

## 02

**LÓGICA COLONIALISTA E NECROPOLÍTICA:  
A MORTE E O METEORO DE JOCA TERRON<sup>1</sup>**

Angela Maria Dias de Brito

**Ângela Maria Dias**

Pós-doutora (Violência na Literatura Norte-Americana Contemporânea) pela Brown University/USA, como bolsista CAPES-FULBRIGHT, 2007.

Recebido em 24 jan 2023.

Aprovado em 22 mai 2023.

Doutora em Letras, Ciência da Literatura, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989.

Professora Titular aposentada da Universidade Federal Fluminense; Professora do Curso de Pós-Graduação em Estudos da Literatura, do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense e Professora Adjunta aposentada, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

É Líder do grupo de pesquisa Literatura Brasileira e Cultura Contemporânea; integrante do grupo de pesquisa Distopia e Contemporaneidade, ambos vinculados à Pós-Graduação em Estudos da Literatura, do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2464-8907>.

**Resumo:** Aimé Césaire, em seu manifesto-denúncia, *Discurso sobre o colonialismo* (2020), caracteriza a natureza perversa deste tipo de domínio a partir da comparação com o nazismo e da cumplicidade dos europeus, na medida em que, durante os séculos

---

1 Título em língua estrangeira: "Colonialist logics and necropolitics: *Death and Meteor* by Joca Terron".

das conquistas, a aplicação dos mesmos métodos só atingiu “apenas a povos não europeus. A equação do pensador martinicano “colonização = coisificação” (CÉSAIRE, 2020, p. 24) fica dramatizada em *A morte e o meteoro*, o sombrio romance de Joca Terron (2019). Seu tom soturno, seu baixo-contínuo de fim vai entoando uma espécie de melancólico réquiem à dilapidação ecológica do mundo e à ausência de porvir da espécie humana. O Antropoceno, como a nova era geológica da terra assoberbada e doente em decorrência da ação humana sobre ela, capaz de corroê-la, como se ocorressem transformações geofísicas extremas, manifesta inequivocamente a “intrusão de Gaia” em seu “suscetível agenciamento de forças indiferentes” (STENGERS, 2015, p. 39) na história do mundo. E se a origem da crise pode ser reportada à Revolução Industrial e às relações de produção capitalista, os humanos permanecem divididos por interesses contrários e incompatíveis, no que tange às providências no sentido de um menor dispêndio energético. Nesse sentido, como apontam muitos estudiosos do assunto, o homem, além de mortal, torna-se mortífero ao ambiente propício à existência da própria espécie.

**Palavras-chaves:** Lógica colonialista. Necropolítica. Joca Terron. Intrusão de Gaia. Antropoceno.

**Abstract:** Aimé Césaire, in his manifesto-denunciation, *Discourse on colonialism* (2020), characterizes the perverse nature of this kind of domination through a comparison with Nazism and the Europeans’ complicity, insofar as, throughout the centuries of the conquest, the application of the same methods reached “only non-European groups”. The Martinican thinker’s equation “colonization = objectification” (CÉSAIRE, 2020, p. 24) is dramatized in *Death and Meteor*, dark novel by Joca Terron (2019). Its somber tone, its ominous basso continuo, performs a melancholic requiem for the ecological dilapidation of the world and the absence of a future

for the human species. The Anthropocene, as a new geological era of the overwhelmed and sick Earth, due to human action, which is able to corrode it, as if extreme geophysical transformations occurred, expresses undoubtedly “the intrusion of Gaia” in its “susceptible agency of indifferent forces” (STENGERS, 2015, p. 39) in the history of the world. And if the beginning of the crisis dates back to the Industrial Revolution and the capitalist production relations, humans remain divided by contrary and incompatible interests in regards to adopting lower energy measures. Thus, as many studies state, men, aside from being mortal, become lethal to the very environment which is suitable for the existence of the species.

**Keywords:** Colonialist logic. Necropolitics. Joca Terron. Gaia intrusion. Anthropocene.

*“Os brancos dormem muito, mas só sonham consigo mesmos”. (KOPENAWA)*

*“O fim do mundo acaba num só segundo”*

*“Ninja” (ZAPATA apud TERRON)*

Aimé Césaire, no seu manifesto-denúncia *Discurso sobre o colonialismo* (2020), caracteriza a natureza perversa deste tipo de domínio a partir da comparação com o nazismo e da cumplicidade dos europeus, na medida em que, durante os séculos das conquistas, a aplicação dos mesmos métodos só atingiu “apenas a povos não europeus”. Assim, aos olhos do humanismo cristão, o imperdoável em Hitler não é “o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, é a humilhação do homem branco, é haver aplicado à Europa os procedimentos colonialistas que atingiam até então” outros povos. (CÉSAIRE, 2020, p. 18, grifos do autor).

