



O selvagem na cidade: ‘*Rendezvous*’, de Thomas King, e a experiência de ser invadido quando se é invasor

Melina Pereira Savi¹

Resumo

No conto “Rendezvous”, o autor cherokee-americano Thomas King (2005) imagina uma cidade canadense (não nomeada) para onde se mudam animais selvagens. Para a incredulidade dos habitantes humanos, animais passam a tomar conta das ruas, dos espaços públicos, dos jardins particulares e dos sótãos. Ao perderem seus habitats como consequência dos incansáveis avanços humanos nas florestas em nome do “progresso”, alces, onças-pardas, búfalos, entre outros animais, interrompem o fluxo “natural” da cidade com sua chegada súbita. O conto evidencia o relacionamento artificial e idealizado que populações urbanas e de classe média ocidentais vêm desenvolvendo com a natureza. “Lá fora”, onde “deve” estar, o mundo selvagem tem seu papel como sítio de contemplação e gozo, mas o selvagem não é bem-vindo na cidade. O exercício imaginativo que King propõe em “Rendezvous” pode nos levar a questionar o seguinte: já que é tão impensável ter animais selvagens invadindo a cidade, como será que os animais se sentem quando o humano invade e derruba seus mundos para a construção de clubes de golfe, hotéis de luxo e empreitadas afins? A inversão ontológica que King propõe é amplamente discutida por Ailton Krenak em seus dois livros *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) e *A vida não é útil* (2020), ambos da Companhia das Letras. Krenak comprehende que o excepcionalismo humano, ou a ideia ocidental do que significa ser humano (que é não ser não humano), está no cerne da falsa ideia que nos leva entender que as nossas vidas não estão inextricavelmente conectadas ao mundo natural e ao mundo não humano. Neste artigo, pretendo ler a revisão ontológica de Krenak ao lado do conto de King para explorar como estes dois autores contribuem para as crescentes discussões sobre o excepcionalismo humano dentro do contexto do Antropoceno e dos desdobramentos que esta época geológica, marcada pelas ações humanas nos sistemas biofísicos da Terra, implicam.

Palavras-chave: Thomas King; Ailton Krenak; ecocrítica; excepcionalismo humano; Antropoceno.

¹ Melina Pereira Savi é doutora em literaturas de língua inglesa pela Universidade Federal de Santa Catarina e no momento atua como pesquisadora PNPD, com bolsa da CAPES, no Programa de Pós-Graduação em inglês da mesma universidade. Seus interesses de pesquisa incluem a ecocrítica e a crítica literária que desafia o Antropoceno, a época geológica do humano, em literaturas de língua inglesa.

Abstract

In the short-story “Rendezvous,” American-Cherokee author Thomas King (2005) imagines an unnamed Canadian city where wild animals move to. They overtake streets, private gardens, public spaces, and attics, all to the incredulity of the city’s human residents. In losing their habitats due to the relentless advances of human enterprises in the forests, all in the name of “progress”, deer, mountain lions, buffalo, among other animals, interrupt that “natural” flow of the city with their sudden arrival. The short story highlights the artificial and mostly idealized relationship that urban, middle-class populations have been establishing with nature. “Out there,” where it should be, the wild has its role as a site of contemplation and leisure, but the wild is not welcome in the city. The imaginative exercise proposed by King can lead us to question the following: since it is so disturbing to have wild animals invading the city, how should animals feel when the human invades and brings down their worlds for the construction of golf courses, luxury resorts and the like? The ontological inversion proposed by King is largely addressed by Ailton Krenak in the two books that have been recently published by Companhia das Letras, namely *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) and *A vida não é útil* (2020). Krenak understands that human exceptionalism, or the Western idea of what it means to be human (which is to be nonhuman) is at the core of the false premise that leads us to understand that our lives are not inextricably connected to the natural and to the nonhuman world. In this paper, I attempt to read Krenak’s ontological revision alongside King’s short story to explore how these two authors contribute to the burgeoning discussions on human exceptionalism within the context of the Anthropocene, the new geological epoch which is marked by human actions on the biophysical systems of the Earth.

