

“Mitofísica” e cosmopolítica em *A morte e o meteoro*, de Joca Reiners Terron

Luiz Guilherme Fonseca¹

133

“O fim do mundo talvez seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder.”

Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019)

Introdução

Se fosse necessário descrever em uma frase o tempo em que vivemos, poderíamos encontrá-la com facilidade nos trabalhos do filósofo alemão Günther Anders, que descrevia o século XX pós-bomba atômica como “o tempo do fim”. A passagem da espécie humana de uma “espécie de mortais” para uma “espécie mortal”, o que aconteceu no deserto de White Sands com o primeiro teste nuclear, teria nos levado irremediavelmente ao “tempo do fim” (Cf. ALENCAR, 2016, p.108). Mais do que propriamente “o fim dos tempos” (pelo menos por enquanto, embora estejamos nos aproximando aceleradamente deste momento), e mesmo por conta desta aproximação

¹ Doutorando em Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

suicida, o que caracterizaria o tempo em que vivemos (e vivemos todos sob o mesmo tempo?) seriam os aterrorizantes relatórios feitos por geólogos, climatologistas e demais “cientistas da terra”, assim como as crescentes especulações filosóficas, econômicas, políticas e artísticas, acerca do fim da “civilização”, da “humanidade” e mesmo do “mundo”². Se a cultura pop, a academia e os cientistas se debruçam cada vez mais sobre o tempo das catástrofes – climáticas, econômicas, sociais e existenciais – é porque de fato já vivemos tempos de “expectativas decrescentes”, como diz o filósofo Paulo Arantes³.

Essa preocupação acerca do “fim” (do capitalismo, do “humano” e mesmo do mundo) parece ter se acentuado pelo menos desde a crise financeira de 2008, que fez da tensão e da imposição de austeridade (aos Estados e cidadãos mais frágeis) um modo de governar. Mas é preciso lembrar que essa “crise” e as suas subsequentes medidas de austeridade não se devem a um colapso do sistema, mas, como diz Samir Amin, “senão ao seu próprio sucesso” (AMIN, 2018, p.19). A crise não é uma exceção em um sistema bem ajustado, mas antes um “método político de gestão das populações” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 26).

Dizemos que a partir de 2008 esse discurso sobre o fim *parece ter se acentuado*, é claro, porque o problema do fim do mundo (e, conseqüentemente, do “humano”) sempre foi posto pelas cosmogonias muito antigas, e mesmo as teorias do capitalismo e sua finitude, muito mais recentes, já englobam mais de dois séculos de tradição político-econômica, sociológica, antropológica e, é claro, revolucionária. Se, para inverter uma frase de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 32),

² É possível acompanhar os relatórios acerca das mudanças climáticas no site do Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC): <https://www.ipcc.ch/>. Alguns exemplos rápidos de trabalhos filosóficos, antropológicos, políticos, econômicos e até mesmo xamânicos sobre o tema do “fim” são: *How will capitalism end?*, de Wolfgang Streeck (2016) e *Does Capitalism Have a Future?*, de Immanuel Wallerstein, Randall Collins, Michael Mann, Georgi Derlugian e Craig Calhoun (2013), ambos tratando, é claro, sobre o possível “fim do capitalismo”; *O novo tempo do mundo*, de Paulo Arantes (2014), *Realismo capitalista – ¿no hay alternativa?*, de Mark Fisher (2016) e *After the future*, de Franco ‘Bifo’ Berardi (2011), que tratam da ausência de futuro; *Staying with the trouble*, de Donna Haraway (2016), *Há mundo por vir?*, de Déborah Danowski e Viveiros de Castro (2015), o grandioso *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2016), e *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), de Ailton Krenak, estão entre os trabalhos que melhor descrevem, e enfrentam, a imbricação econômica, ambiental e existencial do período atual.

³ Cf. ARANTES; GRESPAN; VIANA, 2014.

todo pensamento sobre o começo do mundo coloca assim a questão sobre o fim do mundo, o sociólogo alemão Wolfgang Streeck (2016, p. 3, tradução nossa) nos lembra de que as “teorias do capitalismo [...] sempre foram também teorias da crise.”⁴ O tema do “fim”, portanto, não é nenhuma novidade.