A herança distópica de nossa história, durante os séculos da dominação portuguesa, hoje em dia, continua, com persistência, infligida aos povos originários, cada vez mais vilipendiados em sua reivindicação de terras e respeito à sua cultura. A ambição extrativista, a invasão devastadora das terras e da Amazônia persiste numa intensidade que, aparentemente, só vai extinguir-se com a desertificação dos territórios se a definitiva extinção dos homens nativos.

A equação do pensador martinicano “colonização = coisificação” (CÉSAIRE, 2020, p. 24) fica primorosamente dramatizada em *A morte e o meteoro* (2019), o sombrio romance de Joca Terron. Seu tom soturno, seu baixo-contínuo de fim, vai entoando uma espécie de melancólico *réquiem* à dilapidação ecológica do mundo e à ausência de porvir da espécie humana. O Antropoceno, como a nova era geológica da terra assoberbada e doente em decorrência da ação humana sobre ela, capaz de corroê-la, como se ocorressem transformações geofísicas extremas, manifesta inequivocamente a “intrusão de Gaia”, em seu “suscetível agenciamento de forças indiferentes” (STENGERS, 2015, p. 39), na história do mundo.

E se a origem da crise pode ser reportada à Revolução Industrial e às relações de produção capitalista, os humanos permanecem divididos por interesses contrários e incompatíveis no que tange às providências no sentido de um menor dispêndio energético. Nesse sentido, como apontam muitos estudiosos do assunto, o homem, além de mortal, torna-se mortífero ao ambiente propício à existência da própria espécie.

Nesse sentido, como na tragédia shakespeareana, “o tempo está fora dos eixos” (DANOWSKI; CASTRO, 2017, p. 30). Os ritmos

da natureza e da cultura misturam-se, na medida da ameaçadora interinfluência das ordens cosmológica e antropológica e da decorrente ultrapassagem desta distinção, pouco antes, reconhecida pela episteme moderna.

A esse respeito, Latour (2020) reconhece que, atualmente, “entramos em um período da história, ao mesmo tempo geológico e humano [...] – de agora em diante, as ciências se encontram tão misturadas com toda a cultura que sua compreensão passa pelas humanidades” (LATOUR, 2020, p. 12, Kindle). Isto porque a gerência do aquecimento da terra, em função do consumo energético de combustíveis fósseis e do subsequente “efeito estufa,” só pode ser conduzida por políticas baseadas em estudos que tentem reverter o caos climático que ameaça todos os terráqueos.

O trabalho de Latour, em *Diante de Gaia*, baseia-se na teoria do químico Lovelock, cuja proposta defende que “os organismos vivos interagem com os componentes inorgânicos da terra para formar um complexo sistema sinérgico que ajuda a manter e perpetuaras condições necessárias à vida no planeta” (WIKIPEDIA, acesso em: 22 mar. 2022). Baseada na Gaia de Hesíodo, entendida como uma força que antecede os deuses olímpicos constitui-se numa contraditória figura de violência. Sendo assim, o cientista afirma que os humanos “têm o estranho destino de se tornarem inadvertidamente a doença de Gaia” (LATOUR, 2020, p. 93, Kindle).

Trata-se de uma dinâmica energética entre integrantes, compreendidos como potências de agir, cuja intencionalidade é distribuída entre todos os agentes, numa interação caótica, na qual cada objeto egoísta está submerso por todos os outros egoísmos.

Nessa progressão, o “espaço é filho da História”, na medida em que o clima é o resultado histórico de conexões recíprocas que interferem umas nas outras, e evolui ao mesmo tempo em que a vida na terra. Se assim o compreendemos, o espaço não pode ser um quadro, nem mesmo um contexto, mas um processo e, por conseguinte, Gaia se assemelha à própria história, segundo Latour (2020, p. 115-118, Kindle).

Daí, desde o início do Antropoceno – que, segundo Crutzen, pode ser pensado a partir da Revolução Industrial, por volta de 1800–, todas as ações humanas passaram a ser vistas, em parte, como metamorfoseadas em formas geológicas. Por isso mesmo, para entendimento do novo regime climático, é necessário que se redefina o antigo papel da natureza, já que as forças geo-histórias se fundiram, em vários pontos, com a ação humana, de acordo com Latour (2020, p. 126-132, Kindle).

Desta maneira, Gaia é “um sistema que surgiu durante a evolução recíproca dos organismos e de seu ambiente, ao longo dos bilhões de anos de vida na terra. [...]. A autorregulação surge à medida que o sistema evolui”. Nesse sentido, “Gaia não é uma máquina cibernética [...], mas uma série de acontecimentos históricos” e, portanto, detém “o nome proposto para todas as consequências entrelaçadas e imprevisíveis das potências de agir, responsáveis pela manipulação do meio ambiente” (LOVELOCK apud LATOUR, 2020, p. 147-156, Kindle).