Keywords: Thomas King; Ailton Krenak; ecocriticism; human exceptionalism; Anthropocene.

1. Introdução: Animais humanos e não humanos e a organização hierárquica da vida

Corriqueiramente, é improvável que muitos seres humanos se perguntam sobre seus papéis de invasores quando o invadido é o espaço natural (ou até mesmo urbano) onde moram ou um dia moraram animais não humanos. Operando dentro de uma consciência ecológica, já é mais provável que este questionamento surja pelo menos uma ou algumas vezes no decorrer de uma vida humana. Por consciência ecológica, sugiro aqui uma compreensão inequívoca da interdependência entre humanos e não humanos, tanto de comunidades bióticas quanto abióticas, que povoam a terra. No conto de Thomas King,

“Rendezvous” (2013), temos os dois casos, o da inconsciência e da consciência ecológica, mas o primeiro excede em muito o segundo.

Na história, que King situa numa cidade canadense que ele não nomeia, animais selvagens começam a aparecer em bandos, para o choque e incredulidade dos habitantes humanos dela. Os animais passam a dominar os jardins, os sótãos, os templos de consumo que são os *shoppings*, os campos de golfe, os estacionamentos e os parques públicos. Os animais interrompem aquele certo estado de previsibilidade que o espaço urbano engendra. Quando digo “previsibilidade no espaço urbano”, é no seguinte sentido: compreendemos que um ser humano é capaz de nos atravessar no espaço urbano, mas é extremamente raro animais selvagens retomarem o espaço que um dia também foi deles. Os animais não humanos são tratados como mercadoria, como alimento, como espécies companheiras, como parte de determinados ecossistemas, mas eles têm papéis e locais de atuação. A existência deles no espaço urbano é constrita, traz consigo determinadas expectativas e poucas delas dizem respeito ao compartilhamento de espaços urbanos privados e públicos cujos usos são destinados a humanos, com a óbvia exceção para *pets* ou para animais que não oferecem ameaças e ainda ajudam a compor a experiência estética e contemplativa que se busca em tais locais.

A história que King nos oferece em “Rendezvous”, que em francês significa “encontro”, é ao mesmo tempo trágica e cômica. Trágica porque o motivo de os animais não humanos estarem na cidade é porque as florestas da região foram todas derrubadas por construtoras, com a exceção de uma pequena faixa de árvores que elas foram obrigadas a deixar nas rodovias para fazer parecer que há florestas ladeando as estradas. Os animais não têm mais para aonde ir e a floresta é meramente cênica – não há; há apenas a aparência delas, apenas a função estética da natureza que, entre outras coisas, serve para produzir a ilusão de que “tudo está bem” e que os ecossistemas que são suporte à vida humana e não humana permanecem. A história também é cômica, mas com um tom sombrio, porque o ser humano representado ali, que é claramente baseado no sujeito eurocêntrico, antropocentrista e ignorante de outras cosmologias, está tão desconectado de sua responsabilidade nessa tragédia que o antídoto que King encontra para tamanha desconexão é o riso e, principalmente, o encontro.

O encontro entre o humano e o não humano neste conto é tão contundentemente ineficaz para esses humanos que a aparente cegueira destes é capaz de produzir um certo choque no leitor que, de fora, não comprehende tamanha desconexão cognitiva entre causa e efeito. Alces americanos, glutões, onças-pardas e outros animais selvagens diversos, tendo perdido seus *habitats* por conta do “progresso” implacável do humano, interrompem o que os humanos entendem por “fluxo natural” da cidade. Além da reação de incredulidade dos humanos, não muito acontece além da chegada dos animais e do súbito (e completo) desaparecimento deles ao final da história. Nem mais os pássaros piam, nem os mosquitos incomodam. O fim da história é um silêncio terrível e assombroso.

