

O sonho, uma tecnologia ancestral indígena: o conceito de cosmotécnica no pensamento de
Ailton Krenak¹

João Antônio Benz Fagim²

¹ Trabalho apresentado no painel temático “Tecnodiversidade, localidade e tecnologias alternativas” do XVI Simpósio Nacional da ABCiber – Associação Brasileira de Pesquisadores em Cibercultura. Universidade Federal de Santa Maria/RS, realizado nos dias 27 de novembro a 01 de dezembro de 2023

² Mestrando no Programa de Pós Graduação no Programa de Ciências da Comunicação na Escola de Artes e Comunicação da Universidade de São Paulo (PPGCOM ECA-USP), contato joao.fagim@alumni.usp.br.

Resumo

Este artigo pretende, a partir do conceito de cosmotécnica de Yuk Hui, situar o ato de sonhar, tal como concebido no pensamento do autor indígena Ailton Krenak, como uma tecnologia ancestral ameríndia. A cosmotécnica é uma forma de questionar como a tecnologia foi compreendida em diversos campos de estudo, ampliando os conceitos do que é tecnologia para visões que vão além da ontologia que orienta o pensamento ocidental moderno. Na perspectiva de Krenak, que parte de uma ontologia ameríndia, o sonho não é uma simples experiência onírica, mas um exercício disciplinado, que permite ao sonhador se conectar com os seus ancestrais e buscar conhecimentos para ajudá-lo na sua interação com o mundo e os outros.

Palavras-chave

Cosmotécnica; Sonho indígena; Tecnodiversidade; Ailton Krenak; Yuk Hui.

Introdução

Este artigo pretende, a partir do conceito de cosmotécnica de Yuk Hui e sua definição de tecnologia, situar o ato de sonhar, como concebido no pensamento de Ailton Krenak, como uma tecnologia ancestral ameríndia. Para isso, iremos primeiramente definir o que é a cosmotécnica e o porque os problemas que ela apresenta são relevantes. Em segundo lugar, iremos apresentar as ideias de Ailton Krenak sobre como os povos indígenas concebem os sonhos. Por fim, iremos articular as duas ideias e apresentaremos as considerações finais.

O conceito de cosmotécnica e a sua relevância

Para Yuk Hui, o conceito de cosmotécnica é uma forma de questionar como a tecnologia foi compreendida pelos campos da antropologia, filosofia e história, ao longo do século XX (2020a). Antes de tudo, a cosmotécnica é um desafio para o nosso entendimento

do conceito de tecnologia (ibid.). Para apresentar o seu ponto, Hui começa a argumentar a partir de uma crítica ao pensamento de Heidegger.

Em seu essay “The Question Concerning Technology”, o filósofo alemão propõe que houve uma ruptura entre aquilo que os gregos compreendiam como *technē* e aquilo que ele define como a tecnologia moderna (ibid.). A cisão deve-se ao fato de terem essências diferentes (ibid.). A essência da *technē* é a *poesis*, ou seja a produção. Já a tecnologia moderna, que seria um produto da modernidade europeia, “deixa de possuir a mesma essência da *technē* e se torna um aparato de “composição” (Gestell), no sentido de que todos os seres se tornam disponíveis (Bestand) para isso” (Hui, p.26, 2020b).

A crítica de Hui para visão de Heidegger sobre a técnica baseia-se no fato do autor desconsiderar quaisquer outras formas de tecnologia que não podem ser assimiladas ou reduzidas os conceitos *technē* Grego e ao de tecnologia moderna (HUI, 2020a; p.27, 2020b). Este é o caso das tecnologias chinesas, indianas e amazônicas, apenas para listar algumas (HUI, 2020a). As motivações de Hui para ir além do discurso de Heidegger são:

- 1) o desejo de responder à virada ontológica na antropologia que pretende lidar com o problema da modernidade com uma proposta de pluralismo ontológico; e 2) o desejo de atualizar o discurso insuficiente que é largamente associado à crítica de Heidegger à tecnologia. (HUI, 2020b, p.27)

O que o autor propõe é colocar a questão da técnica para além da simples dicotomia *technē* e tecnologia moderna, aceitando uma variedade de possíveis cosmotécnicas (conceito que definiremos mais adiante).

A tecnologia é algo universal (HUI, 2020a). Isto é, se a compreendermos como “a exteriorização da memória e a superação da dependência dos órgãos”, podemos crer que a tecnologia, como um universo antropológico, está presente nas mais diversas sociedades humanas (HUI, 2020b, p.16). Porém, devemos nos atentar ao fato de que a tecnologia não é “antropológicamente universal”(ibid.). Pois, são cosmologias³ particulares que garantem, e

³ Yuk Hui define as cosmologias como sistemas imaginários de ordem (18:46 , 2017)

limitam, o funcionamento de cada tecnologia. Essas cosmologias vão além da “mera funcionalidade e da utilidade”(ibid.). A cosmologia não existe puramente como teoria, ela sempre é um ser técnico, que já foi racionalizado no mundo de forma parcialmente determinada pelas suas condições históricas e geográficas (HUI, 2020c, p.1410) .