O que parece ser recente, no entanto, é a súbita percepção de que não há mais futuro. O “no future” punk parece ter se concretizado. E é claro que essa “ausência de futuro” não se refere à direção do tempo, como lembra Franco “Bifo” Berardi (2011, p. 18), mas à “percepção psicológica”, às expectativas naufragadas de possibilidade de mudança social. Para Franco Berardi, a virada nessa ausência de futuro se encontra no final da década de 1970 e durante a década de 1980, e mesmo o Comitê Invisível vai nos lembrar que cada época vê a si mesma como sem precedentes, corroborando que “vivemos sob o astro obscuro da crise integral pelo menos desde o início dos anos 1970.” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 29). Mas o que parece ser diferente na segunda década do século XXI é a sensação de “presente estendido”. Ou, como explica Paulo Arantes: “Não basta anunciar que o futuro não é mais o mesmo, que ele perdeu seu caráter de evidência progressista. Foi-se o horizonte do não experimentado. Com isso o próprio campo de ação vai encolhendo [...]” (ARANTES, 2014, p. 96). Quando se perde o “horizonte do não experimentado”, a percepção é de que tudo já aconteceu e, portanto, nada mais acontecerá: “um final sem fim, apocalipse sustentável, suspensão indefinida, [...], estado de exceção permanente” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 28).

A visão do filósofo camaronês Achille Mbembe parece corroborar essa ideia de corte e mudança estrutural do século XXI para com as crises do século anterior. Segundo ele, “[o] mundo como o conhecemos desde o final da Segunda Guerra Mundial, com os longos anos da descolonização, a Guerra Fria e a derrota do comunismo, esse mundo acabou.” (MBEMBE, 2017a, n.p.) É a derrocada do que Mbembe chama de “era do humanismo”,

⁴ A frase de Déborah Danowski e Viveiros de Castro (2015, p. 32, grifos dos autores) a que nos referimos é: “Todo pensamento do fim do mundo coloca assim a questão do começo do mundo e a questão do tempo de antes do começo, a questão do *katechon* (o tempo do fim, isto é, o tempo do antes-do-fim) e a questão do *eschaton* (o fim dos tempos), a desapareição ontológica do tempo: o fim do fim.”

em que a acentuação das desigualdades sociais não parece levar à mobilização social por direitos, mas antes “tomarão cada vez mais a forma de racismo, ultranacionalismo, sexismo, rivalidades étnicas e religiosas, xenofobia, homofobia e outras paixões mortais.” (MBEMBE, 2017a). O conflito para o qual o século XXI aponta, na opinião de Mbembe, é entre a “democracia liberal” e o “capitalismo neoliberal”, “entre o governo das finanças e o governo do povo”, entre, enfim, o “humanismo” e o “niilismo” (MBEMBE, 2017a, n.p.)⁵.

Essa percepção de “ausência de futuro” parece ter ganhado materialidade imediata na recente ascensão eleitoral de uma extrema-direita xenófoba, racista e violenta. Tal ascensão se deve a muitas causas, e seria necessário um longo trabalho apenas sobre esse tema para tentar esmiuçá-las, mas dentre elas podemos destacar as políticas “austericidas” de governos de centro-direita e centro-esquerda, o esfacelamento do solo comum do debate público, as mudanças no mundo do trabalho e um sufocante e globalizado modo de vida miserável⁶. Tão variadas quanto as

136

⁵ É claro que esse argumento de Mbembe precisa ser matizado, uma vez que a chamada “democracia liberal” e seu “humanismo” se construíram justamente sobre a desumanização das maiores parcelas da população. Se o complexo escravagista foi um dos principais motores da modernidade e do desenvolvimento do capitalismo (MBEMBE, 2017b, p. 100-101), e o “humanismo” europeu se fez à base de uma violência sem igual, perpetrado através de etnocídios e ecocídios sem fim, o que parece vir à esteira do fim da “era do humanismo”, no entanto, é de uma violência ainda maior.