Em 2020, durante o primeiro ano da pandemia da Covid-19, lecionei este conto em duas diferentes disciplinas de pós-graduação, uma de estudos introdutórios aos gêneros literários e outra específica, optativa, de literaturas de minorias com ênfase em ecocrítica. O espanto a respeito dos paralelos possíveis entre o que vivíamos então e o que King torna evidente no conto aconteceu nas duas ocasiões. Este espanto esteve nos dois momentos atrelado à cegueira dos humanos para com as causas da suposta “invasão” dos não humanos e o possível paralelo entre o conto e a Covid-19. Não há lugar para a conscientização de que tomar os espaços naturais como instrumentais numa corrida em direção ao “progresso” inevitavelmente trará consigo consequências de toda sorte, e muito provavelmente todas, ou quase todas, revelarão o desequilíbrio que essa abordagem utilitarista do mundo natural e dos animais não humanos acarreta.

A história de certa forma ilumina as tendências antropocêntricas de desejar que os problemas cessem sem que analisemos ou resolvamos as origens deles. Uma abordagem mecanicista que analisa os problemas sem levar em conta o que levou a eles pouco serve para resolvê-los. O descolamento do humano de seu lugar enquanto animal numa natureza que foge das definições limitadas que o primeiro busca inscrever nela é uma dessas origens. Há também o fato de que, pelo menos desde Descartes, animais são entendidos como máquinas, portanto desprovidos de emoções (FELIPE, 2014). Emoções, desejo de viver com integridade e consciência de si são assim entendidos como agenciamentos humanos. Ailton Krenak, cujos trabalhos também lemos em sala, oferece algumas explicações de porque a cultura eurocêntrica, centrada no indivíduo, e especificamente no indivíduo humano, funciona assim.

Neste artigo, pretendo analisar de que forma o conto de Thomas King pondera questões que podem ser entendidas como críticas à mentalidade do excepcionalismo humano, que pode ser entendida como a compreensão irracional de que o ser humano pária de maneira superior às outras vidas bióticas e abióticas da Terra, e como este entendimento do humano como descolado da vida não humana (seja ela animal ou não) está na raiz dos problemas que nos levam a chamar a nova época geológica de “Antropoceno”, marcada pelas pegadas humanas nas camadas estratigráficas e nos sistemas biofísicos da Terra. Esta concepção humana nos descola ainda mais da condição de animais na Terra. Deixamos, deste modo, de nos entender como seres biológicos e passamos a operar como agentes geológicos, como os vulcões, meteoros e terremotos; capazes de operar eventos de tamanha magnitude que suas consequências são indeléveis e profundamente modificadoras da vida na Terra. O excepcionalismo humano permite a organização dual do sistema de interpretação e ação do/no mundo, e este sistema dual e hierárquico é o *sine qua non* da opressão e da instrumentalização de vidas não humanas (e humanas), bióticas e abióticas.

2. Fronteiras entre o humano e o não humano: invadidos e invasores?

O conto de Thomas King evidencia a relação artificial e muito idealizada que as populações ocidentais urbanas e de classe média têm com a natureza. “Lá fora”, onde “deve” estar, o selvagem tem o seu papel como local de contemplação e lazer, mas o selvagem não é bem-vindo na cidade, muito menos o que ele representa na história, que poderia ser entendido como a urgência dos efeitos das mudanças biofísicas que nós, humanos, enquanto agentes geológicos, provocamos no planeta. Como argumenta Latour (2017), os avisos de que cruzamos uma linha perigosa se fazem presentes todos os dias nas notícias e nos relatórios científicos: as geleiras estão derretendo, a erosão do solo segue expandindo e o aumento do nível dos mares está presente em todos os relatórios de mudanças climáticas. Além disso, há também a sexta extinção em massa que está em curso e a certeza de que os mais prejudicados são e serão os que já estão expostos a situações sociais e climáticas precárias.