À vista disso, o tempo histórico passa a interagir com o tempo meteorológico, ocasionando a desorganização dos ciclos e a iminência de catástrofes ecológicas. Em razão dessa iminência apocalíptica,

hoje em dia, a imaginação de desastres e devastações ciclópicas põe em circulação a ideia do fim do mundo. O início da era atômica, em meados do século XX, relativiza a absolutização antropocêntrica da história e faz emergir o pesadelo de uma “humanidade após o fim do mundo”, restrita a remanescentes miseráveis, numa terra arrasada (DANOWSKI; CASTRO, 2017, p. 35-38).

A separação entre homem e mundo e a sobrevalorização do homem, apoiada no paradigma Natureza & Cultura, característico da modernidade, atualmente, é criticada por determinados filósofos que apontam nas “filosofias subjetalistas” e no “ceticismo pós-moderno”, a subordinação do “pensamento do ser ao essencial não ser do pensamento” (DANOWSKI; CASTRO, 2017, p. 352-353).

Os filósofos críticos a tal “correlacionismo”, surgido na aurora da modernidade, professam justamente, como Bruno Latour e Isabelle Stengers, o cuidado com a intrusão de Gaia, não para lutar contra ela, o que não tem sentido, mas para compor com ela, de acordo com Stengers (2015, p. 47; 94).

Na visão mito cosmológica ameríndia, a humanidade constitui “o solo primordial do mundo”, justamente porque os humanóides primordiais foram transformados nos primeiros representantes das várias espécies de animais, plantas, assim como de corpos celestes ou de outros elementos integrantes do ambiente. Nesta circunstância, o “mundo inteiro [...] está virtualmente incluído nessa proto-humanidade originária”, por um lado, entendida como “uma humanidade-ainda-sem-mundo” e, por outro, como um “mundo-em-forma-humana”, produzido pela “estabilização (sempre inacabada) do potencial de transformabilidade infinita contido na humanidade como substância” (DANOWSKI; CASTRO, 2017, p. 93-95).

Entretanto, essa deriva metamórfica tende a ser controlada pela necessária atualização do presente etnográfico, baseado “nos rituais de ciclos de vida” [...] e morte, e pelo “xamanismo como política cósmica” (DANOWSKI; CASTRO, 2017, p. 96; 111). Tal estabilização nega a historicidade ocidental no sentido evolucionista da ideologia do progresso. No entanto, na contemporaneidade do Antropoceno, o colapso ambiental aponta para a guerra de Gaia quando a humanidade e o mundo entram “em conjunção cosmológica nefasta” e a catástrofe do aquecimento global se avizinha cada vez mais intensamente.

A única reação possível a este fatalismo inescapável seria, nas palavras de Stengers (2013, p. 141), o “ralentamento cosmopolítico” ou, em outras palavras:

O abandono sem nostalgia da herança do século XIX ofuscado pelo progresso das ciências e das técnicas, pela ruptura do vínculo criado entre emancipação e o que chamarei de uma versão “épica” do materialismo: uma versão que tende a substituir a fábula do homem “criado para dominar a natureza” pela epopeia de uma conquista dessa mesma natureza pelo trabalho humano. (STENGERS, 2015, p. 52-53)

Nesse cenário de embate e confronto, avulta uma pluralidade contraditória de interesses e condições de grupos e comunidades, dentre os quais, Latour reconhece os “Humanos”, ou seja, os “Modernos”, que não levam a sério o desequilíbrio cósmico criado pela ação geofísica dos humanos, e os “Terranos”, isto é, os povos autóctones e os elementos não-humanos que, com eles, convivem no seio da natureza, na qual se integram, segundo Latour (2020, p. 121-122, Kindle).



Castro (2014, p. 99), no que tange aos ameríndios, caracteriza sua cosmogonia como sendo animista e antropomórfica, concebendo, com T. S. Lima, a noção de “perspectivismo ameríndio” para caracterizar um enfoque, de acordo com o qual cada espécie (humana ou não humana) distingue-se “como humana (anatômica e culturalmente)”, enxergando de si uma imagem originária, resquício da condição humana primeva de todos os viventes. Em decorrência disso, cada ser percebe como antropomorfos os existentes da própria espécie.

Na apreciação de Castro, as metafísicas canibais constituem “o fundamento do contraponto a um determinado consenso epistemológico de origem eurocêntrica com pretensões universais” (ROSA, 2018, p. 282,283). Assim, como postula o pensador, há uma franca divergência entre ambas as visões de mundo:

Nossa cosmologia imagina uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica entre os humanos e os animais, a primeira fazendo do homem objeto das ciências da natureza, a segunda, das ciências da cultura [...]. Os ameríndios, em contrapartida, imaginam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resultando no animismo – a “participação primitiva” –, a segunda, no perspectivismo. O espírito, que não é aqui substância imaterial, mas forma reflexiva, é o que integra; o corpo, que não é substância material mas afecção ativa, o que o diferencia. (CASTRO, 2014, p. 260)

Entretanto, porque o perspectivismo é um “multinaturalismo como política cósmica”, ele “tem uma relação estreita com a troca”, isto é, há “uma ontologia integralmente relacional”. Por ela,

os corpos miticamente modificam-se conforme as afecções que sintam e queiram exprimir. Por isso, “a morfologia corporal é signo poderoso das diferenças de afecção”. Tudo passa pelo corpo na cosmovisão ameríndia. Deste modo, como afirma o antropólogo, as categorias de identidade possuem diferentes idiomas corporais, a serem articulados, sobretudo pela “alimentação e pela decoração corporal” (CASTRO, 2014, p. 246-264).