⁶ A esse respeito seria interessante cruzar as análises do sociólogo Ricardo Antunes, da teórica estadunidense Jodi Dean e do filósofo Paul B. Preciado. Ricardo Antunes já vinha alertando para o que ele chamou de “nova morfologia do trabalho” (ANTUNES, 2018, p. 117), em que a “proletarização” do trabalho mais qualificado (como o de médicos e advogados, por exemplo) é concomitante à intensificação do trabalho precarizado, isto é, a terceirização irrestrita sem direitos trabalhistas. Longe do “fim do trabalho”, o que há é um trabalho qualitativamente pior e uma exploração cada vez maior. As políticas “austericidas” e as mudanças no mundo do trabalho formam um par coeso, o de um novo consenso forçado: corte de investimentos públicos e terceirização irrestrita. Esse novo consenso, como nos lembra Samir Amin, era também “sinônimo de despolitização” (2018, p. 163). Jodi Dean aponta para direções semelhantes ao descrever o capitalismo atual como “capitalismo comunicativo”. Não somente a comunicação seria fundamental para a precarização do trabalho (seja em *home office*, seja o trabalho intermitente a serviço de aplicativos) como também seria um meio para a “despolitização”, uma vez que, segundo ela, mesmo a militância na internet fortalece aqueles a quem supunha combater, uma vez que investe tempo e trabalho na “criação de conteúdo” para que outros usuários permaneçam mais tempo nas redes (DEAN, 2005, p. 61; 2014, p. 13). Já a contribuição de Paul B. Preciado (na esteira dos trabalhos de Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari) ataca também a dimensão libidinal do problema. Em *Testo Yonqui*, por exemplo, Preciado traça uma das análises recentes mais assustadoras da imbricação entre o capitalismo, a tecnologia, o vício e o desejo, e descreve as dinâmicas atuais do capitalismo como “regime farmacopornográfico” (PRECIADO, 2014). O próprio Mbembe faz análise semelhante ao falar da “anexação do núcleo dos desejos humanos” feita pelo

causas são também as especificidades de cada país em que a extrema-direita se saiu vitoriosa ou vem crescendo eleitoralmente⁷. Mas o que de fato parece perpassar todas essas causas é o modo de vida sufocante a que muitos já estavam submetidos, e ao qual o Comitê Invisível (2016, p. 31, grifos do autor) chamou de “*globalização do niilismo*.”. E, como analisa Achille Mbembe, muitos desses “sujeitos destruídos” deixados para trás como rastro do neoliberalismo têm certeza de que seu futuro imediato será cada vez pior e por isso “anseiam genuinamente um retorno a certo sentimento de certeza – o sagrado, a hierarquia, a religião e a tradição.” (MBEMBE, 2017a, n.p.). Diante desse complicado cenário, parece ser ingênua a crença em um possível retorno ao mundo de algumas décadas atrás – até mesmo, e principalmente, porque foi esse mesmo mundo que concebeu a nossa atual situação.

Em *A queda do céu* (2016), talvez o evento “cosmopolítico”⁸ mais importante dos últimos anos, trabalho realizado a quatro mãos por um pensador e líder político yanomami e um antropólogo branco, Davi Kopenawa e Bruce Albert, nos é apresentado, como diz Viveiros de Castro ainda no prefácio à edição brasileira do livro, um depoimento e uma profecia (VIVEIROS DE CASTRO, 2016a, p. 19). Esse depoimento é, entre

neoliberalismo, e como essa seria a “primeira teologia secular global” (MBEMBE, 2017a, n.p.).

⁷ Isso fica claro quando cotejamos, por exemplo, os trabalhos *A elite do atraso*, de Jessé Souza (2017), e *O que é racismo estrutural?*, de Silvio Almeida (2018), que mostram como o traço constitutivo da sociedade brasileira é a escravidão e a gigantesca desigualdade social decorrente dela. Como diz Jessé Souza, “[o] Brasil passou de um mercado de trabalho escravocrata para formalmente livre, mas manteve todas as virtualidades do escravismo na nova situação.” (SOUZA, 2017, p. 102). Esse caráter estruturante de nossa sociedade é regulado de forma mais visível sempre que políticas compensatórias ameaçam trazer mudanças sociais concretas. Ainda segundo Jessé Souza, hoje é “inegável [...] que a corrupção era fachada para o verdadeiro objetivo das classes médias, que era interromper o projeto de ascensão social dessas classes [desprezadas] para que continuem sendo – exatamente como os escravos do passado – odiadas, superexploradas e desprezadas.” (SOUZA, 2017, p. 109). O ódio de classe e o racismo estrutural encobertos pelo espantinho da “corrupção política” e disseminados, segundo Jessé Souza, pela mídia, mas também por vastos setores da academia, marcam algumas das especificidades brasileiras em relação à ascensão da extrema-direita.

⁸ O termo “cosmopolítica”, aqui, deve ser entendido à maneira de Isabelle Stengers. Uma tentativa de desacelerar a constituição de um “mundo comum” (à maneira kantiana) homogeneizante e que a tudo e todos abrangeria (STENGER, 2018, p. 446). Como diz Stengers, “[o] cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos” (STENGER, 2018, p. 447).

outras coisas, um testemunho da formação de Davi, a sua iniciação xamânica realizada com o auxílio de seu sogro e seu ativismo político. Mas é também uma descrição da cosmogonia yanomami, seu conhecimento obtido através do sonho e do transe induzido pelo pó de *yãkoana*. Já a profecia, apocalíptica como sugere o título, adverte que se os Brancos⁹ continuarem devastando as matas e florestas, destruindo os rios, extraindo minérios e aniquilando toda a ecologia terrestre, será o fim dos xamãs e seus *xapiri*, espíritos xamânicos que impedem a queda do céu, levando a terra e o céu a despencarem no mais absoluto caos (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 491).