Portanto, não há uma tecnologia única, mas uma multiplicidade de cosmotécnicas. Ou seja, para Yuk Hui, a cosmotécnica seria “a unificação do cosmos⁴ e da moral por meio de atividades técnicas, sejam elas da criação de produtos ou obras de arte” (HUI, 2020b, p.26). Logo, podemos assumir que há uma diversidade de cosmotécnicas, variando de uma cultura para a outra com diferentes dinâmicas a depender: do tipo de moralidade, do cosmos, de a quem a técnica pertence, e de como tudo isso é unificado (ibid.).

O pensamento cosmotécnico parte do pressuposto de que todas as cosmologias humanas são regidas por “jogos de linguagens” [*language games*], que determinam o que seria racional e irracional a partir de um determinado ponto de vista (HUI, 2020c, p.1409-1410). Isso inclui a astrofísica moderna, cuja perspectiva não leva em conta a vida espiritual ou as complexas relações entre seres humanos e não humanos nas suas cosmologias (ibid.). Por sua vez, as cosmologias são os fundamentos da moralidade, pois ditam o que é racional ou não de acordo com seus sistemas imaginários de ordem (HUI, 2017, 2020 c).

O cosmos sempre está relacionado a dois tipos de desconhecimento [*unknown*]: o desconhecimento conhecido [*known unknown*], que seriam as coisas que não entendemos hoje, mas, quando a tecnologia e a ciência avançarem, teremos compreensão delas, como a matéria escura e outros segredos do cosmos; e o desconhecimento desconhecido [*unknown*

⁴ Apesar do conceito de cosmos ser central para o desenvolvimento de suas ideias, Hui não apresenta uma definição sintética dele. O próprio autor reconhece no paper “This Strange Being Called the Cosmos” (2020) que o termo gera ambiguidades. Contudo, ali enfatiza suas análises no conceito de cosmologia, ao invés de propriamente definir cosmos. O que é certo é que ele parte das ideias de Kant sobre cosmos, cosmopolítica e cosmopolitanismo para desenvolver o seu pensamento.

unknown], que jamais se esgota e cuja existência objetiva tem um valor crucial, pois é a base da ordem moral que sustenta as relações entre humanos e não humanos (HUI, 2020c, p.1410). O pensamento cosmotécnico seria uma forma de racionalização incorporada nas atividades técnicas, que mediam e concretizam essas relações entre humanos e não humanos (ibid.)⁵. Portanto, para Yuk Hui todas as cosmologias são cosmotécnicas (ibid.).

Para ilustrar sua teoria, o autor dá, como exemplo de cosmotécnica, a medicina tradicional chinesa. Podemos identificar na cosmologia chinesa alguns conceitos, como *Ying* e *Yang*, os cinco “movimentos” (metal, madeira, água, fogo e terra), *Ch’i* (a respiração, ou “gás” em uma tradução literal), entre outros (ibid., p.1411). Aqui o corpo humano é concebido como um microcosmos que reflete o macrocosmos. De certa forma, podemos considerar que a medicina chinesa não tem uma base científica, pois não há como mostrar a materialidade do *ch’i* ou *ying yang* de uma pessoa de forma tão material como fazemos com o sangue ou os nervos dela (ibid.). Contudo, ela é uma “ciência empírica” [aspas do autor], pois ela funcionou satisfatoriamente por milhares de anos até os dias de hoje (ibid.). Apesar de considerar suas técnicas etnocêntricas (ou melhor, sinocêntricas) em certa medida, o autor avalia que os conhecimentos da medicina chinesa podem ser, a princípio, acessados e praticados por qualquer um. Portanto, a medicina tradicional chinesa demonstra como a dicotomia entre o moderno e o tradicional não pode ser resolvida apenas por medidas de eficiência e pela dominação de uma epistemologia particular (ibid.).

Yuk Hui argumenta que, se a filosofia e a metafísica ocidental se completou através da tecnologia moderna, devemos propor uma nova forma de pensar que tenha a tecnologia como principal objeto de questionamento e de diálogo (ibid.). Uma vez que a história da metafísica ocidental se equivale à história da metafísica ocidental, a planetarização da tecnologia oriunda da filosofia ocidental impõe também a planetarização dessas condições

⁵ Hui adverte também que a racionalização do pensamento cosmotécnico visa ir para além de uma simples justificação teórica sem pretender regredir a uma forma de pensar marcada pelo obscurantismo (HUI, 2020c, p.1410)

de pensamento (ibid.). E essas condições nos impediriam de retornar a uma ideia mais romântica de natureza ou abstrata de natureza ou da Terra.

