

**“QUINHENTOS ANOS NÃO É NADA”: HISTÓRIA E ANCESTRALIDADE
SEGUNDO AILTON KRENAK**

**“FIVE HUNDRED YEARS IS NOTHING”: HISTORY AND ANCESTRY
ACCORDING TO AILTON KRENAK**

Marco Antonio Valentim¹

Resumo: O artigo discute a concepção ancestral do tempo histórico sustentada por Ailton Krenak. Para tanto, interpreta-se a noção complexa de “eterno retorno do encontro”, tendo em vista suas referências filosóficas subjacentes e mediante a leitura cruzada de diversos ensaios e conferências de Krenak. Conclui-se com uma especulação sobre o nexos cosmológico entre encontro e catástrofe.

Palavras-Chave: História; Ancestralidade; Encontro; Catástrofe; Cosmos.

Abstract: The article discusses the ancestral conception of historical time supported by Ailton Krenak. Therefore, the complex notion of “eternal return of the encounter” is interpreted, taking into account its underlying philosophical references and through a cross-reading of several essays and conferences by Krenak. It concludes with a speculation on the cosmological nexus between encounter and catastrophe.

Keywords: History; Ancestry; Encounter; Catastrophe; Cosmos.

Para o Cabeça da Terra,
com esperança na primavera
Agora Sete Eras equivalem a Duzentos Anos
Cada um tem sua Guarda, cada Instante Minuto Hora Dia Mês & Ano.
Todos são obra das mãos de Fada dos Quatro Elementos
A Guarda são os Anjos da Providência em serviço para sempre
Cada Tempo inferior a uma pulsação de artéria
Equivale no seu período & valor a Seis Mil Anos.

—William Blake

¹ Professor titular de Filosofia da Universidade Federal do Paraná. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador/CNPq.

Antigamente, nossos maiores não ficavam se perguntando “será que os brancos existem?”. Seus xamãs já faziam descer a imagem dos ancestrais desses forasteiros muito antes de seus filhos chegarem até nós. As imagens dos antigos brancos dançavam para eles, que cantavam e dançavam imitando suas palavras enroladas. As pessoas comuns escutavam essa língua de fantasma com curiosidade, e pensavam: “Gostaria muito de conhecer essa gente outra! Como serão? Será que vou poder vê-los um dia?”.

—Davi Kopenawa

O que é a história desde um ponto de vista ancestral?

Tomando esta pergunta como ponto de partida, gostaria de tratar da relação entre humanidade e cosmos por meio do problema da diferença entre história e mito, assim como este se coloca a partir de um acontecimento determinado, o do encontro entre povos diferentemente humanos cujos mundos divergem tão exorbitantemente a ponto de não compartilharem, segundo suas próprias experiências e cosmovisões, de uma mesma essência, espécie ou condição – isto é, o encontro entre povos que não se entendem mutuamente como humanos. Trata-se, mais precisamente, da relação entre tempo histórico e tempo mítico em vista da problemática do “mau encontro” dos povos indígenas com o mundo branco. Encontro que transformou o rumo de suas respectivas “histórias”, fazendo colapsar os seus mundos, instaurando o início da história como nascimento da humanidade moderna e, ao mesmo tempo, deflagrando o fim do mundo como destruição de humanidades extra-modernas.

Claude Lévi-Strauss (1996, p. 70-71) narra retrospectivamente esse desencontro catastrófico a partir da sombria calmaria que, na década de 30 do século passado, indicava sua aproximação navegante ao Novo Mundo – mundo que, apesar da sua “novidade”, já se desintegrava ao ser invadido pelo Velho, que, por sua vez, com isso se renovava:

O céu fuliginoso da Calmaria, sua atmosfera pesada não são apenas o sinal evidente da linha equatorial. Resumem o clima em que dois mundos se defrontaram. Esse elemento sombrio que os separa, essa bonança onde as forças maléficas parecem apenas se recobrar, são a última barreira mística entre o que constituía, ainda ontem, dois planetas opostos por condições tão diversas que as primeiras testemunhas não puderam acreditar que fossem igualmente humanos. Um continente apenas aflorado pelo homem oferecia-se a homens cuja avidez já não os deixava se contentar com o seu. Tudo seria questionado de novo por esse segundo pecado: Deus, a moral, as leis. Tudo seria, de forma tão simultânea quanto contraditória, verificado de fato, revogado de direito. Verificados, o Éden da Bíblia, a Idade de Ouro dos antigos, a Fonte da Juventude, a Atlântida, as Hespérides, as Pastorais e as Ilhas Afortunadas; mas também sujeitos à dúvida pelo espetáculo de uma humanidade mais pura e mais feliz (que decerto não o era de fato mas que um secreto remorso já apresentava como se fosse) a revelação, a salvação, os costumes e o direito. Nunca a humanidade conhecera provação tão dilacerante, e nunca mais conhecerá outra igual, a não ser que um dia, a milhões de quilômetros do nosso, outro globo se revele, habitado por seres

pensantes. Nós ainda sabemos que essas distâncias são teoricamente transponíveis, ao passo que os primeiros navegantes temiam enfrentar o nada.