A inversão ontológica que King propõe no conto é amplamente explorada por Ailton Krenak. Em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) e *A vida não é útil* (2020), Krenak explora e desafia, entre outras coisas, o excepcionalismo humano que está na raiz do

problema que agora nos acomete no Antropoceno, a época humana. O excepcionalismo nos leva a entender que a nossa vida humana não é intimamente entrelaçada e dependente da vida não humana, e isso nos leva a caminhar pelo mundo, como Krenak coloca, deixando marcas “cada vez mais profundas”, enquanto que deveríamos estar, como o autor argumenta, pisando “suavemente na terra de forma que, pouco depois da nossa passagem, não seja mais possível rastrear nossas pegadas” (KRENAK, 2021, p. 95-96).

Como dito anteriormente, aqui pretendo pensar sobre a questão do excepcionalismo humano na história de King a partir das ponderações de Krenak, de Donna Haraway e de Dipesh Chakrabarty.² Porém, uma breve introdução sobre o autor King precederá a análise. Thomas King é um autor americano-cherokee-grego-canadense. Ele nasceu nos EUA, seu pai é greco-americano, sua mãe é cherokee e, tendo escolhido o Canadá como lar, hoje é cidadão canadense. Muitos dos livros de King se passam no Canadá, entre eles o premiado *Green Grass, Running Water* (em tradução livre, *Gramado Verde, Água Corrente*), publicado pela primeira vez em 1993. King também foi o roteirista e ator da série de comédia para rádio *The Dead Dog Café Comedy Hour*, que por 4 anos foi transmitida pela Rádio CBC, no Canadá, entre 1997 e 2000. Este foi o primeiro programa de rádio que trouxe temas das nações originárias do Canadá para o grande público. Com seu ativismo de décadas, seus livros para o público adulto e infantil, programas de rádio e a docência em instituições de ensino superior, King com frequência explora o poder que as histórias têm de estabilizar visões de mundo e formas de estar no mundo.

Em *The Truth About Stories: A Native Narrative*, por exemplo, King (2003) enfatiza que a partir das histórias de criação de cada cultura é possível desvelar que tipo de compreensão de mundo se propaga entre as pessoas, e nessas compreensões é possível identificar que tipo de relacionamento as pessoas estabelecerão com o mundo à sua volta. As histórias de origem, de fato, revelam as *origens* dos nossos valores culturais. A exemplo de seu argumento, King compara uma história de criação nativa americana, “A Mulher que

² De Chakrabarty, utilize sua crítica à noção demasiadamente inclusiva do humano enquanto agente geológico, desenvolvida a partir da sua perspectiva de historiador, que ele discute no artigo “The Climate of History: Four Theses” (2009). De Haraway, atenho-me à definição de excepcionalismo humano que ela postula no artigo “Otherworldly conversations, Terran Topics, Local Terms” (2008); e também à sua colocação de que “*worlds world worlds*” (2016, p. 36, minha ênfase), no sentido de que construímos mundos a partir das visões de mundos que carregamos conosco.

caiu do céu”, com a de “Adão e Eva”. Na primeira, as personagens (uma mulher grávida que veio de outro mundo e os animais não humanos da Terra) cooperam entre si na criação do mundo como hoje o conhecemos. Os animais recebem a mulher com curiosidade e, juntos, humanos e não humanos trabalham para dar forma à Terra. Há confusão, pequenos desentendimentos e também há beleza e riso; há equilíbrio entre humanos e não humanos e são eles, e não uma figura divina superior, que dão os contornos ao mundo.

Em Adão e Eva, há uma clara distinção hierárquica entre quem cria a Terra, quem a habita e a submissão da mulher ao homem; este é criado primeiro e de seu corpo Eva é criada. Na primeira história a construção do mundo é conjunta e colaborativa, com seres humanos e não humanos trabalhando ao lado um do outro, seja concordando ou discordando no processo. Na segunda, Deus é responsável por todo o processo de criação e organização do mundo. A configuração é claramente hierárquica e, como King coloca, em leituras ortodoxas da Bíblia, a responsabilidade pela queda recai somente sobre Eva (KING, 2003, p. 22). A distinção entre bem e mal nesta história de criação é tamanha que tudo o que faz parte do que chamamos de vida a morte, a doença, a fome, entre outras mazelas; é tido como punição e não como parte integrante da complexidade da própria vida.