Os modos de vida produzidos pelo processo conhecido como modernidade desvencilharam a humanidade⁶ dos tipos tradicionais de ordem social de uma forma sem precedentes (Giddens, 1991, p.10). Giddens define a modernidade da seguinte maneira:

Como uma primeira aproximação, digamos simplesmente o seguinte: "modernidade" refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência. Isto associa a modernidade a um período de tempo e a uma localização geográfica inicial, mas por enquanto deixa suas características principais guardadas em segurança numa caixa preta (Giddens, 1991, p.8).

Para o sociólogo, tanto em sua extensão como na intenção, as transformações envolvidas na modernidade foram mais profundas do que a maioria dos tipos de mudança em períodos precedentes. Ao falar de modernidade, o autor se refere às “transformações institucionais que têm suas origens no Ocidente” (ibid., p.153). Dois complexos organizacionais, em termos de agrupamento institucional, são centrais para o desenvolvimento da modernidade: a produção capitalista sistemática e o estado-nação. A modernidade é um projeto ocidental de modos de vida forjados por essas duas agências transformadoras (Ibid.).

Uma das consequências fundamentais da modernidade é a globalização (ibid.). Isso vai além da simples propagação das instituições ocidentais pelo mundo, fazendo com que outras culturas sejam esmagadas (ibid.) A globalização, – esse processo desigual de desenvolvimento, que fragmenta assim como coordena – gera novas formas de interdependência mundial, onde não há “outros” (aspas do autor) (ibid.). O escritor indígena brasileiro, Ailton Krenak, sintetiza de forma crítica o pensamento que está por trás desse processo:

⁶ Aqui talvez valesse alterar a constatação de Giddens para “as humanidades” tendo em vista que há uma pluralidade de sociedades tradicionais humanas que não foram incluídas nesse processo ainda.

A ideia de que os brancos europeus poderiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir de encontro a uma humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito certo de estar na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2019,p.11)

Em resposta a esse movimento e, mais especificamente à crise da modernidade, expressa hoje como uma crise ecológica intimamente ligada ao Antropoceno, é que antropólogos⁷ propuseram um movimento conhecido como “virada antropológica” (HUI, 2020b, p.21-22). O movimento é uma tentativa de “levar diferentes ontologias em diferentes culturas a sério” (ibid.).

Hui cita o pensamento de Descola, que se esboça quatro ontologias principais: o naturalismo, o animismo, o totemismo e o analogismo. Segundo ele, o pensamento moderno é caracterizado pelo “naturalismo”, que seria uma oposição entre a natureza e a cultura, onde a cultura deve dominar a natureza (Ibid.). A proposta de Descola é ir além dessa oposição para reconhecer que a natureza não está em oposição e nem uma relação de inferioridade com relação à cultura (Ibid.). Ao invés disso, o antropólogo sugere que vejamos os diversos papéis que a natureza exerce em diferentes ontologias. Por exemplo, no animismo, a natureza tem um papel baseado “na continuidade da espiritualidade, apesar do caráter descontínuo da fisicalidade” (ibid.).

Descola sugere que o reconhecimento das diferenças ontológicas pode servir como antídoto à dominância que o naturalismo exerce desde o advento da modernidade na Europa (ibid.). Por sua vez, Hui questiona a proposta, pois crê que a virada ontológica não aborda a questão da tecnologia de forma satisfatória.

Mas será que esse enfoque na natureza (ou no cosmos, poderíamos dizer) com vistas à oposição ao naturalismo europeu pode de fato reviver o encantamento da natureza, desta vez em nome de um conhecimento nativo? Esse parece ser um

⁷ Entre eles estão Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour e Tim Ingold, e, antes deles, a Roy Wagner e Marilyn Strathern, entre outros.

problema latente nesse movimento: muitos antropólogos associados com a virada ontológica voltaram suas atenções para a questão da natureza e da política do não humano (em linhas gerais, animais, plantas, minerais, os espíritos e os mortos). Isso fica evidente quando lembramos que Descola propôs que o nome de sua disciplina fosse “antropologia da natureza”. Essa tendência também sugere que a questão da técnica não é tratada de modo suficiente pelo movimento da virada ontológica. Por exemplo, Descola fala com frequência sobre a prática – o que pode indicar seu desejo (louvável) de evitar uma oposição entre natureza e técnica –, mas, ao fazê-lo, ele também obscurece a questão da tecnologia (HUI, 2020b, p.22).

O filósofo chinês questiona Descola, partindo de um exemplo dado pelo próprio antropólogo. Segundo, Descola o analogismo⁸ tinha presença significativa na Europa renascentista e o naturalismo não (ibid.). A “virada” [aspas do autor] ocorrida na modernidade europeia aparenta ter resultado em uma epistemologia e ontologia completamente diferentes que dominaram o pensamento moderno. O que, para Yuk Hui, deve-se ao fato de que uma imaginação cosmológica do gênero do naturismo ser compatível com o desenvolvimento tecnológico em questão. Ou seja, uma imaginação cosmológica fundamentada no seguinte pressuposto: a natureza pode – e deve– ser dominada pelo homem, de acordo com as próprias regras da natureza, para o bem do homem (ibid.,p.23).