Nessa confluência performativa entre identidades e corpos, “o modelo do espírito é o espírito humano, mas o modelo do corpo são os corpos animais; [...] – o que naturaliza a cultura, isto é, a ‘encorpor’”; já que “não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades” (CASTRO, 2014, p. 265).

Desta maneira, a importância mítica da metamorfose tem a ver com “a equivalência subjetiva dos espíritos”, já que “os corpos são descartáveis e trocáveis, e que ‘atrás’ deles estão subjetividades formalmente idênticas à humana” (CASTRO, 2014, p. 268).

No romance de Terron, o crescente clima apocalíptico, que se conclui na escala de Gaia, emerge justamente no presente etnográfico da tribo kaajapukugi que, aliás, é a própria figuração do seu fim. Nesse sentido, como pontuam o antropólogo e sua parceira, a primeira grande extinção dos povos da América se preparou a partir do momento em que entraram em contato com a civilização europeia: “A população indígena do continente, maior que a da Europa naquela mesma época, pode ter perdido [...] até 95% de seu efetivo ao longo do primeiro século e meio da Conquista, o que corresponderia, segundo alguns demógrafos, a 1/5 da população do planeta” (DANOWSKI; CASTRO, 2017, p. 142).

O romance abre-se com uma constatação desalentadora: “Hoje, vejo o acontecido como o epílogo irrevogável da psicose colonial nas Américas, que eu preferia ter sido apenas mais uma mentira ditada pelos vitoriosos e não a verdade choramingada por outra derrota, agora sem dúvida definitiva” (TERRON, 2019, p. 11).

Em *Necropolítica*, Mbembe (2018, p. 5), trabalha o conceito de soberania, lato sensu, como o poder e a capacidade de decidir “quem pode viver e quem deve morrer”. E, em seguida, trata de aproximá-lo da noção foucaultiana de biopoder “como domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu o controle”.

Mais adiante, quando cita Bataille, o filósofo observa que, para este pensador, soberania é “violação de proibições”, incluindo, a de infligir a morte e a de perverter a identidade (MBEMBE, 2018, p. 15-16). Por outro lado, assim como Aimé Césaire, em 1950, o autor (na primeira parte do seu argumento) vincula “as premissas materiais do extermínio nazista”, de um lado, ao “imperialismo colonial” e, de outro, à “serialização de mecanismos técnicos”, utilizada entre a “Revolução Industrial e a Primeira Guerra Mundial” (MBEMBE, 2018, p. 20-21).

Visando à caracterização dos critérios para o exercício do biopoder, o filósofo vai, então, relacionar o controle do campo biológico e da cesura entre grupos, divididos pelo argumento da raça, na suposta sustentação “da racionalidade própria ao poder de conceder, ou não, a vida” (MBEMBE, 2018, p. 17-18).

Por sua vez, Arendt relaciona “o caráter espectral do mundo da raça” com a experiência da alteridade como ameaça, acrescentando que “a raça é, do ponto de vista político, não o começo da

humanidade, mas o seu fim” (ARENDT apud MBEMBE, 2018, p. 18). Em relação aos selvagens, a filósofa acrescenta que o seu diferencial em relação aos outros seres humanos “era menos a cor de suas peles” do que o fato de que “se comportavam como parte da natureza, que a tratavam como senhor incontestado” (ARENDT apud MBEMBE, 2018, p. 35-36).

No romance de Terron (2019, p. 11-18), “o epílogo irrevogável da psicose colonial nas Américas” tem a ver com a extinção da tribo kaajapukugi, com “suas últimas cinquenta cabeças postas a prêmio”, obrigada a emigrar para Oaxaca, no México, que abrigava “a serra de Huautla, território dos índios mazatecos”.

A “tribo isolada que recusava contato com o homem branco” (TERRON, 2019, p. 11), habitante da Amazônia, depois de séculos de avanço capitalista – motivado pelo extrativismo e pela monetarização da floresta –, finalmente, é obrigada a experimentar a extinção do bioma.

Em consequência desta inominável catástrofe ecológica, a emigração seria a última medida paliativa para a precária sobrevivência dos últimos remanescentes da tribo sem mulheres. O encarregado de sua locomoção seria Boaventura, um indigenista que, há anos, os acompanhava à distância, em parceria com o indigenista mexicano que se revela o narrador em 1ª pessoa do relato. Sua dicção crítica, desencantada e ácida, apoia-se em algumas constantes temáticas na enunciação do inusitado exílio dos nativos, ou de sua “fuga conjunta daquele complexo penitenciário continental que é a América do Sul” (TERRON, 2019, p. 12).