No conto “Rendezvous”, há inclusive uma alusão ao mito de Adão e Eva. A história se passa em sete dias e há um certo descompasso de curiosidade entre o casal protagonista. A mulher, Evelyn, demonstra interesse e curiosidade a respeito da presença dos animais enquanto o homem, Alistair, trata a questão como um empecilho a ser resolvido. Ele com frequência desencoraja Evelyn a sanar de qualquer forma que seja a sua curiosidade a respeito da “invasão”. Ao final, no sexto dia, os animais desaparecem. No sétimo, há somente humanos na Terra. Há também a evidente referência aos nomes de Adão e Eva, que em inglês se escreve “Eve” e é o prefixo de Evelyn. Embora a intenção aqui não seja a de explorar essa camada religiosa da história, em relação às ponderações anteriores sobre a centralidade das histórias de criação nas nossas formas de estar no mundo e de nos relacionarmos com todos os seres que nele vivem, é relevante notar que não apenas o casal protagonista, mas também todos os outros humanos da história, com a exceção de um, abraçam a mentalidade hierárquica da história de Adão e Eva. Não há interesse em buscar compreender o papel dos animais no jogo colaborativo da vida.

Uma das principais questões que King (2003) avança em suas articulações sobre todas as histórias que contamos, de origem ou não, é a seguinte: histórias são tanto maravilhosas quanto perigosas. Com histórias, podemos estabilizar ideias que se passam por verdades e informam a formação do nosso *ethos*, dos sistemas de crenças que informam a nossa forma de estar com e interagir com o mundo, e isto pode ser ótimo, mas também pode ser terrível. Em outras palavras, os pontos de referências nos quais nos seguramos informam a nossa forma de criar mundos, de construir mundos possíveis.

Donna Haraway postula que “importa que mundos mundam mundos”, em inglês “*it matters what worlds world worlds*” (2016, p. 39), transformando *world*, que é mundo, em verbo, e colocando a forma como enxergamos o mundo como a forma que criamos o mundo. Em outros termos, a nossa visão é a ferramenta de construção de mundos. E a história que vem dominando o discurso eurocêntrico ocidental é a do excepcionalismo humano, que Haraway define como “*the premise that humanity alone is not a spatial and temporal web of interspecies dependencies*” (2008, p. 11).³ Seguramo-nos na narrativa inócuia de que existimos isoladamente e o que é não humano torna-se então passível de instrumentalização para os fins que alguns de nós julgam necessários.

Ailton Krenak também aborda essa questão. Krenak (2019) fala da humanidade que pensamos ser como uma fantasia, e uma fantasia absolutamente limitada. A ideia do que constitui a humanidade na cosmologia que informa a vivência de Krenak é outra. Os peixes, as montanhas e as árvores são parentes, não são instrumentos; são avô, avó, irmão. Dentro de uma visão de mundo onde o humano é não humano e o não humano é humano, não há espaço para a instrumentalização da vida e das relações, mas há espaço para colaborações.

Quando Krenak coloca tudo sob o mesmo “teto”, por assim dizer, humanos e não humanos, ele não está afirmado que é tudo a mesma coisa. Há diferenças entre humanos e humanos e humanos e não humanos, mas elas não são as diferenças que o saber ocidental utiliza para justificar a opressão de certos grupos humanos e não humanos. No aparato de saber que Krenak carrega consigo, as semelhanças, os pontos de contato e as colaborações pesam mais que as diferenças. Além do mais, como demonstrado anteriormente, a noção de humano que Krenak tem em mente, enquanto representante das culturas indígenas, é

³ Minha tradução: “a premissa de que a humanidade sozinha não é uma rede espacial e temporal de dependências interespécies” (HARAWAY, 2008, p. 11).

consideravelmente mais inclusiva que a ocidental. Seres não humanos e sistemas naturais, como o rio, são humanos, ou pelo menos já foram em outro momento e agora se manifestam numa forma diferente da dele. Krenak (2020) ainda argumenta que, já que insistimos em nos enxergar como independentes e descolados do restante dos seres e dos sistemas naturais da Terra, a noção de humano das culturas ocidentais e ocidentalizadas mais se parece com as ficções científicas que propõem que o humano nem mesmo da Terra é.