Para Yuk Hui, as oposições entre natureza e técnica, mitologia e razão, fazem surgir muitas ilusões alinhadas a dois extremos. De um lado, os racionalistas fazem “fazem esforços históricos a fim de preservar seu monoteísmo mesmo depois de terem assassinado

⁸ O raciocínio apresentado aqui parte da interpretação de Yuk Hui sobre o pensamento de Descola e não diretamente das palavras do antropólogo, mas Hui peca ao não definir o que a concepção de Descola sobre analogismo para elaborar a sua argumentação. Nas palavras de Descola “O terceiro modo de identificação, que chamo analogismo, se apoia na ideia de que todas as entidades do mundo são fragmentadas numa multiplicidade de essências, formas e substâncias separadas por pequenos intervalos, frequentemente organizadas numa escala gradual como a Grande Cadeia dos Seres que serviu como principal modelo cosmológico durante a idade média e a renascença. Essa disposição permite a combinação dos contrastes iniciais em uma densa rede de analogias que liga as propriedades intrínsecas de cada entidade autônoma presente no mundo. O mais impressionante em tais sistemas é a astúcia com que cada semelhança passível de inferência é identificada, especialmente por se aplicar a domínios cruciais da vida, particularmente à prevenção e tratamento de doenças e infortúnios.” (DESCOLA,2015,p.19-20)

Deus”, pois creem que o “processo mundial” descartará as diferenças e que a diversidade levará uma “teodiceia”⁹[as aspas do autor] (ibid.). Do outro lado, estão os intelectuais de esquerda, como saída da modernidade, sentem a necessidade de exaltar a ontologia ou a biologia nativas como saída para a modernidade (ibid.). A este respeito, Hui cita um revolucionário francês anônimo:

Uma coisa engraçada de se ver nos dias de hoje é como todos esses absurdos esquerdistas modernos – todos incapazes de enxergar qualquer coisa que seja, todos perdidos em si mesmos, todos se sentindo tão mal, todos tentando desesperadamente existir e encontrar sua existência nos olhos do Outro –, como todas essas pessoas estão se lançando no “selvagem”, no “indígena” e no “tradicional” como forma de escapar e de não encararem a si mesmos. Não falo aqui de adotar uma postura crítica contra a própria “branquitude”, contra o próprio “modernismo”. Falo da capacidade de olhar para dentro [transpercer] de si mesmo. (Autor desconhecido Apud. Hui, 2020b. p.23)

A recusa do filósofo chinês pelos dois extremos não advém de um “politicamente correto” pós-colonial [aspas do autor], mas de uma tentativa dele de ir além da crítica pós-colonialista, que, segundo ele, fracassa em lidar com a questão da tecnologia (ibid.). Hui defende a tese de que um pluralismo ontológico só será possível após feitas as devidas reflexões acerca da tecnologia e da política ligada a ela, e cita como exemplo o fato dos avanços tecnológicos terem sido o que permitiu ao ocidente subjugar civilizações asiáticas por meio da colonização (ibid., p.24).

O cosmopolitismo de Kant é uma ideia central para o desenvolvimento do argumento de Yuk Hui. Como um de seus pressupostos centrais, o cosmopolitismo envolve o direito cosmopolita, que seria “o direito que considera o ser humano como um cidadão do mundo, independentemente do seu Estado” (SKELL, 2017,p.multi199). Outro ponto da cosmopolítica, mais central para argumentação de Hui, mas mais abstrato, é que o

⁹ “Entende-se por teodiceia a tentativa de justificar Deus, tanto a sua existência como seus tributos (sobretudo bondade onipotência), diante dos males presentes no mundo.” (DE ARAÚJO NETO, p 41)

cosmopolitismo de Kant é uma tentativa de mostrar o papel da natureza na filosofia política de Kant (HUI, 2020b , p.21).

De algum modo, Kant admite uma única natureza que a razão nos impele a reconhecer como racional; a racionalidade corresponde à universalidade teleológica organicista ostensivamente concretizada na constituição tanto da moralidade quanto do Estado. Esse encantamento da natureza é acompanhado por um desencantamento da natureza guiado pela mecanização imposta pela Revolução Industrial. A “morte do cosmos” de Brague, empreendida pela modernidade europeia e por sua globalização da tecnologia moderna, necessariamente forma uma das condições para que hoje reflitamos sobre a cosmopolítica, uma vez que ilustra a ineficácia de uma metáfora biológica para o cosmopolitismo (HUI, 2020b , p.21).

Hui propõe reler o cosmopolitismo de Kant, revisitando de uma maneira diferente as questões ligadas à natureza e à tecnologia, de acordo com o processo de modernização (ibid., p.24). Para ele, a restauração das “naturezas nativas” [aspas do autor] precisa ser questionada, não por não existirem, mas por estarem situadas em uma nova época e serem transformadas de um modo em que dificilmente há como voltar atrás e serem restaurada (ibid.).