No espírito de um *slogan* contemporâneo – “É mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo” –, pode-se-ia dizer, de acordo com Lévi-Strauss, que era mais fácil aos invasores alienígenas imaginar o limite da Terra do que o encontro com outros “seres pensantes” intraterrestres; e que, por sua vez, era mais difícil aos habitantes indígenas imaginar os estranhos intrusos como humanos do que como espíritos extra-humanos. É justamente a essa conclusão que chega o antropólogo ao comparar entre si as experiências divergentes dos alienígenas e dos indígenas sobre o seu encontro:

Numa verdadeira pesquisa psicossociológica concebida segundo os mais modernos padrões, [a delegação dos monges da Ordem de São Jerônimo] submeteu os colonos a um questionário visando saber se, segundo eles, os índios eram ou não “capazes de viver por conta própria, como os camponeses de Castela”. Todas as respostas foram negativas: “A rigor, talvez seus netos; ainda assim, os indígenas são tão profundamente viciosos que pode se duvidar; a prova: eles fogem dos espanhóis, recusam-se a trabalhar sem remuneração, mas levam a perversidade a ponto de dar de presente seus bens; não aceitam rejeitar os companheiros cujas orelhas os espanhóis cortaram”. E, à guisa de conclusão unânime: “É melhor para os índios tornarem-se homens escravos do que se manterem como animais livres...” [...] No mesmo momento, os índios empenhavam-se em capturar os brancos e matá-los por imersão, e depois montavam guarda, semanas a fio, em volta dos afogados a fim de saber se eram ou não sujeitos à putrefação. Dessa comparação entre as pesquisas tiram-se duas conclusões: os brancos invocavam as ciências sociais, ao passo que os índios tinham mais confiança nas ciências naturais; e enquanto os brancos proclamavam que os índios eram animais, os segundos contentavam-se em suspeitar que os primeiros fossem deuses. Em nível idêntico de ignorância, o último procedimento era, com certeza, mais digno de homens (Lévi-Strauss, 1996, p. 71-72).

* * *

“Quinhentos anos não é nada”, disse Ailton Krenak às vésperas do novo milênio para reivindicar o “reconhecimento e respeito pela identidade e cultura” dos povos originários (1999, p. 31). A mesma reivindicação já conta cinco séculos. De lá pra cá, é verdade que tais povos vieram a conhecer profundamente a monstruosidade desumana dos invasores; mas não é menos verdade que estes últimos só afundaram ainda mais em sua ignorância, denegando, de inúmeras maneiras, a condição diferentemente humana daqueles primeiros. Contudo, tomada em sua profundidade, a conclusão de Krenak comporta muito mais que uma atualização do diagnóstico antropológico de Lévi-Strauss: em especial, uma memória ancestral, nada menos que cósmica, do encontro. Donde, aliás, o título sobrecarregado de sentido cosmológico: “O eterno retorno do encontro”.

O título responde enigmáticamente às perguntas que Krenak (1999, p. 24) coloca de saída:

Como essa história do contato entre os brancos e os povos antigos daqui desta parte do planeta tem se dado? Como temos nos relacionado ao longo desses quase quinhentos anos? É diferente para cada uma das nossas tribos o tempo e a própria noção desse contato?

A última indagação é decisiva: em se tratando de um encontro de mundos, é mais que razoável presumir que, entre “nossas tribos”, variem, junto com a ideia de humanidade, o próprio sentido do tempo e a noção mesma de contato. Afinal, em que tempo acontece o encontro? Sobretudo, o que é um encontro?

Sem dúvida, a diferença no modo de viver e perceber a temporalidade é bastante evidente, e não menos enigmática, no discurso de Krenak, a ponto de lógica segundo a qual se concebe a natureza de um encontro entre mundos (“culturas”) soar, no mínimo, paradoxal:

Os fatos e a história recente dos últimos quinhentos anos têm indicado que o tempo desse encontro entre as nossas culturas é um tempo que acontece e se repete todo dia. Não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudéssemos chamar de 1500 ou de 1800. Estamos convivendo com esse contato desde sempre. [...] Nós não podemos ficar olhando essa história do contato como se fosse um evento português. O encontro com as nossas culturas, ele transcende a cronologia do descobrimento da América, ou das circunavegações; é muito mais antigo. [...] O encontro e o contato entre as nossas culturas e os nossos povos, ele nem começou ainda e às vezes parece que ele já terminou. [...] Nosso encontro – ele pode começar agora, pode começar daqui a um ano, daqui a dez anos, e ele ocorre todo o tempo (Krenak, 1999, p. 25, 28, 29-30).

Mas como o encontro pode ser, por um lado, perene (“desde sempre”, “muito mais antigo”, “todo o tempo”) e, por outro, inatual (“nem começou ainda”, “já terminou”, “pode começar”)? Ele acontece em um mesmo tempo, em vários tempos ou em tempo nenhum? Será que a forma do tempo depende da natureza do encontro, ou o contrário? Se o tempo é histórico, será o encontro mítico? Em que medida o encontro com outrem, além do tempo universal da História, é determinante do que se entende por humano? Onde, enfim, os “tempos” eles mesmos, o histórico e o mítico, se encontram?

A essas questões, seria preciso acrescentar uma outra, que advém da evocação feita pelo título de Krenak. Refiro-me ao aforismo 341 de *A gaia ciência*, no qual Nietzsche formula, à maneira de uma parábola, o pensamento do “eterno retorno”:

O mais pesado dos pesos. – E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu a vives e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este

instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!” – Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!” Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não *desejar* nada *mais* do que essa última, eterna confirmação e chancela? (Nietzsche, 1974, p. 216-217).

