspender, escutar e cuidar, não como metáforas, mas como práticas insurgentes.

Existe em Krenak uma centralidade da oralidade que aponta para a crise civilizatória. A crença de que a inovação tecnológica pode resolver problemas que ela mesma produziu ignora a dimensão ética, política e ontológica da crise. Precisamos validar outras formas ontológicas, não apenas aquelas baseadas unicamente na técnica, a literatura indígena, por exemplo, não é baseada na escrita, para Krenak a escrita não ocupa um lugar hierárquico superior às demais práticas corporais e simbólicas:

ler e escrever é uma técnica, da mesma maneira que alguém pode aprender a dirigir um carro ou operar uma máquina. Então a gente opera essas coisas, mas nós damos a elas a exata dimensão que têm. Escrever para mim não é uma

virtude maior do que andar, nadar, subir em árvores, correr (Krenak, 2015, p. 86).

A cosmovisão indígena é dotada de uma capacidade imaginativa e de existência da qual somente um povo originário é capaz de produzir. Mas o que seria de fato essa literatura indígena, como ela se caracterizaria, porque apesar do interesse, permanecemos ignorantes em relação a ela. Carola Saavedra, vai realizar uma tentativa de compreender o que seria essa literatura:

Literatura indígena. Quando os europeus chegaram ao continente, a maior parte das culturas eram ágrafas, muitas ainda são, e lembro das palavras do xamã Davi Kopenawa, que chama os livros de peles de árvores mortas. Para Kopenawa, nós matamos árvores com o intuito de gravar ali o que nossa memória inepta não é capaz de lembrar. Me pergunto o que será a literatura indígena? (Saavedra, 2021, p. 41).

Ailton Krenak responde à pergunta sobre a existência de uma literatura indígena da seguinte forma: “Eu acredito que há uma literatura que emerge de cada cosmovisão”, e ao falar do caráter oral da literatura dos povos indígenas, ele faz uso da linguagem poética para definir essa literatura: “Ela não tem uma caligrafia, ela tem uma coreografia, ela dança” (Krenak apud Saavedra, 2021, p. 44). Talvez a questão principal ao falarmos de literatura indígena seja pensar o que significa a apropriação de uma ferramenta, a escrita, que não fazia parte das tradições desses povos, visto que foi trazida no processo de colonização. Um depoimento que impressiona é o de Ailton Krenak, ao afirmar que:

Para os povos que são de origem, sem escrita, de tradição oral, fazer a travessia para esse mundo da escrita, só isso, já é um épico. E ele deve ocultar trilhas insondáveis de alienação dessas identidades até chegar nesse patamar da escrita, e lidar com esse recurso da escrita com familiaridade (Krenak apud Saavedra, 2021, p. 44).

Outro depoimento que chama a atenção é o de Eliane Potiguara para o livro *Tembetá – conversas com pensadores indígenas*. Ela faz a seguinte afirmação:

A literatura indígena, na verdade, nunca existiu. Ela não existe, é apenas uma estratégia de luta, um instrumento de libertação, de conscientização. Eu sempre considero que a gente precisou partir para a literatura porque não tinha outros espaços. Estava todo mundo ocupando nossos espaços. Eu vi centenas de pessoas escreverem sobre as lendas indígenas, alterando o conteúdo do texto, o final da história. Escritores que não eram indígenas, que pegavam um mito e alteravam para um texto escrito. Muda tudo. Não pode ser mudado. Aquilo é feito por indígena, alguém tem de defender esse território também. (Potiguara apud Saavedra, 2021, p. 44).

Fica claro assim, então, que essa literatura não se dá e nem se dará no espaço do livro, pelo contrário, seria aplicar uma lógica da identidade, da homogeneidade para extinguir a diferença, a alteridade, soluções foram pensadas, como transcrições, como no caso do livro de Davi Kopenawa, *A queda do céu* (2015), ou mesmo os livros de Ailton Krenak. Soluções que respeitem a forma como essa escrita se dá na oralidade. Então, uma mudança de pensamento deve ocorrer, para que possamos de fato compreender o mundo de outra forma, ver o mundo com outros olhos.