A advertência, conforme podemos ver abaixo, é um discurso sobre o fim:

Sem xamãs, a floresta é frágil e não consegue ficar de pé sozinha. As águas do mundo subterrâneo amolecem seu solo e sempre ameaçam irromper e rasgá-lo. Seu centro, firmado pelo peso das montanhas, é estável. Mas suas bordas não param de balançar com estrondo no vazio, sacudidas por grandes vendavais. Se os seres da epidemia continuarem proliferando, os xamãs acabarão todos morrendo e ninguém mais poderá impedir a chegada do caos [...]. O céu ficará coberto de nuvens escuras e não haverá mais dia. Choverá sem parar. Um vento de furacão vai começar a soprar sem jamais parar. Não vai mais haver silêncio na mata. A voz furiosa dos trovões ressoará nela sem trégua, enquanto os seres dos raios pousarão seus pés na terra a todo momento. Depois, o solo vai se rasgar aos poucos, e todas as árvores vão cair umas sobre as outras. Nas cidades, os edifícios e os aviões também vão cair. Isso já aconteceu, mas os brancos nunca se perguntam por quê. Não se preocupam nem um pouco. Só querem saber de continuar escavando a terra em busca de minérios, até um dia encontrarem *Xiwãripo*, o ser do caos! Se conseguirem, aí não vai haver mais nenhum xamã para rechaçar os seres da noite. A mata vai ficar escura e fria, para sempre. Não terá mais nenhuma amizade por nós (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 493, grifo dos autores).

Em *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* (2015), Déborah Danowski e Viveiros de Castro investigam algumas das narrativas contemporâneas sobre o “fim do mundo”, levando-as a sério como experimentos de pensamento acerca do declínio da “civilização”, da

⁹ Ainda no prefácio à edição brasileira de *A queda do céu*, Viveiros de Castro explica como o termo yanomami “napë”, “originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de ‘inimigo’”, virou sinônimo de os “Brancos”, quer dizer, “os membros (de qualquer cor) daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência” (VIVEIROS DE CASTRO, 2016a, p. 12).

“humanidade” e mesmo do planeta Terra. Como o fim do mundo é um tema eminentemente metafísico, e como o próprio Viveiros de Castro já começava a trabalhar a ideia de que toda metafísica é na verdade uma “mitofísica”, isto é, “um certo modo de imaginar a realidade, de dar uma imagem à realidade.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2016a, p. 261, tradução nossa), ideia mais tarde desenvolvida no artigo *Metaphysics as Mythophysics* (2016b), essas narrativas sobre o fim do mundo são apresentadas também como as “mitofísicas” de nosso tempo. Uma “mitofísica” seria então uma espécie de “mitologia adequada ao presente” (DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 17), uma mitologia capaz de conceitualizá-lo e de especular as suas consequências próximas e distantes. Dentre as mitofísicas de nosso tempo compiladas por Déborah Danowski e Viveiros de Castro estariam os gêneros de ficção científica e fantasia, gêneros mais do que acostumados a especular acerca de futuros distópicos e realidades distintas, mas também a filosofia contemporânea¹⁰ que se nutre em parte desses mesmos gêneros, assim como *blockbusters* variados, “docuficções” e demais criações artísticas e experimentos de pensamento que projetam um futuro em meio à crise climática e à automação técnica. É, em suma, uma análise das narrativas que abordam o tema do “fim do mundo” sob as mais diversas perspectivas, concebendo, dessa forma, os mais diversos fins: desde uma espécie de paulatino ressecamento e esterilização do mundo como em *O cavalo de Turim* (2011), de Béla Tarr e Ágnes Hranitzky, passando pela vida miserável em um contexto pós-apocalíptico como na novela *A estrada* (2010), de Cormac McCarthy, até a especulação do “fim do mundo” de fato, como acontece em *4:44 Last day on Earth* (2011), de Abel Ferrara (o súbito desaparecimento da camada de ozônio e o conseqüente fim do mundo como um evento encarado por alguns até com certa resignação), e em *Melancholia* (2011), de

¹⁰ Sobretudo no que concerne aos “movimentos” chamados “Realismo Especulativo” e “Aceleracionismo” – C.f *The Speculative Turn* (2011) e *Accelerate – the accelerationist reader* (2014), respectivamente.