Sabe-se que o pensamento do eterno retorno possui estatuto controverso na obra de Nietzsche, assumindo ora uma função moral como prova de afirmação da vida, ora uma função epistêmica como tese sobre o tempo do mundo, ora ambas indistintamente (Marton 2010). Mas, seja qual for sua função, o pensamento muda radicalmente de sentido dependendo do que se interpreta como sendo o sujeito “gramatical” do retorno: “eterno retorno do mesmo” (Heidegger 2007) e/ou “eterno retorno do diferente” (Deleuze 1988)? O demônio de Nietzsche é um arauto da repetição e/ou da diferença? Apesar de o aforismo citado favorecer a primeira possibilidade de interpretação, não caberia descartar sem mais a segunda, oposta, ou mesmo uma terceira possibilidade, conciliatória. Até porque o desafio lançado pelo demônio nietzschiano pode ser entendido como instigação à experiência instantânea do mesmo como outro, do velho como novo, do retorno como mudança.

Por evocar expressamente o pensamento de Nietzsche, podemos perguntar se a ideia do eterno retorno do encontro implica uma adesão a tal instigação demoníaca – ou uma ruptura com ela. No caso de a tomarmos como sinal de adesão, é evidente a inclinação de Krenak à hipótese do retorno diferencial. Trata-se, segundo ele, de “reconhecer que existe um roteiro de encontro que nos dá sempre a oportunidade de reconhecer o Outro” (1999: 28), sendo o reconhecimento da “diferença original” condição para se dispor, enquanto povo, de uma identidade própria. Krenak parece compreender o retorno dos brancos, incomparavelmente alienígenas, como provocação extrema (em vez de apenas obstáculo) à retomada e cultivo das tradições indígenas. Como se, por um efeito reverso da oposição violenta de sua identidade pretensamente soberana, os brancos instigassem, contra si próprios, a concepção indígena da diferença como fator de convivência:

Os brancos aparecem nas nossas narrativas marcando um lugar de oposição constante no mundo inteiro, não só aqui neste lugar da América, mas no mundo inteiro, mostrando a diferença e apontando [para] os aspectos fundadores da identidade própria de cada uma das nossas tradições, das nossas culturas, nos mostrando a necessidade de cada um de nós reconhecer a diferença que existe, diferença original, de que cada povo, cada tradição e cada cultura é portadora, é herdeira. Só quando conseguirmos reconhecer essa diferença não como defeito, nem como oposição, mas como diferença da natureza própria de cada cultura e de cada povo, só assim poderemos avançar um pouco o nosso reconhecimento do outro e estabelecer uma convivência mais verdadeira entre nós (Krenak, 1999, p. 24-25).

Todavia, para Krenak, o retorno não é do mesmo, nem apenas do diferente, mas sim, precisamente, do encontro. Há algo nisso que resiste à instigação demoníaca de Nietzsche. Visto que implica a experiência de uma diferença original, a noção de encontro entra em tensão com a de retorno, no sentido de repetição (ainda que esta seja repetição do “diferente”). É que o encontro muda tudo, para bem ou mal, instaurando irreversibilidade no acontecimento. Em contraste, o eterno retorno de Nietzsche (1974, p. 395-398) só faz sentido sob a pressuposição de um mundo fechado: um universo finito, cujos elementos e combinações são limitadas. Mas, segundo vimos, o encontro pensado por Krenak – encontro entre mundos, e não em um mesmo mundo –, em certo sentido, nunca sucedeu, restando sempre por acontecer, seja como promessa não cumprida ou absoluta novidade. Ao retomar, vinte anos depois, sua ideia de eterno retorno do encontro, ele enfatiza precisamente a tensão entre encontro e retorno:

A primeira vez que eu me referi a essa ideia do encontro e que ganhou título de um artigo – “O eterno retorno do encontro”, que foi publicado naquela coleção de textos feito pelo Adauto Novaes –, naquela ocasião o tema da coleção abordava os 500 anos das navegações, e o Adauto me convidou para falar desse encontro que aconteceu com a chegada das caravelas. Encontro? O eterno retorno do encontro como uma promessa, uma expectativa, mas não como alguma coisa que já aconteceu e nem como uma garantia de que a coisa vai acontecer. É um arco tenso na esperança de que alguma coisa aconteça. Não é garantia, nem é selo de sustentabilidade. O desastre repetido dessas tentativas de encontro está espalhado pelas nossas praias. Ele se configurou em genocídio, dominação e uma colonização que parece não tem fim (Krenak, 2021, p. 244).

O encontro como chance fugaz, o retorno como desastre inexorável: enquanto o encontro é postergado indefinidamente por força do progresso ilimitado do mundo ocidental, outros mundos são repetidamente deslocados para sua “outra margem” até que se extingam por completo (Krenak 1999, p. 29). Contra isso, “nós adiamos o fim de cada mundo, a cada dia, exatamente criando um desejo de verdade de nos encontrarmos amanhã, no final do dia, no ano que vem” (Krenak, 2021, p. 243). Se temos em vista uma multiplicidade heterogênea de mundos, o encontro entre eles parece demandar a ruptura do círculo cerrado do retorno eterno, a fechar um só mundo (não importa o quão diferente se apresente a cada vez) sobre si mesmo: “Esses mundos encapsulados uns nos outros que nos desafiam a pensar um possível encontro das nossas existências – é um desafio maravilhoso” (Krenak, 2021, p. 243). Encontro é abertura à transformação mútua; logo, jamais poderia assumir o caráter infinitamente reiterativo do “mais pesado dos pesos”.