Em primeiro lugar, o que salta aos olhos é o luto e a solidão da vida de ambos os responsáveis pela condução dos indígenas. Tanto o narrador mexicano sem nome quanto Boaventura são órfãos pela morte dos pais e absolutamente desgarrados, sozinhos no mundo, sem retaguarda familiar ou descendentes. Além disso, este vazio existencial os deixa com um sentimento fatalista de predestinação, fazendo-os sentirem-se como títeres de uma história, cujo roteiro preconcebido deveriam necessariamente trilhar:

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

A situação, de fato, não deixa qualquer margem a ilusões, conforme Terron (2019, p. 13-14): a “destruição do bioma amazônico, os trópicos soturnos, o pedido de asilo político de ‘um povo ameríndio inteiro’ falante de ‘uma estranha língua mestiça’, uma guerra que, à época, envolve o Brasil e os países limítrofes à floresta” e, finalmente, Boaventura, “sertanista da Fundação Nacional do Índio brasileira”, um homem isolado, sem estudos formais, responsável pelos entendimentos com o Estado, visando à proteção dos índios contra os predadores de sempre: o próprio governo, os garimpeiros, os latifundiários e outros previsíveis malfeitores.

A segunda grande constante da narrativa consistena recorrência que, aliás, pode ser vista no âmbito da atmosfera lutuosa. Afinal, os três figurantes do enredo, os dois indigenistas e o grupo de nativos

sobreviventes convivem com a melancolia de mundos findos. E, nesse sentido, a temporalidade na qual se movem se refaz em ciclos repetitivos. Assim, como aprende Boaventura, anos antes, a mitologia kaajapukugi sempre recomeça em seus três céus. No seu mundo finito, a Origem sempre irá se repetir, assim como o dilaceramento entre destruição e renascimento, segundo Terron (2019, p. 99).

Por outro lado, a constante da herança interrompida também converge também com esta circularidade de um futuro que sempre volta na procura de uma completude que nunca se dá. Assim, o réquiem dos nativos começa com a peregrinação dos kaajapukugi, já sobreviventes de “uma nação muito maior composta por diversos povos”, os “kugi”, que se uniram “a remanescentes de outra tribo e desapareceram nas profundezas da selva por um século”, até 1980, quando são encontrados pela obstinação de Boaventura (TERRON, 2019, p. 32).

Por sua vez, conforme já foi observado, ambos os indigenistas, quando, em épocas distintas, deparam-se com a tribo, estão em luto pela morte dos pais, a quem querem esquecer. Não é à toa que a segunda parte do relato se intitula “Apagar o sobrenome”, estigma que resume as motivações da dupla de personagens em sua determinação de abduzir o passado, isolar-se de todo vínculo e afundar-se na esterilidade do próprio vazio.

A voz narrativa do sertanista mexicano é interrompida mais adiante por circunstâncias derivadas da morte de Boaventura, no taxi que o transportava para o aeroporto de Brasília, de onde partiria para o México, na companhia dos exilados.

Surpreendido pela notícia, o narrador se vê obrigado a receber os indígenas no México, apenas acompanhado por El Negro, o xamã

da tribo que estava hospedando os nativos do Brasil. O grupo de imigrantes, depois de sua chegada, dispõe-se a realizar o ritual místico do Tinsáanhán e, no seu desenlace, surpreendem o anfitrião com uma cena traumática.

O ritual sagrado de consumo dessa substância chega ao conhecimento do sertanista mexicano por intermédio do relato feito por Boaventura, pouco antes de sua morte. A droga era extraída de besouros hematófagos gigantes que, com a extinção da mata amazônica, haviam desaparecido. Desprovidos de seu ecossistema, bem como de suas plantas medicinais, dos venenos que usavam para a pesca e, sobretudo, de seu ritual sagrado, os índios, segundo palavras do sertanista brasileiro ao colega mexicano, “não passavam de mortos que andam em direção a lugar algum” (TERRON, 2019, p. 24).

Uma vez acolhidos no novo ambiente, os indígenas preparam-se, então, para usar as últimas provisões da substância sagrada, convocando seus anfitriões para o ritual. Depois da cerimônia, uma vez refeito do transe, o narrador dirige-se então à maloca, onde se reuniam seus hóspedes, e se surpreende ao vislumbrar o desenlace do ritual: “dispostos em círculo [...], lembrando os números de um relógio cujos ponteiros enfim deixaram de funcionar, cada homem kaajapukugi tinha um corte profundo na virilha à altura da veia femural, e a faca caída ao lado, coberta de sangue” (TERRON, 2019, p. 35).