Retomando a virada ontológica, Hui afirma que a cosmologia é central para os conceitos de “natureza” e “ontologia” dos antropólogos, pois essa “natureza” [aspas do autor] é definida a partir de diferentes “ecologias de relações”, onde podemos observar diferentes constelações de relações, como “ o parentesco entre mulheres e vegetais ou a fraternidade entre caçadores e animais” (idib.). As quatro ontologias de Descola seriam exemplos de diferentes visões cosmológicas, e essas multiontologias se expressam como multinarezas (ibid.). O filósofo acredita que pode ser impossível superar a modernidade, como pretendem os antropólogos da virada ontológica, caso não se enfrente de maneira direta a questão da tecnologia. Para isso ele propõe “reformular a questão da cosmopolítica em relação à cosmotécnica” (ibid.)

Yuk Hui considera que seria mais produtivo abordar, além da noção de cosmologia, aquilo que ele chama de cosmotécnica. Ou seja, “a unificação do cosmos e da moral por

meio das atividades técnicas, sejam elas da criação de produtos ou de obras de arte”(ibid., p.25) . De uma cultura para a outra as moralidades impostas variam, assim como o cosmos de cada cultura e os membros dela e , portanto, as formas como esses três elementos se unificam varia de acordo com diversas diferentes dinâmicas (ibid., p.26). Por esse motivo, podemos afirmar que exista uma diversidade muito grande de cosmotécnicas. O autor defende que devemos rearticular a questão da tecnologia, de modo “ a vislumbrar a existência de uma bifurcação de futuros tecnológicos sob a concepção de cosmotécnicas diferentes” (ibid.). Pois, só assim ele considera possível confrontar a crise ecológica na qual nos encontramos no Antropoceno.

O sonho como cosmotécnica ameríndia

Feitas essas considerações a respeito do conceito de cosmotécnica e a sua relevância, partimos agora para a segunda fase deste estudo. Aqui, iremos tentar trabalhar com uma noção de cosmotécnica a partir do pensamento do escritor indígena Ailton Krenak. Porém, antes de começarmos devemos pontuar que iremos situar as ideias do autor na categoria ontológica de Descola define como animismo:

uma categoria abstrata e generalizante que se opõe à ontologia naturalista. Ela é definida pelo antropólogo da seguinte maneira:

Animismo, como uma continuidade de almas e descontinuidade de corpos é muito comum no norte e no sul das Américas, na Sibéria e em algumas partes do sudoeste asiático, onde pessoas dotam plantas, animais e outros elementos de seus ambientes físicos de subjetividade e estabelecem com estas entidades todo tipo de relação pessoal, seja de amizade, troca, sedução ou hostilidade. Nestes sistemas animistas, humanos e muitos não-humanos são concebidos como dotados do mesmo tipo de interioridade, e por causa desta subjetividade comum é dito que animais e espíritos possuem características sociais: vivem em aldeias, seguem regras de parentesco e códigos éticos, desempenham atividades rituais e trocam objetos. Entretanto, a referência compartilhada pela maioria dos seres no mundo é a humanidade, como uma condição geral, não específica do homem como espécie. Em outras palavras, humanos e todo tipo de não-humanos com os quais interagem possuem fisicalidades

diferentes, nas quais suas idênticas essências internas estão alojadas, muitas vezes descritas localmente como roupas que podem ser doadas ou descartadas, dando ênfase a sua autonomia em relação às interioridades que as habitam. Não-humanos se veem como humanos, pois é dito que acreditam compartilhar com estes de um mesmo tipo de alma, ainda que distintos dos humanos por seus corpos diferenciados. Agora, como Viveiros de Castro apontou para o caso amazônico, estas roupas específicas frequentemente induzem perspectivas de mundo contrastantes, quando as limitações fisiológicas e perceptivas próprias de cada tipo de corpo impõem a cada classe de ser uma posição e pontos de vista específicos na ecologia geral das relações¹³. Pessoas humanas e não-humanas possuem uma visão integralmente cultural de sua esfera de vida porque compartilham do mesmo tipo de interioridade, mas o mundo que cada uma destas entidades percebe e usa é diferente, pois empregam equipamentos corporais distintos. (DESCOLA,2015, p.12-13)

Segundo Latour, Descola argumenta que a sua definição de animismo pode ser usada para fazer uma distinção do “naturalismo” – que seria a visão tida como padrão de posicionamento adotado pelo pensamento ocidental (LATOURE, 2011, .p.174). Enquanto os “naturalistas” procuram as semelhanças entre entidades baseando-se em seus aspectos físicos e as distinguem baseados em características mentais ou espirituais, os adeptos do “animismo” agem de forma oposta, assumindo que todas as entidades são semelhantes “em termos de seus aspectos espirituais, mas se diferem radicalmente em virtude do tipo de corpo do qual são dotadas “ (Ibid.).