Ou então, trata-se de “mau encontro”, como afirma Krenak (2020^a, p. 26-27) a propósito da relação entre contato e contágio potencializada catastróficamente pela pandemia global:

Estava pensando nessa história do contato e gostei muito de você ter resgatado lá aquela conversa na série de conferências do Adauto, em que tínhamos de refletir sobre um mau encontro, que é um contato. Atualizando agora aquela conversa, penso que, provavelmente, nós evitamos o contato porque não sabemos evitar o contágio; porque não conseguimos pensar no

outro. É como se já houvesse um registro primeiro, primordial, de risco. É como se nós tivéssemos uma matriz que nos diz que o contato sempre é um risco e não temos a grandeza, ou a humildade, de experimentar esse contato sem querer capturar o outro, a essência do outro. Por isso te provoquei com a ideia do contato e do contágio, as duas coisas parecem o yin e o yang, a hora que um termina, começa o outro. Nesse texto do Adauto conto aquela história dos Tikuna, do herói mítico dizendo “aquele outro que está vindo, está vindo para acabar com a gente”. E agora os epidemiologistas, os cientistas, estão dizendo que o evento da Covid é resultado da nossa promiscuidade, promiscuidade dos seres. Essa ideia do contágio como uma espécie de destino é assustadora, e ela deve fazer mesmo com que pequenas células, pequenas unidades vitais, evitem o contato, por medo primordial do contágio. Talvez por isso também algumas tribos preferam viver isoladas. Quando nós, humanos, podemos, nos escondemos. E quando a gente sente segurança nesse lugar escondido, como se a gente estivesse encapsulado, a gente experimenta um mundo totalizante.

Sobre essa passagem de sentido tão denso, há muito a comentar. Em primeiro lugar, afirma-se a copertinência estrutural entre contato e contágio na experiência do encontro. Dizer que eles se pertencem mutuamente como as forças, tão divergentes quanto complementares, do *yin* e do *yang* no desdobramento do *Tao* não é pouca coisa. Significa radicalizar a compreensão do encontro como abertura transformacional: se não há contato sem contágio (e não simplesmente contágio sem contato), é porque, no encontro, a alteridade se torna imanente, sendo, pois, incontornável (pensar é sempre “pensar no outro”). Ninguém sai intacto de um encontro. Ao contrário, a tentativa de estabelecer contato sem contágio redundaria em captura, ou seja, em um “mau encontro”. Frente a outrem, não há imunidade plena: como se diz, “o corpo humano é o melhor esconderijo”... Para fazer-se imune a um patógeno, um organismo vivo precisa antes internalizá-lo direta ou indiretamente. O contágio entre os seres é condição *sine qua non* para constituição e proliferação das formas de vida. O metabolismo vital é uma transmutação por contágio: pura “promiscuidade”. Eis o “desafio maravilhoso”, e não menos perigoso, implicado em todo encontro possível: como estabelecer contato sem, pelo contágio inevitável, sucumbir a outrem nem, por isso mesmo, aniquilá-lo? Para viver, esconder-se é tão necessário quanto expor-se ao encontro, isto é, ao contato e ao contágio; contudo, um isolamento inviolável é, como a imunidade plena, ilusório. Mais além, face à inevitabilidade do encontro, a ideia de um “mundo totalizante” revela-se uma obsessão mortífera que, não por acaso, retorna quase eternamente ao longo da história do Ocidente, ocasionando a destruição de múltiplos mundos por maus encontros em função de um impossível mundo único sem encontros.

Portanto, é preciso fazer retornar, de Krenak a Nietzsche, a investida demoníaca: quem pode “ficar de bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que uma última, eterna confirmação e cancela” senão quem vive “encapsulado” em um “mundo totalizante”, falsamente imune a diferenças, encontros e catástrofes? Suposto que assim seja, “O eterno retorno do encontro” é um título subliminarmente irônico, não menos disruptivo que o uso insistente do pronome da primeira pessoa do plural por Krenak. Ao dizer “nós”, ele tensiona justamente a

possibilidade do encontro, pois, em seu discurso, “nós” são também, e sobretudo, eles – isto é, nós.

Por sua vez, reconhecendo a servidão voluntária ou não como resultado do “mau encontro”, Pierre Clastres (2011, p. 148-149, 153-154) comenta, em *Arqueologia da violência*, esse mesmo conceito tornado célebre por La Boétie em seu *Discurso da servidão voluntária*:

Mau encontro: acidente trágico, infelicidade inaugural cujos efeitos não cessam de se amplificar a ponto de se abolir a memória de antes, a ponto de o amor à servidão substituir o desejo de liberdade. Que diz La Boétie? Mais que qualquer outro clarividente, ele afirma em primeiro lugar que foi *sem necessidade* essa passagem da liberdade à servidão, ele afirma *acidental* – e que trabalho a partir de então para pensar o impensável mau encontro! – a divisão da sociedade entre os que mandam e os que obedecem. O que é aqui designado é exatamente esse momento histórico do nascimento da História, essa ruptura fatal que jamais deveria ter se produzido, esse irracional acontecimento ao qual nós, modernos, chamamos, de maneira semelhante, de nascimento do Estado. Nessa queda da sociedade na submissão voluntária de quase todos a um só, La Boétie decifra o signo repugnante de uma perda talvez irreversível: o homem novo, produzido pelo incompreensível mau encontro, esse homem não é mais um homem, nem sequer um animal, pois “os animais não podem se acostumar a servir senão com o protesto de um desejo contrário”, esse ser difícil de nomear está *desnaturado*. [...] Pois o que está em jogo, discreta mas claramente fixado por La Boétie, é antropológico. Trata-se da natureza humana e da questão que se coloca, em suma, a seu respeito: o desejo de submissão é inato ou adquirido? Ele preexistiria ao mau encontro, que lhe teria então permitido realizar-se? Ou será que deve sua emergência *ex nihilo* à ocasião do mau encontro, como uma mutação letal rebelde a qualquer explicação? Interrogações menos acadêmicas do que parecem, como nos leva a pensar o exemplo das sociedades primitivas. Com efeito, há uma questão que o autor do *Discurso* não podia se colocar, mas que a etnologia contemporânea tem condições de formular: como funcionam as sociedades primitivas para impedir a desigualdade, a divisão, a relação de poder? Como conseguem conjurar, evitar o mau encontro? Como fazem para que isso não comece? Pois, repetimos, se as sociedades primitivas são sociedades sem Estado, não é por incapacidade congênita de atingir a idade adulta que a presença do Estado marcaria, mas sim pela recusa dessa instituição. Elas ignoram o Estado porque não o querem, a tribo mantém na disjunção chefia e poder porque não quer que o chefe se torne detentor de poder, ela recusa que o chefe seja chefe. Sociedades da recusa da obediência: tais são as sociedades primitivas.

Para corroborar o contraste estabelecido entre o eterno retorno de Nietzsche e o de Krenak, é oportuno destacar dois pontos cruciais no comentário de Clastres: (i) a ideia de que todo encontro é tão “acidental” quanto irreversível; (ii) a hipótese de que a “natureza humana” depende sobretudo dos encontros, bons ou maus, em que ela se engaja. É que as mesmas parecem estar conjugadas na lembrança que Krenak dedica a Clastres em “O eterno retorno do encontro”:

Pierre Clastres, depois de conviver um pouco com os nossos parentes Nhandevá e M’byá, concluiu que somos sociedades que naturalmente nos organizamos de uma maneira contra o Estado; não tem nenhuma ideologia nisso, somos contra naturalmente, assim como o vento vai fazendo o caminho

dele, assim como a água do rio faz o seu caminho, nós naturalmente fazemos um caminho que não afirma essas instituições como fundamentais para a nossa saúde, educação e felicidade. Desde os primeiros administradores da Colônia que chegaram aqui, a única coisa que esse poder do Estado fez foi demarcar sesmarias, entregar glebas para senhores feudais, capitães, implantar pátios e colégios como este daqui de São Paulo, fortes como aquele lá de Itanhaém. Nossa esperança é que o desenvolvimento das nossas relações ainda possa nos ajudar a ir criando formas de representação, formas de cooperação, formas de gerenciamento das relações entre nossas sociedades, onde essas instituições se tornem mais educadas, é uma questão de educação. Se o progresso não é partilhado por todo mundo, se o desenvolvimento não enriqueceu e não propiciou o acesso à qualidade de vida e ao bem-estar para todo mundo, então que progresso é esse? Parece que nós tínhamos muito mais progresso e muito mais desenvolvimento quando a gente podia beber na água de todos os rios daqui, que podíamos respirar todos os ares daqui e que, como diz o Caetano, alguém que estava lá na praia podia estender a mão e pegar um caju (Krenak, 1999, p. 30).

Afinal de contas, não fosse o caráter acidental e catastrófico do mau encontro, que sentido poderiam ter a crítica de Krenak ao progresso histórico e a sua esperança na chance de um encontro mítico entre os povos? Encontro, segundo ele, que não tem data, mas que se origina incessantemente do tempo em que “o mundo não existia” (1992). É aí que deparamos com a memória ancestral e cósmica do encontro como característica do pensamento de Krenak, traço espiritual que o faz ultrapassar a consciência histórica dominante na filosofia e na antropologia modernas, e que o permite dizer, para nosso espanto e vertigem, algo como: “Quinhentos anos não é nada”. Central em “Antes o mundo não existia”, esse tema ressurge em “O eterno retorno do encontro” com o relato de um mito tikuna sobre o retorno dos brancos sob a forma do mau encontro:

Na história do povo Tikuna, que vive no rio Solimões, na fronteira com a Colômbia, temos dois irmãos gêmeos, que são os heróis fundadores desta tradição, que estavam lá na Antiguidade, na fundação do mundo, quando ainda estavam sendo criadas as montanhas, os rios, a floresta, que nós aproveitamos até hoje... Quando esses dois irmãos da tradição do povo Tikuna, que se chamam Hi-pí – o mais velho ou o que saiu primeiro – e Jo-í – seu companheiro de aventuras na criação do mundo tikuna –, quando eles ainda estavam andando na terra e criando os lugares, eles iam andando juntos, e quando Jo-í tinha uma ideia e expressava essa ideia, as coisas iam se fazendo, surgindo da sua vontade. O irmão mais velho dele vigiava, para ele não ter ideias muito perigosas, e quando percebia que ele estava tendo alguma ideia esquisita, falava com ele para não pronunciar, não contar o que estava pensando, porque ele tinha o poder de fazer acontecer as coisas que pensava e pronunciava. Jo-í subiu num pé de açaí e ficou lá em cima da palmeira, bem alto, e olhou longe, quanto mais longe ele podia olhar, e o irmão dele viu que ele ia dizer alguma coisa perigosa, então Jo-í falou: “Olha, lá muito longe está vindo um povo, são os brancos, eles estão vindo para cá e estão vindo para acabar com a gente”. O irmão dele ficou apavorado porque ele falou isso e disse: “Olha, você não podia ter falado isso, agora que você falou isso você acabou de criar os brancos, eles vão existir, pode demorar muito tempo, mas eles vão chegar aqui na nossa praia”. E, depois que ele já tinha anunciado, não tinha como desfazer essa profecia. Assim as narrativas antigas, de mais de quinhentas falas ou idiomas diferentes, só aqui nessa região da América do Sul, onde está o Brasil,