Krenak conclui que nosso “horizonte existencial” precisa ser ampliado: “Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência” (2020, p. 24). A forma como podemos fazer isso, aponta ele, é através do “exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas” (2020, p. 40). Mas não se trata dos sonhos como as aspirações individuais de cada um, sonhos materiais ou mesmo os sonhos que temos enquanto dormimos. Krenak se refere 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, 2020, p. 40).

Davi Kopenawa, em *A queda do céu*, nos diz que:

Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos com o pó de yãkoana que me deram. [...] Apenas quem toma yãkoana pode de fato conhecer a floresta [...]. Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las em sonhos. Este é o modo de ganhar conhecimento (Kopenawa; Albert, 2015, pp. 76-77).

Numa época em que o projeto civilizatório do ocidente parece ter chegado a um beco sem saída, a arte e o pensamento indígena apontam para outras formas de subjetividade e, por consequência, outras formas de estar no mundo, de perceber a realidade e de adquirir conhecimento. Existe na literatura brasileira contemporânea uma tentativa de agregar estas visões de mundo, essas epistemologias que inicialmente parecem ser contraditórias, mas que podem se tornar complementares, e talvez essa seja uma forma de adiar o fim do mundo, ou pelo menos de retomar nossa imaginação de um futuro possível.

4. A cosmovisão indígena na literatura brasileira contemporânea

O livro *A morte e o meteoro* (2021), de Joca Reiners Terron, como mencionado, conta a história de um povo indígena, os Kaajapukugi, que buscam asilo no México após a Amazônia se tornar um território em processo de desertificação. O livro apresenta a descrição de uma etnia fictícia, escrita especulativamente, que se assemelha muito à realidade. Aquilo que mais chama a atenção é a cosmovisão dos kaajapukugi, a forma como concebem o mundo pressupõe uma profunda conexão com o passado e seus antepassados, além de uma aceitação resignada da morte. Além disso, esses cinquenta homens velhos rumo à morte, estão perdendo também sua espiritualidade, uma vez que o mundo espiritual deles dependia do consumo das entranhas alucinógenas de um besouro também em extinção, devido ao fim da Amazônia.

Os kaajapukugi são descritos como “índios punks avessos a qualquer liderança, tão anarquistas a ponto de saberem que nenhuma raça é especial, e que nenhum homem é rei de porra nenhuma.” (Terron, 2019, p. 33). A origem da tribo se deu com a aliança entre dois povos anteriores, os kaajapukugi, que “viam a si próprios como um único e imenso felino selvagem” (2019, p. 22), e uma outra tribo, que “se identificava com o grande lagarto teju” (2019, p. 22). Assim, os kaajapukugi originais se uniram “a remanescentes de outra tribo e desapareceram nas profundezas da selva por um século” (2019, p. 32). As duas tribos, massacradas por doenças e guerras, se uniram, de modo que “os membros felinos aderiram às reptilidades do lagarto, por assim dizer, e o grande gato se curou” (2019, p. 23). Sua língua é descrita como “aglutinativa” e “nasolabial”, lembrando o japonês (2019, p. 32).

Na cosmogonia kaajapukugi existem Três Céus. No começo uma explosão entre o Primeiro e o Segundo céu, em que vivem agora, permitiu que o “Piloto Perdido”, aludindo às histórias sobre os antigos astronautas, viesse do Terceiro Céu dentro de um enorme besouro e trouxesse o “Tinsáanhán”. Desse grande besouro saiu uma nuvem de cinquenta besouros, que defecaram sobre “a Ilha do Sono Sagrado”. Ao se alimentar das fezes desses besouros, “o Piloto Perdido também defecou, e de sua barriga saíram os ancestrais dos kaajapukugi” (2019, p. 80). Os kaajapukugi aspiram a alcançar o Terceiro Céu, “onde descansariam nos campos e caçariam alegremente besouros e fariam amor com suas mulheres” (2019, p. 24). Tomamos conhecimento da cosmogonia dos

kaajapukugi, através do rapto que Boaventura realiza da última integrante do sexo feminino da tribo. Desta forma, ele mesmo é o culpado pela extinção desse povo. Entretanto, esse mito de origem explica porque os kaajapukugi aspiram as entranhas alucinógenas dos besouros. Esse ritual é de grande importância para sua cosmovisão, assim como a própria morte, que não temem:

Ao aspirar as entranhas de Tinsáanhán, visitamos momentaneamente o Terceiro Céu, onde vivem nossos ancestrais em amor eterno junto ao Piloto Perdido, ela dizia, e esse encontro é o que nos ensina a seguir vivos. Mas às vezes, quando estão no auge de suas forças, os kaajapukugi se matam, ela dizia, pois assim desejam prosseguir no Terceiro Céu, jovens e valentes, e não como velhos incapazes (Terron, 2019, p. 80).

Boaventura, o indigenista responsável pela transferência dos kaajapukugi para o México, revela em uma gravação de um depoimento confessional, feito no banco de trás de um taxi à caminho do aeroporto, que se sentiu atraído à esse “povo desconhecido”, como forma de afogar a “tristeza desgraçada” que sentia “após a perda dos pais” (2019, p. 42). No início de seu relato, Boaventura alude à morte dos pais, e diz que se o motivo da sua busca é entender: “A morte, o mistério da morte, mas também o mistério de uma herança interrompida e sem sentido” (2019, p. 44). Talvez, Boaventura busque nesse povo exatamente aquilo de que necessita, uma conexão com seus antepassados, uma vez que os kaajapukugi “viam a si mesmos como um e como todos. O pai, o filho e o neto eram um só kaajapukugi simultâneo e perene na travessia do tempo” (2019, pp. 99-100). Durante um transe induzido pelo Tinsáanhán, Boaventura chega ao extremo de decepar o próprio dedão do pé, pensando que o dedão seria o corpo do próprio pai infiltrado no seu. Da mesma forma, o narrador mexicano sofre pela morte dos pais e incendia o casarão deixado por eles, cheio de lembranças e em busca do apagamento de suas origens.

O que une os kaajapukugi e os homens brancos é que uma vez introduzidos à sua cosmovisão, eles passam a compreender que fazem parte de uma longa e indeterminada linhagem familiar e a necessidade de cortar o contato, impedir a repetição, apagar a origem. No entanto, é justamente o apagamento dessa origem que causa a repetição continua dos acontecimentos que marcam cada indivíduo e suas famílias. Os indígenas de Terron não temem a extinção, e nem mesmo a morte, eles acreditam que o apagamento da origem leva à repetição do fim. E para eles, a aniquilação é um ciclo que se repete infinitamente: “você subirá o curso do rio até kaajapukugi uma vez, e outra vez e mais

outra, ela dizia, *e para sempre permanecerá preso ao curso desse rio de destruição e renascimento*” (2019, p. 81, grifo nosso).

É por isso que assim que chegam ao seu exílio no México, os kaajapukugi realizam seu último ritual, consumindo o “tinsáanhán” e realizando um suicídio coletivo:

Sob meus pés senti algo viscoso. Passei o indicador na sola para verificar. Era Sangue. O barro batido do interior da maloca estava inundado de sangue enlameado. Retirei um toco em brasa da fogueira e descobri a procedência do sangue: dispostos em círculo, assim como no ritual do tinsáanhán, lembrando os números de um relógio cujos ponteiros enfim deixaram de funcionar, cada homem kaajapukugi tinha um corte profundo na virilha à altura da veia femoral, e a faca caída ao lado, coberta de sangue. (Terron, 2019, p. 35).

Sem acesso aos besouros, é impossível para eles alcançarem o Terceiro Céu, assim, como aponta o xamã mazateco El Negro, essa é a maior catástrofe que poderia ocorrer: “aqui chegarão apenas seus cascos vazios sem as almas” (2019, p. 26). Para os kaajapukugi, o homem branco é um “um corpo desprovido de espírito” (2019, p. 86). Caminham para o aniquilamento pois, “para nós, vocês estão mais vivos depois que morrem do que quando estão vivendo” (2019, p. 85). De acordo com o xamã yanomami Davi Kopenawa: os homens brancos “são espectros canibais que esqueceram suas origens e sua cultura” (2016, p. 13).