Em “Rendezvous”, os cidadãos são pegos de surpresa com a “audácia” dos animais de invadir os espaços humanos. A história acompanha o casal Evelyn e Alistair Doogle, que tem o sótão invadido por uma família de guaxinins. Evelyn comenta com Alistair que os guaxinins simplesmente desfilaram por ela, que estava tomando um chá no jardim de sua casa, “*as if they owned the place*” (KING, p.169).⁴ A ideia de posse é simbólica aqui. “Donos do mundo”, os humanos invadem e serem invadidos lhes causa desconforto. Os animais da história retomam o que um dia também foi deles, um espaço compartilhado e interespécista.

O plano imediato para o casal Doogle é, evidentemente, de se “livrar” dos animais. Quando descobrem que o problema não é apenas na casa deles, e também não apenas com guaxinins, mas com toda sorte de animais, o plano da comunidade inteira envolve eliminar os animais da cidade e levá-los de volta para a floresta à qual “pertencem”. Os espaços urbanos “naturais” que os animais ocupam, como mencionei antes, são espaços que têm um uso. A casa do lago para a qual o casal Doogle se desloca ao final da história, bem como os parques urbanos, os *resorts* e os campos de golfe e as florestas, todos esses são espaços que têm como fim amortecer as dificuldades da vida urbana moderna: as facilidades e os fatores de estresse numa ponta e a contemplação na natureza, na outra. Não há, nesta configuração da dicotomia natural/urbano, espaço para complexidade ou surpresas. A cidade é desenhada para ser segura para humanos, e apenas para alguns humanos, é claro. É de certa forma cômico quando o prefeito da cidade sugere que as pessoas façam suas caminhadas noturnas em carros porque predadores noturnos atacam grupos pequenos e Evelyn lhe pergunta: “[w]hat kind of walk is that?” (KING, p.173).⁵ Não é, de fato, mas a cidade é “invadida” porque as florestas também não são mais seguras para os animais não humanos. Elas sequer existem.

⁴ Minha tradução: “como se fossem donos do lugar”

⁵ Minha tradução: “Que tipo de caminhada é essa?”.

O prefeito, em reunião com os moradores, apresenta então o senhor Wagamese, que trabalha no departamento de recursos naturais. “Um índio”, observa Alistair, “agora vai”. “Já não era sem tempo”, diz outro personagem, “essa coisa de natureza já está fugindo do controle” (KING, p. 174).⁶ A natureza que não agrada é amuralhada do lado de fora – há limites para a sua existência no ambiente urbano. A figura do indígena, é claro, é emblemática. A expectativa é de que o senhor Wagamese torne possível um plano para levar o que não é desejado de volta para o mundo “selvagem”, como um xamã que pode ser invocado para lidar com o que é da natureza enquanto as populações ocidentais lidam com a cultura. O efeito tem duas facetas. Primeiro, o homem ocidental entende-se fora da natureza e não concebe que ela se comporte fora do que está estabelecido como “natural” para ele. Segundo, a estratégia opressora do sistema dicotômico é posta em prática: o indígena é fundido com a categoria natureza enquanto os moradores da cidade detêm o intelecto, pertencem ao urbano e à cultura. O senhor Wagamese, por outro lado, é fundido com as categorias do corpo, do selvagem, da natureza. A fusão de certos grupos de pessoas com a categoria natureza, como se sabe, tem sido útil para a reiteração da ideia de que, para parafrasear George Orwell em *Animal Farm*, todos os humanos são iguais, mas alguns são mais iguais que outros.