Na obra de Krenak, podemos ver exemplos de como esse confronto entre a ontologia naturalista e animista ocorre. Ao comentar sobre a sacralidade de um rio para o seu povo, o autor conta que a visão de mundo é encarada pelos seus vizinhos apenas como um folclore dos indígenas; quando dizem que a montanha os avisa que vai chover e será próspero são contestados com falas como “não, a montanha não fala nada”(KRENAK, 2019, p.49). Cabe aqui citar uma passagem bastante ilustrativa de como a visão animista dos Krenak contrasta com o naturalismo que norteia o pensamento moderno.

Quando despersonalizados o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos

esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferentes graduações são chamados de índios, indígenas ou povos originários, mas a todos. Tomara que estes encontros criativos que ainda estamos tendo a oportunidade de manter animem a nossa prática, a nossa ação, e nos deem coragem para sair de uma atitude de negação da vida para um compromisso com a vida, em qualquer lugar, superando as nossas incapacidades de estender a visão a lugares para além daqueles a que estamos apegados e onde vivemos, assim como às formas de sociabilidade e de organização de que uma grande parte dessa comunidade humana está excluída, que em última instância gastam toda a força da Terra para suprimir a sua demanda de mercadorias, segurança e consumo (KRENAK, 2019, p.49-50).

O autor lança duas questões centrais sobre como pode haver o convívio entre essas humanidades ontologicamente distintas. Primeiramente, como reconhecer um lugar de contato entre os dois mundos, cuja a origem é comum, mas estão descolados a tal ponto que em um extremo há “gente que precisa viver de um rio e no outro, gente que consome o rio como recurso”? (ibid., p.51). Em segundo lugar, onde é possível descobrir um contato entre as visões que nos tire desse “estado de não reconhecimento um do outro”?

A resposta de Krenak para essas duas questões está relacionada com o ato de sonhar. Segundo ele, diferentes povos reconhecem a prática de sonhar, “essa instituição do sonho”, não como uma experiência cotidiana, mas sim como um exercício disciplinado, onde o sonhador busca nos próprios sonhos orientações para suas escolhas do dia a dia (ibid. p.51-52). O autor argumenta que, enquanto para alguns sonhar é abdicar da realidade e do sentido prático da vida, outros só conseguem ver sentido na vida através dos sonhos (ibid.). Pois, são nos sonhos que eles encontram “os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não se consegue fazer fora do sonho, mas ali ficam abertas como possibilidades” (ibid.). Nessas culturas, a “instituição do sonho” não é vista como uma experiência onírica, mas como uma disciplina que se relaciona à formação, cosmovisão e tradição de diferentes povos, onde o sonho é,

nas palavras de Krenak “ um cantinho de aprendizado, autoconhecimento sobre a vida e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e as outras pessoas” (ibid., p.52-53).

Em uma entrevista de 1989, disponibilizada no portal Teoria e Debate, Krenak afirma que os sonhos o orientaram durante toda a sua vida, chegando a tal ponto que se os seus ancestrais aparecerem no sonho dizendo para ele ir ao mato, ele iria (acesso em agosto de 2023). Para ele, o que os seus ancestrais vivenciaram, ele pode vivenciar nos seus sonhos não como algo decifrável, mas como algo recebido. Em diálogo com Sidarta Ribeiro para o canal “SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida”, Krenak retoma a ideia de que o sonho, em muitas culturas, se constituiu como um “guia da rotina” (min.7), mas que o excesso de confiança na técnica, causou uma espécie de vergonha da “nossa memória ancestral”¹⁰ (27min).

“Nós modernos”, segundo Krenak, vivemos uma fuga da experiência do sonho, catalisada pela híper-iluminação constante no nosso cotidiano, e um processo de “divórcio do planeta” (29min). Para Krenak, é preciso haver mais “fricção com o corpo da terra”, pois assim a terra nos possibilitará sonhar mais (30min). O indígena defende que o sonho é uma experiência que dilata o “esperançar” da vida, porque introduz na experiência sensível certa confiança e que nos permite ampliar o nosso sentido de tempo (39min). O tempo no mito não tem a mesma compreensão do que o tempo moderno, ele é mais dilatado, pois não é contado (40min).