Em *A morte e o meteoro*, a ontologia kaajapukugi é levada a sério, isto é, a imaginação de uma cosmovisão própria, baseada na diferença e alteridade radical dos povos indígenas é feita de forma respeitosa, não tomando empréstimos, mas através da imaginação do autor. Terron coloca esse pensamento em cena ficcionalizando-o, criando etnias, povos, cosmogonias; realizando a formalização literária daquilo que Krenak define como “sonho”, outras formas de compreender o mundo, de pensá-lo, baseadas na busca pela alteridade, em um processo semelhante ao que Viveiros de Castro aponta como sendo a forma de adquirir conhecimento do xamanismo ameríndio. Para esse pensamento, como aponta Viveiros de Castro: “Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (2002, p. 358). Certamente, não é uma coincidência que esse pensamento apareça na literatura; pois, em certa medida, a literatura incitaria uma negociação entre o eu, o outro, a cultura e a história, gerando uma abertura para a alteridade.

A seguinte passagem de *O mundo desdobrável*, de Carola Saavedra, parece ilustrar exatamente esse ponto, nossa incapacidade de fazer o salto em direção à alteridade verdadeira e radical necessária para que possa haver um futuro para a humanidade:

Penso com frequência nas palavras do xamã Yanomami Davi Kopenawa: ‘Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte [...]. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos.’ [...]. Talvez esteja ali, nesse diagnóstico preciso, a seta que aponta o caminho. O que seria sonhar com o outro? Através de si mesmo? (Saavedra, 2021, p. 193).

Desta forma, a obra de Terron promove a potência da literatura, mesmo estando à beira da catástrofe, além de realizar uma ponte importante entre uma epistemologia que enxerga no futuro um desastre inadiável, e outra que recusa esse desastre, que manteve viva a utopia e que sobrevive há centenas de anos ao apocalipse de seus ancestrais, de sua terra, de seu modo de vida e seu mundo. Existe, na obra de Terron, uma ruptura com o binarismo do pensamento ocidental, uma superação da separação que o próprio conceito de alteridade enseja, desta forma, se torna possível, em sua literatura, conviver com o apocalipse e, quem sabe, até mesmo adiá-lo. Para Terron, “o fim do mundo é diacrônico. Ele já aconteceu” (2018, s. p.). Entretanto: “Novas narrativas acerca do futuro precisam ser inventadas, para a ideia mesma de futuro voltar a vigorar”.³

Humanidade na natureza é, para Moore, um compromisso humano com o resto da natureza. É ecologia do ponto de vista da agência humana. Já o conceito de “capitalismo-na-natureza” é diferente, Moore desenvolve uma definição mais expansiva do capitalismo, “não um sistema econômico [...] não um sistema social; é uma maneira de organizar a natureza” (2022, pp. 22-23). Para Moore,

O conceito governante do capitalismo é que ele pode fazer com a natureza o que quiser, que a natureza é externa e pode ser codificada, quantificada e racionalizada para servir ao crescimento econômico, ao desenvolvimento social ou a algum outro bem maior, a teia da vida está ocupada, remexendo as condições biológicas e geológicas do processo do capitalismo. A “teia da vida” é a natureza como um todo. (Moore, 2022, p. 25).

³ TERRON, Joca Reiners. Literatura brasileira: Joca Terron lança ficção sobre um mundo em coma. Entrevista concedida à Bruna Forte. O povo, 31 de maio, 2021.

Moore define ainda “mundo-ecologia” como “o processo através do qual as civilizações, elas próprias forças da natureza, são envolvidas na coprodução da vida”. A ecologia-mundo chama a atenção para o rico mosaico do pensamento relacional sobre capitalismo, natureza, poder e história. Também “diz que a relacionalidade da natureza implica um novo método que compreende a humanidade na natureza como um processo histórico mundial” (2022, p. 26).