As notícias que senhor o Wagamese traz não são animadoras. Ele explica que não há mais florestas e que o *habitat* desses animais não existe mais. Os moradores da cidade ficam perplexos e esse momento é simbólico da profunda desconexão cognitiva que nos aflige no momento. De fato, o Antropoceno, a época dos humanos, é o símbolo dessa desconexão cognitiva; ela é tamanha que os habitantes da cidade que não é nomeada são incapazes de ligar a catástrofe da destruição das florestas com os frutos que agora colhem, com animais destituídos de seus abrigos. Os habitantes não acreditam que *resorts* e campos de golfe possam tomar tanto espaço a ponto de destruir florestas inteiras. E, portanto, por acreditarem tão fortemente em suas visões de mundo e em seus papéis dentro da hierarquia animal homem e animal não humano, nada é feito a respeito das informações sobre seus impactos nas florestas. Quando Evelyn, ao ponderar as informações trazidas pelo senhor Wagamese, apresenta um semblante de dúvida e se pergunta se ele poderia estar certo, seu marido logo

⁶ No original: “An Indian, [...] now we’re getting somewhere” e “About time [...] This nature thing is getting out of hand”.

lhe repreende, dizendo que “é só uma técnica aborígene para assustar e nos fazer reciclar e usar menos energia elétrica” (KING, p. 172).⁷

É-nos forçosa a compreensão de que somos responsáveis pela sexta extinção em massa, pela acidificação dos oceanos, pelo aquecimento global e pelo uso e consequente esgotamento da água potável. A humanidade, como coloca Dipesh Chakrabarty (2009, p. 216), é uma ideia muito ampla e humanos não estão acostumados a uma compreensão de si enquanto força geológica, pelo menos não coletivamente. Mas até mesmo Chakrabarty suspeita da ideia de “humanidade” enquanto agente geológico porque, como ele explica, o conceito é inclusivo demais e não dá conta de explicar as disparidades em emissão de carbono, por exemplo, entre as nações ricas e pobres e entre as populações ricas e pobres dentro de cada nação. Em suas palavras:

Why should one include the poor of the world—whose carbon footprint is small anyway—by use of such all-inclusive terms as species or mankind when the blame for the current crisis should be squarely laid at the door of the rich nations in the first place and of the richer classes in the poorer ones? (CHACKRABARTY, 2009, p. 216).⁸

Krenak também problematiza a nomenclatura “Antropoceno” (2019, p. 58) por ela refletir o antropocentrismo que busca criticar. Para ele, a palavra traduz o nosso apego à ideia de uma Terra que nem conseguimos imaginar sem a gente, ou pelo menos tendo humanos vivendo de outra maneira. Quando o planeta nos sinaliza que não pode mais dar suporte ao estilo de vida com o qual alguns dos seres humanos mais privilegiados do mundo se habituaram, proclamamos o fim do mundo. Talvez o fim do mundo, Krenak argumenta, “seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder” (2019, p. 30), e esse estado de prazer tem sido garantido a poucos com base na falsa premissa de que o humano está descolado da natureza, calcada na perversa dicotomia natureza/cultura, o ponto de origem da compreensão de excepcionalismo humano.

É importante ressaltar que, embora Krenak critique a nomenclatura “Antropoceno”, ele tampouco a rejeita. O autor afirma que a compreensão de que estamos vivendo no

⁷ No original: “It’s just an aboriginal scare tactic to get us to recycle and use less electricity”.

⁸ Minha tradução: “Por que deveríamos incluir os pobres do mundo – cujas pegadas de carbono são pequenas, de qualquer forma – com o uso de um termo tão inclusivo, como o são espécies ou humanidade, quando a culpa pela atual crise pode ser diretamente atribuída às nações ricas, em primeiro lugar, e às classes ricas de países pobres?”.