O impressionante suicídio coletivo tem sua origem na mitologia dos kaajapukugi, sobre a qual até o passamento de Boaventura, o sertanista e o xamã mazateca tinham um conhecimento ínfimo. Pelo relato do brasileiro, o que puderam saber resumia-se ao fato de que os primeiros integrantes dessa antiga tribo se viam

“como um único e imenso felino selvagem”, enfraquecido pelas sucessivas derrotas na guerra. Mais adiante, esse povo se reúne a um outro grupo que, por sua vez, “se identificava com o grande lagarto teju”. Misturados pela convivência, estranham-se de início, até que, chegados à nascente do Purus, gradativamente passam a se adaptar uns aos outros à medida que “os membros felinos” se familiarizam às “reptilidades do lagarto” [...] e alcançam o equilíbrio da cura (TERRON, 2019, p. 22-23).

Pode-se constatar na história da composição desta tribo híbrida o quanto o horizonte metamórfico do perspectivismo de Viveiros e Lima caracteriza o imaginário e a vida sociocultural dos ameríndios. A esse respeito, sua mitologia reflete com justeza a importância de convicções animistas e antropomorfias, vinculando o espírito humanizado às afecções dos corpos animais e, assim, diferenciando suas expectativas e percepções.

Desta forma, a importância da morte tem muito a ver com a centralidade do corpo na conformação do espírito. Em busca do terceiro céu, de onde provém o “Grande Besouro” e que visitam por ocasião do ritual sagrado, os guerreiros se matam “jovens e valentes” na esperança de assim nele permanecerem, sem as fraquezas e a incapacidade da velhice (TERRON, 2019, p. 98).

A esse respeito, o narrador menciona um “único artigo escrito por Boaventura sobre o animismo anarquista dos kaajapukugi – cujo título era, muito a propósito, ‘Schopenhauers selvagens’” (TERRON, 2019, p. 98). De fato, como constata Fonseca (WIEDERKEHR, WII, 2, § 41, p. 169 apud FONSECA, 2021, p. 3), para o filósofo, “o círculo é o autêntico símbolo da natureza, porque ele é o esquema da recorrência”. E isto é porque Schopenhauer:



Admite que o homem e o animal de fato perecem através da morte, mas apenas aparentemente. A morte está para o ser da espécie como a noite de sono está para o ser do indivíduo. Ao fundo da identidade pessoal que perece o verdadeiro ser interior imperturbavelmente persiste. Dito de outro modo, aquilo que aparece no tempo é uma forma que expressa o atemporal. (FONSECA, 2021, p. 4)

Também, para a cosmogonia kaajapukugi, “ao longo das repetições inevitáveis que a compreensão que eles tinham do tempo previa [...] a *Origem sempre irá ser repetir*, [...], pois o número de coisas que fazem o mundo tem um limite” (TERRON, 2019, p. 99, grifos do autor).

Joca Terron, em entrevista concedida em fevereiro de 2020, esclarece que esta tribo ficcional foi concebida a partir do enlace e da combinação de diversas tradições de etnias dos povos amazônicos. E, nesse sentido, compartilha suas convicções animistas, sobre uma imagem interna remanescente “do estado humanóide ancestral de todos os existentes” (DANOWSKI; CASTRO, 2017, p. 99).

O caráter compósito da última geração dos kaajapukugi reflete-se na sua língua peculiar, de natureza “aglutinativa, assim como o alemão ou, mais apropriadamente, o japonês”. Uma “língua siamesa [...] como um organismo que compartilhasse órgãos vitais”. Essa característica inédita refletia-se numa outra inclinação: eram “índios punks avessos a qualquer liderança” (TERRON, 2019, p. 32-33).

Sua desventurada sina rumo à aniquilação começa ainda no século XIX e explica, depois de uma milagrosa esquiva nos séculos anteriores, sua obstinação na busca do completo

isolamento. Mas a reviravolta explicativa do enredo ocorre no segundo capítulo já referido, cujo título “Esquecer o sobrenome” aponta para o projeto de ambos os sertanistas envolvidos com o grupo de remanescentes nativos, mas a temporalidade indicada, “No Alto Purus”, 1980, opera um flashback que põe em cena o passado de Boaventura.

Ao retornar à casa vazia dos pais, o narrador mexicano descobre, depois de recarregar o celular, uma mensagem do brasileiro “enviada no dia de sua morte” com um “link de transferência para um arquivo de vídeo enorme” que, finalmente, consegue baixar “no computador do quarto” (TERRON, 2019, p. 39).