O argumento do Capitaloceno de Moore não é sobre culpa; trata-se de identificar o sistema que vem devastando a vida neste planeta. Trata-se de esclarecer a história do capitalismo. Assim, o Capitaloceno é uma maneira de começar a perguntar como a acumulação de capital, a busca pelo poder e a coprodução da natureza formam um todo orgânico e evolutivo. Esse todo é uma “ecologia mundial”. Dizer capitalogênico é, portanto, invocar não apenas a economia – o que quer que isso signifique –, mas também o poder e a violência que tornaram possível a acumulação infinita. Esse sistema-mundo que comanda as operações globais, utiliza dos sistemas de dominação colonial (2022, p. 13).

A forma que Terron encontra de criar caminhos antagônicos para o futuro é através da alteridade radical da cosmogonia dos povos indígenas. O autor realiza um deslocamento epistemológico que permite o diálogo entre o pensamento ocidental e o dos povos originários, com suas diferentes epistemes e visões de mundo. Buscando não mais o afastamento, mas a aproximação, movimento que a análise da obra de Terron possibilita. E não somente em *A morte e o meteoro*, em seu livro anterior, já encontramos momentos em que podemos ver esse salto para a alteridade acontecendo.

O romance *Noite dentro da noite* (2017), não se passa no futuro, e sim, no passado, mais especificamente entre o fim da Ditadura Civil-Militar e a redemocratização. Descrito pelo autor como uma “saga pantanosa feita de lama movediça” (Terron, 2017, p. 437); o livro se estrutura em forma de *mise en abyme*, histórias dentro de histórias. Narrado em segunda pessoa, a obra transmite a sensação de uma história sendo contada ao leitor de forma simultânea à leitura. A ênfase da narração no testemunho oral é também o princípio organizador que permite uma complexa sobreposição de passado e presente, trauma e história, entrelaçando uma proliferação de vozes e perspectivas. Ao longo do romance, a complexidade do jogo narrativo é, em parte, justificada pela perda de memória do personagem principal, cujo passado só pode ser contado de forma mediada, o protagonista

da história sofre um acidente na infância, que o leva a ter amnésia durante um ano: “O Ano do Grande Branco” (2017, p. 12).

O personagem misterioso lentamente enlaça a infância do protagonista amnésico ao passado recente do Brasil. Este processo de rememoração serve de metáfora da luta contra a “máquina de esquecimento”⁴, o esquecimento “obrigatório”, institucionalizado, que se estabeleceu como “memória impedida”, contrário do processo de elaboração simbólica, que foi adotado no país a partir da Lei de Anistia (1979). No livro, se torna clara a persistência do passado no presente ou, de acordo com Sarlo, “o passado [que] se faz presente” (2007, p. 10). Trata-se de uma busca pela criação de uma história, tanto no sentido pessoal, íntimo, quanto uma história social, coletiva, de uma nação. De acordo com o autor, o livro produz uma tentativa de colocar a “história objetiva diante da história subjetiva”⁵. Terron ficcionaliza eventos de seu passado envolvendo sua família, em particular, seus tios, Jescelino e Carlos Reiners, perseguidos e um deles morto pela ditadura⁶, responsável por formar uma guerrilha no pantanal.

Na obra de Terron recupera-se o sentido do utópico justamente no tempo que termina, o tempo do fim dos tempos. E como não poderia ser diferente, *Noite dentro da noite* também apresenta o apocalipse como um de seus temas centrais. O livro encerra com uma mensagem pessimista, quando Curt Meyer-Clason pede ao narrador que: “Nunca tenha filhos. Encerre essa família insepulta, chegou a hora de nossa extinção. Já basta de seres humanos neste planeta” (2017, pp. 460-461). Assim, se inscreve o caráter apocalíptico do romance, no final do qual: “Ninguém estava a salvo. Era o fim do mundo, o fim do seu mundo” (2017, p. 463). Abraçando uma perspectiva niilista, destaca-se nas páginas finais o desespero, conotando a permanência da barbárie: “Não é preciso se esforçar para prever as desgraças que nos aguardam: doença, pobreza, mutilação, cegueira e morte” (2017, p. 430). A narrativa termina com um comício de um “candidato metalúrgico” à presidência, em 1989, que é encerrado por um atentado, marcando, de forma alusiva ao presente, o fracasso da redemocratização:

⁴ 2 De acordo com Seligmann, a originalidade do caso brasileiro está na manutenção mesmo depois da ditadura dos processos de apagamento histórico que ele chama de “máquina de esquecimento” (2008).