Antropoceno deveria nos causar arrepios. Deixamos o projeto do Iluminismo chegar longe demais, deixamos que a ideia de humanidade que exclui o humano da natureza criasse raízes e gerasse frutos. “[E]xcluímos da vida”, Krenak argumenta:

[A]s formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver —pelo menos as que fomos animados a pensar como possíveis, em que havia correspondência com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres, e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como uma humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres (KRENAK, 2019, p. 23).

Para Krenak, uma compreensão do humano como desconectado de seu ambiente e da vida não humana é problemática e fantasiosa. A palavra que ele emprega, “correspondência”, traduz um sentimento que com frequência emerge quando uma pessoa se entende implicada nos resultados de suas ações. Uma compreensão de mundo que tem como base a mentalidade dualista da natureza a serviço da cultura permite que lugares, seres humanos e não humanos tornem-se o sítio de atividades industriais e extrativistas que existem a serviço de uma ideia de “progresso” que, como Krenak demonstra, nem sabemos bem como definir. Como argumenta, o progresso, esse conceito muito utilizado para gerar a certeza de que estamos trilhando algum caminho, nos faz largar “no percurso tudo que não interessa, o que sobra, a sub-humanidade”, acrescentando que “alguns de nós fazemos parte dela” (KRENAK, 2020, p. 10).

3. As histórias que contamos e as que poderíamos contar a respeito de nós mesmos

Em “Rendezvous”, ao final da história, no sexto dia, Evelyn e Alistair vão à sua casa na beira do lago. Nesse dia, os animais já não existem mais. Os pássaros não piam e os mosquitos não picam. Há uma certa antecipação no ritual do casal de sentar à beira do lago para ouvir a serenata das mobelhas (em inglês, *loom*), mas as aves não cantam, não há barulho algum, há apenas um silêncio mortal e assombroso. A história termina nessa nota triste e calada e revela algo de primordial na experiência de estar vivo: o compartilhamento da vida com humanos e não humanos. A história do humano na história de Thomas King é a história do humano que, no contexto ocidental, estamos contando a respeito de nós mesmos, que estamos usando para construir nossos mundos – o humano isolado, independente, autossuficiente que ele de fato não é. O que Krenak e King nos mostram é que

essa história é muito limitada e irreal; não há riqueza na vida que nega a vida. Há, porém, outras formas de estar no mundo.

O casal Doogle nunca questiona a noção de humanidade que informa a forma deles de estar no mundo. A verdade é que talvez Evelyn até caminhe na direção deste questionamento, mas é repetidamente interrompida por Alistair e pela dissonância cognitiva que a assola. Mas a curiosidade dela a respeito de seu próprio impacto está presente durante o conto, e é neste espaço que há possibilidade de mudança, que há a possibilidade de contar uma história diferente a respeito das inevitáveis colaborações humanas e não humanas. Talvez não consigamos resolver os problemas que nos assolam no Antropoceno, incluindo esta e futuras pandemias, enquanto não paramos para olhar para o problema cognitivo que deu origem a eles: o excepcionalismo humano, que não faz justiça à riqueza e complexidade da vida. É hora de contar outras histórias.

Referências

CHAKRABARTY, Dipesh. The Climate of History: Four Theses. **Critical Inquiry**, Chicago, Vol. 35, p. 197-222, 2009.

FELIPE, Sônia Teresinha. A perspectiva ecoanimalista feminista antiespecista. **Estudos Feministas e de Gênero: Articulações e Perspectivas**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2014.

HARAWAY, Donna. Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. **Anthropocene or Capitalocene: Nature, History, and the Crisis of Capitalism**. Ed. Jason M. Moore. Oakland: PM Press, 2016.

HARAWAY, Donna. Otherworldly conversations, Terran Topics, Local Terms. **Material Feminisms**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

KING, Thomas. Rendezvous. **A short history of Indians in Canada**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

KING, Thomas. **The Truth About Stories: A Native Narrative**. Toronto: Anansi, 2003.

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

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

LATOUR, Bruno. **Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime.**
Cambridge: Polity Press, 2017.