Peru, Bolívia, Equador, Venezuela, nos lembram que os nossos antigos já sabiam desse contato anunciado. Os Tikuna têm suas aldeias parte no Brasil e outra na vizinha Colômbia. Os Guarani partilham o território dessas fronteiras do sul entre Paraguai, Argentina e Bolívia. Em todos esses lugares, áreas de colônia espanhola, áreas de colônia portuguesa, inglesas, os nossos parentes sempre reconheceram na chegada do branco o retorno de um irmão que foi embora há muito tempo, e que indo embora se retirou também no sentido de humanidade, que nós estávamos construindo. Ele é um sujeito que aprendeu muita coisa longe de casa, esqueceu muitas vezes de onde ele é, e tem dificuldade de saber para onde está indo. Por isso que os nossos velhos dizem: “Você não pode se esquecer de onde você é e nem de onde você veio, porque assim você sabe quem você é e para onde você vai”. Isso não é importante só para a pessoa do indivíduo, é importante para o coletivo, é importante para uma comunidade humana saber quem ela é, saber para onde ela está indo (Krenak, 1999, p. 26-27).

Krenak entrelaça prodigiosamente mito e história, estabelecendo uma continuidade assimétrica entre esses diferentes tempos. A assimetria fica evidente no fato de que, no discurso de Krenak, o mito antecipa a história, conferindo-lhe um sentido acidentalmente irreversível que, movida pela ideia de progresso irresistivelmente necessário, ela jamais teria por si mesma. Em sua concepção de tempo, eternidade e contingência se fazem indiscerníveis. Se a história atualiza o mito, é porque as coisas, de certo modo, já aconteceram no tempo da “fundação do mundo” – no caso, não por uma necessidade inexorável do destino, mas por uma espécie de imprudência, essencialmente contingente, que um dos gêmeos ancestrais comete. Nem por isso, contudo, o propósito dos brancos em terminar com seus antepassados distantes é anulado como fator determinante do acontecimento, a saber, do “mau encontro”. Com efeito, foram os brancos – “irmãos” – que partiram, rompendo um parentesco ancestral; foram eles que esqueceram sua origem para “aprender” coisas outras, abdicando por completo da memória cósmica anterior à história; foram eles, enfim, que retornaram como inimigos, tendo perdido o “sentido de humanidade” que compartilhavam com os povos originários, povos de história profunda. Assim, se o mau encontro se explica miticamente devido à palavra imprudente de Jo-í, ele não se deve menos à desorientação cosmológica dos brancos (“esqueceram de onde são, e têm dificuldade de saber para onde estão indo”), que resulta da perda de memória ancestral e tem por consequência a destruição da coletividade cósmica de que eles próprios faziam parte e da qual, sem lembrar, continuam a depender. Interpretando “a história [como] transformação do mito” (Viveiros de Castro, 2000, p. 51), podemos supor, que, do outro lado do Atlântico, o opiáceo canto lusitano de Álvaro de Campos já ecoava, tal qual antífona sombria, a exclamação xamânico-profética de Jo-í:

É antes do ópio que a minh'alma é doente
Sentir a vida convalesce e estiola
E eu vou buscar ao ópio que consola
Um Oriente ao oriente do Oriente.
(Pessoa 1999: 111.)

O Ocidente histórico consiste, portanto, em um acidente duplamente fatal: o “eterno retorno” como catástrofe imprudentemente prevista e profecia perversamente executada.

Em “Antes o mundo não existia”, Krenak afirma, a partir de sabedoria onírica, ou seja, de um sonho que “ganhara”, a dependência do curso histórico do mundo em relação à memória ancestral do cosmos. Assim como o encontro, a criação dos mundos acontece “o tempo todo”, ou ainda, “quando o tempo não existia” (Krenak, 1992, p. 202):