A gravação continha um extenso depoimento-confissão de Boaventura, de “duas horas e vinte minutos”, “com semblante carregado e as pálpebras inchadas, como se [...] tivesse tido uma crise de choro” (TERRON, 2019, p. 39-40). Nela, revela-se a sua obsessiva trajetória no encalço “de um povo desconhecido”, provavelmente para afogar a “tristeza desgraçada” que sentia, “após a perda dos pais” (TERRON, 2019, p. 42). No início de seu relato, o sertanista, mais uma vez, alude ao luto pela morte dos pais, sofrido por ambos, embora em épocas diferentes, mas coincidentemente na iminência do contato com o povo agonizante: “A morte, o mistério da morte, mas também o mistério de uma herança interrompida e sem sentido” (TERRON, 2019, p. 44). Sua narrativa, ora interrompida por seu ofegar de fumante antigo, ora por desconfiança pela “chegada iminente de alguém”, é altamente aventureasca e perversa.

No primeiro contato com o povo isolado, o sertanista leva uma facada no rosto, o que o deixa marcado com uma cicatriz pelo

resto da vida. Durante a recuperação, chega a meditar sobre sua motivação na insistência da busca de interação com o povo arisco: “Em princípio, era sede de conhecimento somada à ânsia de ser o primeiro a registrar informações que atravessaram séculos sem sair do pequeno círculo de uma comunidade isolada de selvagens” (TERRON, 2019, p. 48).

Stengers nomearia o sonho desse protagonismo intrusivo como manifestação da “fábula épica do progresso, em suas múltiplas e aparentemente discordantes versões, mas que convergem, todas elas, para juízos cegos feitos sobre outros povos (que devem ser liberados, modernizados, educados etc.)” (STENGERS, 2015, p. 54).

No segundo contato, depois da recuperação da facada, tem o seu guia morto por um indígena e é recolhido pelo povo isolado depois de ter sido ferido também no rosto. Durante sua estadia, junto a essa tribo, o sertanista foi-se sentindo esvaziado “com a sensação de ser ninguém” em função do “desprezo” que o povo manifestava sobre sua presença à distância, conforme relata Terron (2019, p. 54).

Por fim, depois de ter seus ferimentos tratados e de ter sido alimentado por uma bela indígena durante um período; num repente, o indigenista resolve raptar a moça e fugir no seu barco, escondido junto ao rio. Essa revelação constitui, afinal, o motivo “primordial, [...] único e verdadeiro” da gravação. Mas, outros “crimes de lesa-humanidade” ainda seriam cometidos (TERRON, 2019, p. 73).

Durante o percurso de humilhações e infâmias pelas quais passa a indígena sem nome, ela chega a nomear Boaventura de Hen-zaogao, Grande Mal, que então acrescenta em desabafo:

Após ouvir o nome pelo qual ela me chamava, soube que minha vida era um fracasso, [...] porém não suspeitei que ainda me encontrava no instante da véspera. Minha queda definitiva se concretizaria naquela mesma noite quando me deitei sobre a kaakpukugi no piso da tapera”. (TERRON, 2019, p. 82)

A fim de não antecipar detalhes sórdidos da decadência moral do sertanista, fica registrado apenas o nascimento de um filho e o posterior suicídio da indígena, vilipendiada por sucessivas baixezas do Grande Mal.

Tendo sequestrado a única mulher de uma tribo em risco de extinção, o criminoso, logo após, repara que a moça estava grávida e aborta o feto, no seu barco, por conta das violências que sofre.

Com o filho recém-nascido e a morte da indígena, finalmente Boaventura resolve retornar à ilha onde se estabelecia o ritual do tinsáanhán, quando então aninha o filho e se põe a destruir, a golpes de picareta, uma tumba com aspecto de “monólito retangular” construído em argila clara, que possuía, “gravado bem no centro”, o pictograma dos kaajapukugi. Depois de incendiar por acidente o cadáver de um “homem plenamente conservado”, com “traços orientais semelhantes aos kaajapukugi” (TERRON, 2019, p. 91), a tumba explode. Em seguida, ele deixa o filho em local próximo ao monumento e se retira de barco, sem esperança de “salvação” para o povo, já que a indígena havia morrido e seu filho era um menino.

No último capítulo, intitulado “Cosmogonia”, muitas dúvidas ficam no ar sobre o sentido do “exílio dos kaajapukugi”. Inicialmente, o evento talvez “não passasse de um ardiloso estelionato político disfarçado sob o manto das grandes causas humanitárias”. Mas,

em seguida, o narrador, talvez tomado pela mesma demência de luto que afetou Boaventura em sua juventude”, aventa também a possibilidade da viagem dos indígenas como um recurso para proteger seu deus Xikú-feixiguiuán, oculto sob a tintura rubra do urucum, dos exterminadores” (TERRON, 2019, p. 100). Seria como se o achamento da criança pelo povo, ao lado da tumba incendiada, tivesse sido interpretado pelos kaajapukugi como o retorno do deus.

Por fim, surge também a revelação de que os Índios Metropolitanos<sup>2</sup> haviam assumido a autoria da morte de Boaventura como resultado do julgamento de seus crimes. Segundo constou-se, então, o suposto infarto havia sido o resultado da ingestão de “cápsulas de curare concentrado” a que fora obrigado.