Novamente, o tempo não conta tanto. Quando imaginamos 200 mil anos, ou dez mil anos, cinco mil, estamos respondendo a um apelo de contar o tempo. E eu tenho procurado experimentar o sentido de que tudo o que nós ainda somos capazes de nos mover em relação ao que é extra-humano, o que não é humano, qualquer movimento seja aquele gesto de agradecer ao mar, de transcender nessa relação do corpo humano para o corpo da terra, da natureza. Quando fazemos isso,

¹⁰ Aqui, Krenak fala de um processo mais geral, que envolveu a humanidade de uma forma mais geral, atingindo tanto os indígenas, como brancos e outros povos.

conseguimos experimentar de novo esse tempo imemorial. Essa ancestralidade que é anterior a tudo (KRENAK, 66min)

Antes de partirmos para a próxima análise devemos nos atentar ao fato de que vemos essa noção, apresentada por Krenak, que o sonho seria um guia para o cotidiano e um canal de comunicação com ancestrais ou outras entidades espirituais, está presente na cosmovisão de outros povos indígenas, como os Guarani Mbya e Yanomami (ALBERT & KOPENAWA, 2010; CLASTRES, 1975; LADEIRA 2001 ;PIERRI, 2018). Os Krenak, os Guarani Mbya e os Yanomami, correspondem a troncos linguísticos distintos¹¹, o que significa dizer que a origem linguística desses grupos está separada há milhares de anos (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, acesso em agosto de 2023). Com base nesse raciocínio, seguiremos nossas análises tomando a liberdade de assumir que essa relação comum desses povos com os sonhos antecede o processo de separação linguística. Contudo, isso não descarta a possibilidade desse conhecimento ter sido aprendido por meio de trocas posteriores entre esses grupos. Por uma questão de honestidade intelectual, devemos alertar que as próximas análises se baseiam nessa premissa e carecem de um estudo mais aprofundado da “história dos sonhos” desses povos indígenas.

Dito isso, cabe aqui tentar analisar o sonho como uma tecnologia ameríndia. De antemão, devemos reafirmar aqui o compromisso com a premissa da virada ontológica de levar as ontologias de diferentes culturas a sério, tal como apontou Yuk Hui (2020b,p.22). Primeiro, vamos partir da definição de Yuk Hui sobre a tecnologia como sendo a “exteriorização da memória e a superação da dependência dos órgãos” (ibid., p. 16). Podemos inferir que, se o sonho é, como diz Krenak, um meio de se comunicar com os ancestrais (Apud, Bucci & Freire, 1989), ele é também uma forma de exteriorização da

¹¹ O Guarani Mbya pertencem ao tronco linguístico Tupi-Guarani, os Krenak ao Macró-Jê e os Yanomami a um tronco próprio (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, acesso em agosto de 2023)

memória e superação dos órgãos. Pois, as mensagens de uma entidade que já não possui corpo são passadas para o seu descendente, preservando assim a memória do seu ancestral. Neste exemplo, vemos claramente como a essa tecnologia não é “antropologicamente universal”, porque está alinhada a uma cosmologia específica. Neste caso, o naturalismo, que rege o pensamento moderno segundo as categorizações de Descola, seria uma barreira para usufruir dessa tecnologia como tal. Pois, o sonho como tecnologia se situaria em uma variedade de cosmovisões (as ameríndias) que percebem a natureza como baseada na “na continuidade da espiritualidade, apesar do caráter descontínuo da fisicalidade” (HUI, 2020b,p.22).

Feita essa conceituação do sonho como tecnologia, partiremos para a parte mais complexa, conceber o sonho como uma cosmotécnica. Yuk Hui define a cosmotécnica como “a unificação do cosmos e da moral por meio de atividades técnicas, sejam elas da criação de produtos ou obras de arte”(Ibid.p. 26). Devemos ter em mente que tanto a palavra técnica, como a tecnologia, são definidas da mesma forma por Yuk Hui como sendo “a “exteriorização da memória e a superação da dependência dos órgãos”(2020b, p.16; p.58). Portanto, podemos conceber o ato de sonhar, como definido por Krenak como uma atividade técnica. Ainda mais, tendo em vista que para o autor o sonho não é uma mera experiência cotidiana que ocorre ao dormir, mas um exercício disciplinado, onde o indígena busca as orientações para as escolhas do dia a dia (KRENAK, 2019, p.52-53). Segundo o pensamento de Krenak, é através do sonho que surgem “os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir,cujas escolhas não se consegue fazer fora do sonho, mas ali ficam abertas como possibilidades” (ibid, p.51-52). Portanto, ele é parte fundamental para a criação de obras de arte, assim como revela também uma dimensão moralizante que está em sintonia com a cosmovisão indígena. Quanto a unificação desse processo com o cosmos, podemos nos basear nas afirmações de Krenak sobre a necessidade de haver “fricção do corpo com a Terra” para que seja possível

sonhar melhor. O que funciona como uma mão de via dupla, pois ao mesmo tempo em que permite sonhar melhor, o sonho nos permite uma compreensão de tempo imemorial, que nos permite mover em relação ao que é “extra-humano, o que não é humano, qualquer movimento seja aquele gesto de agradecer ao mar, de transcender nessa relação do corpo humano para o corpo da terra, da natureza” (KRENAK, 66min).