Não existiu uma criação do mundo e acabou! Todo instante, todo momento, o tempo todo é a criação do mundo. Por isso que no sonho a gente entra dentro dele, aprende, alimenta o espírito. Esse sonho veio me mostrar que aquela caricatura de poder que os homens estavam inventando aqui na terra é só uma simulação, porque eu pude encontrar, andar junto com os meus parentes, meu irmão mais velho, que na nossa língua original se chama Kiãnkumakiã. Este irmão mais velho que estava com a gente sempre, desde a fundação do mundo, só que não é Deus. E nós vimos os meninos, os rapazes andando num campo bonito, vasto. Uma relva baixinha e os rapazes traziam na mão esquerda feixes de varas, daquelas varas sem gomo, lisas, taboca de fazer flecha, mas na ponta não tinha lâmina, na ponta tinha pendão assim igual ao trigo florando. Um grupo grande, incontável de rapazes e um guerreiro mais maduro, que estava de lado, só mostrando uma parte do rosto, a vista apontando para o leste. Quando olhei assim eu vi um grande lago, saindo quase da mesma altura da terra firme. Aí aqueles moços foram andando para lá e, num gesto, eles se transportavam para outro lugar firme, para a outra margem de um lago muito grande, que liga tudo, numa canoa grande de luz, como se fosse de luzes assim... com gesto de vontade, só com a vontade. Não tem foguete, míssil que faz isso, tecnologia que se inventa. E todo esse “futuro” já aconteceu na fundação do mundo. Os meus irmãos mais velhos já conhecem tudo isso. Então, de sonho é isso. É um caminho que só podemos fazer dentro da tradição e aprender que além do nosso conhecimento restrito sobre uma ou outra coisa avançada para uma percepção que é integral, tudo está ligado, as coisas que têm existência física, elas foram todas fundadas a partir da palavra que foi ordenando a criação do mundo, que quando nós narramos as histórias antigas nós criamos o mundo de novo, limpamos o mundo. Então, antes do mundo, existia não só a história dos espíritos, dos elementos, mas a história de todos os nossos povos antigos que conseguiram, ao longo dos tempos, manter esta memória da criação do mundo (Krenak, 1992, p. 203-204).

Ora, ousemos perguntar: apesar do esquecimento que tanto nos caracteriza, como podemos entender, suposto que o possamos, tal prodigiosa antecipação do acontecimento histórico pelo pensamento ancestral, isto é, o fato, confirmado à exaustão pelas cosmologias ameríndias e constatado com frequência desde os primeiros cronistas, de que os indígenas “já sabiam” da existência e do mundo dos brancos antes mesmo de ter seus mundos invadidos, conquistados e destruídos por eles?

Em “Os termos da outra história”, Eduardo Viveiros de Castro ensaia uma resposta antropológica a esse enigma com base na análise lévi-straussiana da estrutura transcendental do pensamento ameríndio (o célebre “dualismo em

desequilíbrio perpétuo”), a implicar a “necessidade retrospectiva da posição de outrem”:

Quinhentos anos, como disse Ailton Krenak, é mesmo muito pouco. É notável que a presença dos brancos tivesse sido tão cedo absorvida por um complexo mítico evidentemente anterior a 1500. Lévi-Strauss argumenta que os brancos estavam contidos virtualmente, isto é, estavam previstos, formal senão historicamente, em uma estrutura constitutiva do pensamento indígena: um operador dicotômico que faz com que toda posição de um termo seja inseparável da contraposição, tratada como pressuposição, de um termo contrário. [...] Nesses termos, os brancos vieram ocupar apenas um degrau suplementar na cascata de dicotomias reiteradas entre as posições de ‘si’ e de ‘outrem’ que flui pelo mito desde muito antes de 1500: criadores e criaturas, humanos e não-humanos, parentes e inimigos, e assim por diante. [...] Lévi-Strauss a resume na idéia de uma “abertura ao outro” que seria consubstancial a esse pensamento, e que se manifestou, diz ele, desde os primeiros contatos com os brancos. [...] Ou seja, não somente a posição de um termo pressupõe a contraposição de seu contrário, como acarreta uma proliferação indefinida de oposições de extensão decrescente, internas ao termo de referência. Quanto à ‘superioridade’ inevitável de uma das partes resultantes de qualquer bipartição, é preciso entendê-la como assimetria lógica (inerente ao funcionamento multidicotômico do mito, onde a contraposição é internalizada como pressuposição), e não como gradação ontológica (inerente à substância dos termos); como superioridade instável, dinâmica e ambígua, que não se congela em uma hierarquia finalizada. Pois não se deve esquecer que, se os brancos levaram consigo, ou adquiriram, um saber e um poder que os índios rejeitaram, é porque os brancos eram índios: foram os índios que produziram os brancos, a estes conferindo a função de representar uma virtualidade contida na essência do humano (isto é, dos índios). [...] Em outras palavras, os brancos só constituíram os índios como não-brancos porque foram, antes, constituídos como não-índios por eles. “Nós já sabíamos”. Ao encarnarem, pelo avesso, as condições que definem a condição humana – ao serem aquilo que os índios poderiam ter sido, e que, porque não o foram, tornaram-se propriamente humanos, isto é, nem espíritos, nem animais, nem brancos –, os brancos oscilam entre uma positividade e uma negatividade igualmente absolutas. Sua gigantesca superioridade cultural se dobra de uma infinita inferioridade social: são quase imortais, mas são bestiais; são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida... Superculturais e infra-sociais, portanto (Viveiros de Castro, 2000, p. 49-51).

A hipótese de que o pensamento indígena opera estruturalmente de forma a retroprojetar outrem como sua origem a fim de poder reconhecê-lo como “parente” mostra-se abstrata frente à concretude do saber xamânico: “Bem antes de encontrarem brancos na floresta, nossos maiores já sabiam fazer dançar a imagem de seus ancestrais” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 227). “Já sabiam”: retrospectão transcendental ou memória ancestral? Segundo Krenak (2023, p. 40), em vez de uma estrutura *a priori* do pensamento, trata-se de um modo de vida determinado pelo “ritmo cósmico”:

[...] perdemos a identidade de indivíduo e nos conectamos com toda a existência da natureza. [...] Penetramos nas seivas das árvores, nos tornamos gavião que voa alto, seres da água, viajamos e passeamos com os ventos. [...]

vivenciamos como é poder ser o outro, poder ser ancestral; viajamos para o futuro assim como ao passado, e voltamos para o tempo atual. [...] se vivemos dentro do mistério da criação, somos também tão grandes como o universo. Não estamos fora do universo; estamos, sim, integrados a ele (Krenak, 2023, p. 36).