⁵ FRIGHETTO, Gisele Novaes. Itinerários, Araraquara, n. 50, pp. 157-166, jan./jun. 2020, p. 161.

⁶ Sobre a história da sua família no pantanal, Terron publicou um artigo intitulado: “O último comunista do Pantanal: A história de um revolucionário que trocou a guerrilha pela docência em uma comunidade ribeirinha da região onde. Quatro cinco um: a revista dos livros, 02 de agosto de 2022.

Após a imensa ovação da multidão-aranha, ouviu-se o timbre tão característico do candidato, olá companheiros. [...], viu que a mão de madeira do paraguai saía sorrateiramente da escuridão e acionava o detonador. Levaria menos de um minuto para a explosão. [...]. Os pregos de sua máscara de couro o atingiram em cheio. [...], dando tempo suficiente para você escapar das entranhas do palco e, [...], seguir entre troncos e cabeças, pois aquela aranha gigantesca que vira passou a ter rostos com sorrisos esperançosos, e passando entre as pessoas com toda a força, sem olhar para trás para ver o candidato ao microfone, a estrela solitária da bandeira tremulando no palco lotado, ouviu somente o volume fortíssimo da voz do metalúrgico eletrificada nas caixas de som até se proteger detrás da estrutura de ferro de uma banca de jornal, e então seu corpo vibrou inteiro com a sequência de explosões de TNT que ribombaram com o estrondo (Terron, 2017, p. 327).

O debate sobre a memória da ditadura na literatura recente precisa incluir o próprio fracasso enquanto projeto cultural e histórico, uma vez que os acontecimentos recentes contra a ordem democrática indicam que devemos pensar o campo literário em um contexto pós-pandêmico quem sabe igualmente traumático. Desta forma, ressignifica-se a discussão sobre este período relacionando-o ao presente. Entretanto, no universo literário de Joca Reiners Terron, o apocalipse não está isento de Utopia. Suas narrativas são premonitórias, mas não sobre o futuro, e sim sobre o presente, são premonições do presente, e gestos utópicos para que no futuro as coisas não sejam como são agora. De acordo com Ernst Bloch, “a consciência utópica quer enxergar bem longe, mas, no fundo, apenas para atravessar a escuridão bem próxima do instante que acabou de ser vivido” (Bloch, 2005, p. 23). Assim, a Utopia é trazida para perto, para dentro do horizonte de possibilidades.

O seguinte trecho de *Noite dentro da noite* remete ao próprio título do livro, que está relacionada à crença Guarani de que toda noite é um limbo, o nascer do sol é sempre um acontecimento condicional, e se trata de um dos maiores exemplos do modo de se pensar essa alteridade utópica na obra de Terron, essa intersecção entre o pensamento ocidental e o indígena. O pyhareryepypepyhare, que significa noite dentro da noite, é um líquen minúsculo que entra dentro das pessoas e substitui os órgãos internos delas por uma espécie de palha: “pyhareryepypepyhare é feita de visgo, de breu, de limo, de musgo, de líquen, é o céu um segundo antes do trovão, é ar espesso, água de poça que restou da chuva, fuligem se dissipando na noite, é cinza voando na escuridão” (Terron, 2017, p. 109). Essa recusa de perder o futuro, Terron encontra na cultura indígena. Na passagem podemos ver como se manifesta essa Utopia na alteridade:

Revolução, disse o desfigurado, acho que os mbyá-guarani também não sabem o que é revolução, [...] nenhuma palavra para revolução, revolta ou sublevação. São prisioneiros do momento presente, disse, mas são conscientes da tragédia que significa iso, então valorizam cada instante, desde a primeira fagulha a cintilar na escuridão, até a noite dentro da noite, pyhareryepyepyhare, o instante mais denso de escuridão que antecede o alvorecer incerto, o instante mais negro de toda a existência, pois não se sabe se haverá o seguinte. O limbo. Os mbyá-guarani sempre dizem se alvorecer, na condicional, pois um dia se faz após o outro, sem nenhuma certeza de que um novo dia surgirá. Assim, não há revoluções, que costumam ocorrer uma depois da outra, encadeadas no tempo, sempre culminando em nada a não ser violência, morte e escuridão, disse o homem desfigurado, enfermidades da história, doenças do tempo para as quais não existem palavras, como pequenas manchas epidérmicas que podem ser cauterizadas com aponta de um tição em brasa. (Terron, 2017, p. 144).

O tempo adquire uma outra conotação desta forma, de acordo com o livro, os mbyá-guarani não possuíam em seu léxico “nenhuma palavra para revolução, revolta ou sublevação”, para eles, não há revoluções, “que costumam ocorrer uma depois da outra, encadeadas no tempo, sempre culminando em nada a não ser violência, morte e escuridão”. Estas são “enfermidades da história, doenças do tempo” (2017, p. 144). É assim que Terron constrói em sua narrativa o tempo Utópico; que é ao mesmo tempo o fim e o começo, apocalipse e gênese, o tempo condicional do “alvorecer incerto”, o “limbo”, pois não existe nem para nós, nem para os mbyá-guarani, “nenhuma certeza de que um novo dia surgirá” (2017, p. 144). No entanto, Terron aponta que este tempo não está garantido, pelo contrário, ele é incerto, depende de nós afastar essa escuridão. Dessa forma, a obra permite o revelar da possibilidade de um outro mundo possível.

Assim, é a sua busca e respeito pela alteridade radical, colocando em dúvida a “ontologia-padrão”, abre-se o caminho da mudança, do adiamento do fim do mundo para citar o livro de Ailton Krenak (2019). Esse fenômeno é possível, pois, na obra, usando as palavras de Vireiros de Castro, não se busca “explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar esse pensamento”, pelo contrário, busca-se “utilizar, tirar suas consequências, verificar os efeitos que ele pode produzir” (2002, p. 129). O objetivo é anular a oposição racional e não-racional, primitivo e civilizado, ir além desta forma colonial de pensamento, cujo objetivo final é produzir a desumanização e o extermínio. De acordo com Ernst Bloch, o pensamento utópico envolve “ideias que não pedem interpretação, e sim elaboração” (2005, p. 88). O pensamento indígena, desprezado pela arrogância colonial, quase dizimado pelo genocídio, resiste e aponta para uma outra forma de existirmos no mundo. Ressaltando que ele não é único, nem imutável, é múltiplo e

diverso. Existem centenas de etnias com suas culturas e idiomas próprios, formas de pensar o mundo e cosmovisões diversas.

REFERÊNCIAS

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. V1. Trad. Nélio Schneider. EDUERJ: Contraponto. Rio de Janeiro. 2005.

FISHER, Mark. **Realismo Capitalista: é mais fácil o fim do mundo do que o fim do capitalismo**. São Paulo: Autonomia literária, 2020.

FRIGHETTO, Gisele Novaes. **Itinerários**, Araraquara, n. 50, pp. 157-166, jan./jun. 2020, p. 161.

HARAWAY, Donna. **Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes**. ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte I Ano 3 - N. 5 / Abril de 2016 / ISSN 2359-4705

KRENAK, Ailton. **O eterno retorno do encontro**. In:NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 23-32

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

_____ **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

_____ **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____ **Futuro ancestral**. Edição organizada por Rita Carelli. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MOORE, Jason W. **Antropoceno ou Capitaloceno?** Editora Elefante; 1ª edição (1 janeiro 2022).

SAAVEDRA, Carola. **O mundo desdobrável: ensaios para depois do fim**. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

TERRON, Joca Reiners. **Noite dentro da noite**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____ **A morte e o meteoro**. São Paulo: Todavia, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Revista MOARA, 2026, n. 72, e72111 ISSN: 0104-0944
Recebido em 30/10/2025, aceito em 01/05/2026