Considerações finais

Este estudo pretendeu articular as ideias de Ailton Krenak sobre os sonhos com os conceitos de cosmotécnica e tecnologia de Yuk Hui. É válido apontar aqui que Krenak crê que o fato do ser humano se apoiar demais na técnica, em especial com as tecnologias, fez com que muitos perdessem a conexão com os sonhos como um guia e, conseqüentemente, isso causou em nós uma espécie de vergonha da “nossa memória ancestral” (27min). Também cabe mencionar que, apesar da obra de Krenak, assim como a de Hui visarem promover o diálogo entre povos com ontologias distintas como caminhos para resolução da emergência climática ligada ao antropoceno e ao avanço da modernidade com imperativo de uma única visão de mundo, Krenak não toca diretamente na questão da tecnologia como pretende Yuk Hui.

Não podemos deixar de lado a seguinte crítica: as conceituações feitas aqui, do sonho como tecnologia, não parecem servir diretamente como uma nova forma de pensar tecnologias contemporâneas oriundas da cibernética ou mesmo da revolução industrial, pois o distanciamento ontológico entre uma e as outras aparenta ser muito grande. Portanto, este trabalho, de certa forma, parece estar muito na linha dos teóricos de esquerda que Hui critica por exaltar cosmologias nativas como algo politicamente correto sem tocar na crítica central à tecnologia como forma de padronizar a hegemonia de pensamento do naturalismo. Contudo, a relevância desse estudo é contribuir, ainda que apenas um pouco,

para debatermos a noção de cosmotécnica a partir de uma perspectiva dos povos indígenas do Brasil sobre a tecnologia. Talvez, pensar o sonho ameríndio como uma tecnologia de comunicação possa servir de inspiração para estudos mais aprofundados voltados para a criação novas formas de gerir informação.

Tendo em vista que o antropoceno é “um eixo de tempo global e de sincronização que tem como base essa visão do progresso tecnológico rumo à singularidade” (HUI, 2020b, p.30), repensar o que é tecnologia a partir de outras ontologias é também uma forma de combater esse futuro tecnológico homogêneo. A proposta de Krenak para encontrar o contato entre formas distintas de interpretar a natureza, que, como vimos, podem ser definidas como animismo e naturalismo, é olhar para o ato de sonhar como fazem os povos originários (2019, p.49). Portanto, olhar para o ato de sonhar como uma cosmotécnica ameríndia é repensar o que pode ser considerado tecnologia e cosmos, dentro dos limites e possibilidades de uma ontologia que norteou os saberes técnicos de populações que tiveram êxito em construir modos de vida sustentáveis — uma inspiração fundamental para os desafios ecológicos que virão. Vale lembrar aqui do seguinte apontamento de Krenak: o sonho é uma experiência que dilata o “esperançar” da vida (39min). Por isso, “nós podemos, nos sonhos, despertar para o poder que temos de mudar a rota do fim do mundo”. (Krenak, 33-34min).

Referências

ALBERT, B.; KOPENAWA, D. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010.

BUCCI, E; FREIRE, A. Ailton Krenak- Receber sonhos. Disponível em <https://teoriaedebate.org.br/1989/07/06/ailton-krenak-receber-sonhos/>>acessi en agosto de 2023 (entrevista de 1989)

BALÉE, W. **Cultural forests of the Amazon**: a historical ecology of people and their landscapes. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2013.

CLASTRES, H. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1975.

De ARAUJO NETO, F.S. F. S. (2017). Teodiceia Calvinista: a resposta de Gordon Clark ao problema do Mal. *PÓLEMOS – Revista De Estudantes De Filosofia Da Universidade De Brasília*, 6(11), 41–57.

DESCOLA, P. . Além de natureza e cultura. *Tessituras, Pelotas*, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP Fundação, 1991.

HUI, y. *Cosmotecnics*. Taylor & Francis Online. 2020a
<<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0969725X.2020.1790828> > acesso em agosto de 2023

_____. **Tecnodiversidade**. São Paulo: Ubu Editora. 2020b.

_____ This Strange Being Called the Cosmos. *Foundations of Science*. 2020c.

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

_____ SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida. Ciclo dos sonhos- desenho- sonho Sidarta
Ribeiro e Ailton Krenak. YouTube 19 de abril de 2022. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=g92X3G832pY>.

LADEIRA, M. Espaço Geográfico Guarani-mbya: significado constituição e uso, 2001. Tese de
Doutorado em Geografia Humana–FFLCH/Universidade de São Paulo.

LATOUR, B. Perspectivismo: "tipo" ou "bomba"? Primeiros Estudos, São Paulo, n. 1, p. 173-178,
2011.

LÍNGUAS. **povos indígenas no Brasil ISA**. Disponível em
<<https://pib.socioambiental.org/pt/L%C3%ADnguas>> acesso em : agosto de 2023

PIERRI, D. C. **O perecível e o imperecível**: reflexões Guarani Mbya sobre a existência. São
Paulo: Elefante, 2018.

SCKELL, S. N. (2017). O COSMOPOLITISMO DE KANT: DIREITO, POLÍTICA E
NATUREZA. *Estudos Kantianos [EK]*, 5(01).
<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2017.v5n1.14.p199>.