Mas, levada ao limite, a hipótese antropológica exhibe um fundamento cosmológico primordial: os indígenas “já sabiam” porque o seu pensamento experimenta, como a sua própria condição de sentido, a “impossibilidade de um mundo sem outrem” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p. 106), ou seja, a impossibilidade de um mundo humano independente, sob qualquer aspecto, de outros mundos humanos ou não e, sobretudo, do cosmos extra-humano: “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. 16-17). Sustentar essa “impossibilidade” em meio à destruição antrópica da Terra viva como ambiente cósmico não significa manter uma estrutura transcendental do pensamento, sejam quais forem os objetos por ela simbolizados, mas, bem além disso, “recuperar a memória de conexão com os antepassados”, que “não são ancestrais de 100 a 500 anos, mas de muito tempo atrás”: “recuperar a terra ancestral” (Krenak, 2023, p. 22, 36). “Chegar perto de como era antigamente”, pois, “se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (Krenak, 2022, p. 6, 11). Mas isso significa também que a natureza cósmica não está mais dada no presente e precisa ser futuramente encontrada e retomada:

Se você ainda vive a cultura de um povo que não perdeu a memória de fazer parte da natureza, você é herdeiro disso, não precisa resgatá-la, mas, você passou por essa experiência urbana intensa, de virar um consumidor do planeta, a dificuldade de fazer o caminho de volta deve ser muito maior (Krenak, 2020b, p. 104).

O “futuro é ancestral” porque o cosmos, a terra e o céu, é o mais primordial de todos os seres, sempre mais antigo o espírito que o acompanha:

Estamos andando aqui na Terra, mas andamos por outros lugares também. [...] Andamos em constelação (Krenak, 2020b, p. 38-39).

Se, por acaso, uma enorme catástrofe nos transformar em pó, e esse pó for espalhado pelo vento, o espírito dos nossos povos continuará a viagem. Desde que o sol continue a seguir sua trajetória cósmica, o espírito continuará olhando para o sol (Krenak, 2023, p. 38).

* * *

Ao contrário de preconizar uma espécie de paz ecumênica entre povos diferentemente humanos, o “eterno retorno do encontro” constitui uma “promessa” de transfiguração mítica da história, ou ainda, de transformação cósmica do Ocidente. A cada dia que passa fica mais óbvio que, quanto mais postergado é o encontro, mais

intensa se torna a catástrofe: “Quantos perceberam que essas estratégias [ancestrais] só tinham como propósito adiar o fim do mundo?”, provoca Krenak (2019, p. 29). Por isso mesmo, devido à sua dimensão cosmológica, a retomada de tal pendência ancestral se impõe como uma tarefa incontornável ao cotidiano – quando, como é o caso, a nossa própria existência na Terra se acha gravemente ameaçada pela exorbitância mortífera de um modo de vida tão insustentável quanto irrefreável:

Se a ideia do encontro é pacificadora, alentadora, e é uma promessa, o cotidiano é uma constante negação do encontro. O cotidiano é a prova dos nove. Se você terminar o dia hoje e disser: hoje foi um bom dia, eu tive um bom encontro, se isso for verdade, parabéns, valeu o dia (Krenak, 2021, p. 244).

Assim, a ideia mesma do eterno retorno retorna, só que transformada: não se trata de louvar ou repudiar a vida em sua totalidade, pois uma vida nunca é total, jamais se fecha sobre si como destino fatal, mas, por ser encontro prometido, está sempre aberta a outrem. A vida ultrapassa nosso querer; ela não nos pertence. A vida é de cada dia, e o dia pode ser fugaz como um instante mundano ou duradouro como uma era cósmica. “Cada um tem sua Guarda”: cada dia, seu demônio.

“Valeu o dia”?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLAKE, William. **Milton**. Tradução de Manuel Portela. São Paulo: Nova Alexandria, 2014.

CLASTRES, Pierre. “Liberdade, mau encontro, inominável”. In: CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, pp. 147-162, 2011.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbári, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Volume II. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

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

KRENAK, Ailton. “Antes o mundo não existia”. In: NOVAES, A. (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 201-204, 1992.

_____. “O eterno retorno do encontro”. In: NOVAES, A. (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 23-31, 1999.

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

_____. 2020a. “O contato e o contágio”. In: DUARTE, L.; GORGULHO, V. (orgs.). **No tremor do mundo**: ensaios e entrevistas à luz da pandemia. Rio de Janeiro: Cobogó, pp. 26-36, 2020a.

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

_____. “Do tempo”. In: PELBART, P. P.; FERNANDES, R. M. (orgs.). **Pandemia crítica**: outono 2020. São Paulo: Edições SESC; n-1 edições, pp. 240-245, 2021.

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

_____. **Um rio um pássaro**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2023.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1974.

PESSOA, Fernando. **Ficções do interlúdio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os termos da outra história”. In: RICARDO, C. A. (ed.). **Povos indígenas no Brasil**: 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 49-54, 2000.