Por outro lado, nesse desenlace desconcertante e distópico, também avulta uma outra coincidência inexplicável. Só a aura fantástica de um mistério explica a casualidade de que “o pictograma trançado no traje cerimonial kaapukugi” era “idêntico ao símbolo da Tiantáng I,” a nave espacial chinesa que, desde o início da narrativa, é mencionada na decolagem do Cosmódromo de Baikonur, rumo a Marte, com um casal de tripulantes.

O mistério do tempo aqui se insinua como uma subversão “do tempo histórico e objetivo” (TERRON, 2019, p. 106). É que, como a índia sem nome revelou a Boaventura, “os kaajapukugi viam a si mesmos como um e como todos. O pai, o filho e o neto eram um só kaajapukugi simultâneo e perene na travessia do tempo” (TERRON, 2019, p. 99).

---

2 Trata-se de “uma organização política [...] composta por guerreiros indígenas de etnias ameaçadas do mundo todo” (TERRON, 2019, p. 102).

Ao contrário do povo indígena, o narrador mexicano, na civilização ocidental dominada pelo individualismo, “imaginava que era outro”, alguém diferente do pai que, por sua vez, via-se diferente do avô (TERRON, 2019, p. 100). Todos, e cada um, em seu isolamento.

Entretanto, o desfecho radical do fim do mundo, por mais chocante que possa parecer, guarda uma ambiguidade. Por exigência dos Índios Metropolitanos, o narrador mexicano é obrigado a repatriar ao Brasil os cadáveres do povo recém-extinto. Pouco antes da partida, o comissário de polícia segreda ao sertanista mexicano que os corpos “estão levando mais tempo que o normal pra se decompor” (TERRON, 2019, p. 113).

De repente, o avião começa a trepidar e, em consequência, “a primeira pilha de esquifes” solta-se do cinto de segurança. Em seguida, uma das sepulturas se abre e sai rolando o corpo, que é o do filho de Boaventura, que acorda meio zozzo. “Como se a morte não passasse do zumbido de uma mosca incômoda”. Logo após, o piloto anuncia que “a terra foi alvo de um terrível impacto [...] uma catástrofe” (TERRON, 2019, p. 115).

E okaajakupugi, segundo as últimas palavras do narrador, com “seus olhos de astronauta chinês [...] vendo lá embaixo a Terra se partir em chamas [...] em suas pupilas muito negras” reflete “a morte e o meteoro” (TERRON, 2019, p. 115-116).

Se a extinção ecológica da Terra vai traduzir-se na extinção da espécie, a nave espacial rumo a Marte conduz Adão e Eva chineses como renascimento dos kaajakupugi, rumo a um novo ambiente; já que “a forma de toda vida é humana” (DANOWSKI; CASTRO, 2017, p. 106), de acordo com a cosmogonia ameríndia.

Será?

Nessa fábula distópica de nossos dias, o incerto aceno de vida que restatalvez se sustente justamente pelo relativo alheamento à cultura ocidental. Se uma civilização oriental milenar compartilha características físico-culturais com nossos ameríndios, ainda assim ela precisa, para escapar da ruína de Gaia, da principal arma que a ocasionou: a tecnologia.

O “ponto cego” da história, certamente, é um beco sem saída...

## REFERÊNCIAS

- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2014. [Kindle]. Disponível em: <http://www.amazon.com.br/dp/B079TYXB6C/ref=dp-kindle-redirect?encoding=UTF8&btkr=1>. Acesso em: fev. 2022.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Claudio Willer. Ilustração de Marcelo D’Saete. São Paulo: Veneza, 2020.
- DANOWSKI, Deborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. 2. ed. Desterro, Florianópolis: Cultura e barbárie. Instituto Socioambiental, 2017.
- FONSECA, Eduardo Ribeiro da. O transcorrer do tempo em Schopenhauer: recorrência, lembrança, memória e história. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 12, ed. especial: Schopenhauer e o pensamento universal. Santa Maria, RS: Universidade Federal de Santa Maria, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/67567>. Acesso em: fev. 2022.
- LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza do Antropoceno*. Tradução de Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu, 2020. [Kindle].
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1Edições, 2018.
- ROSA, Francis Mary Soares Correia da. Representações do indígena na literatura brasileira”. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco *et al.* *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*.

Porto Alegre: Editora Fi, p. 257-294, 2018. Disponível em: <https://www.editorafi.org/438indigena>. Acesso em: fev. 2022.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TERRON, Joca Reiners. *A morte e o meteoro*. São Paulo: Todavia, 2019.

TERRON, Joca Reiners. Entrevista de JocaReinersTerron (A Morte e o Meteoro). *Canal Seleção Literária*. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QCMrhRebel0>. Acesso em: fev. 2022.

WIKIPEDIA. Enciclopédia livre. *James Lovelock*. Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/James\\_Lovelock](http://pt.wikipedia.org/wiki/James_Lovelock). Acesso em: 22 mar. 2022.