Lars von Trier (o planeta Terra sendo extinguido pelo choque contra o planeta Melancolia)¹¹.

Às narrativas sobre o “fim do mundo” conceitualizadas pelo dito “mundo ocidental”, da produção cinematográfica à filosófica, Danowski e Viveiros de Castro contrapõem a metafísica daqueles povos cujo mundo “já acabou”, isto é, o pensamento ameríndio. Lendo as especulações ocidentais acerca do declínio civilizacional (e existencial) de seu mundo com o auxílio daqueles que insistem em continuar vivendo mesmo “após o fim”, Danowski e Viveiros de Castro tentam não apenas compreender melhor o problema (físico e metafísico) que se abate sobre todos nós, como se esforçam também para buscar exemplos (e, portanto, traçar estratégias) de sobrevivência.

Nesse sentido, *A morte e o meteoro* (2019), sexto livro do escritor cuiabano Joca Reiners Terron, se insere não apenas entre as “mitofísicas” contemporâneas que tentam pensar a emergência climática, o ápice do desenvolvimento técnico e a miséria existencial que permeiam uma época que voltou a se acostumar a pensar o fim do mundo, como também o faz apoiado numa perspectiva (especulativamente) ameríndia. Ou, antes, no preciso limite – o confronto – entre a perspectiva globalizada e homogeneizante (o ápice do desenvolvimento técnico suicida) e a perspectiva local (um modo de vida que é aniquilado simultaneamente à devastação da floresta amazônica).

140

Uma novela sobre o fim do mundo

A Amazônia está destruída, uma tribo indígena brasileira pede asilo ao México, o Chile já não existe mais por conta do aquecimento global, o Brasil esteve em guerra com a Venezuela por oito anos e a China lança a primeira expedição a Marte. Esse é o contexto geopolítico da narrativa que Joca Reiners Terron nos apresenta em *A morte e o meteoro*, que se passa por volta do ano 2030.

¹¹ Estas são algumas das ficções sobre o tema do “fim do mundo” que Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro compilam e analisam em *Há mundo por vir?* (Cf. DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

O narrador do livro, cujo nome desconhecemos, é um funcionário do governo mexicano para assuntos relacionados à proteção de povos indígenas. Ele fica encarregado de acertar os detalhes e receber a tribo kaajapukugi, que pede asilo político ao governo mexicano sob a intermediação de Boaventura, um indigenista brasileiro. Depois de uma fracassada viagem ao Canadá, onde esteve para ver possíveis condições de asilo político para a tribo, e desencorajado pelo frio terrível do país, Boaventura percebeu que o melhor destino possível para a tribo seria o México. Essa ideia lhe surgiu em um sonho que teve com Maria Sabina¹², a xamã oaxaquenha que ele havia conhecido na juventude, e que no sonho lhe apontava a serra de Huautla, território dos índios mazatecos em Oaxaca, como destino dos kaajapukugi. Já em Oaxaca, é o narrador do livro quem recebe Boaventura e o leva até Juan El Negro, líder e xamã mazateco, o homem que irá auxiliar na recepção aos indígenas exilados.

141

Boaventura é um homem idoso de mais de oitenta anos, que fala um espanhol com sotaque difícil e tem o rosto em frangalhos por conta de uma flechada que recebeu em seu primeiro encontro com os kaajapukugi. É o último de uma linhagem de antropólogos que já não existia mais, e é conhecido por ter dado seguimento “[...] ao princípio de não contato com povos isolados que a Funai só adotaria como regra muitos anos mais tarde [...]” (TERRON, 2019, p. 20). El Negro quer saber mais sobre os seus futuros hóspedes e pergunta acerca de sua espiritualidade e de seus hábitos. Boaventura então explica que são cinquenta indígenas, sem nenhuma criança ou mulher. Cinquenta homens à espera da extinção de sua tribo. Cinquenta homens que, graças à devastação da Amazônia, estavam perdendo também o contato com a sua espiritualidade – uma vez que a sua relação com o mundo espiritual dependia do consumo das entranhas alucinógenas de um besouro que também estava ameaçado de extinção. Sem futuro e sem contato com o seu cosmos, os cinquenta indígenas deslizavam lentamente em direção ao seu próprio desaparecimento.

¹² Maria Sabina (1894-1985) foi uma importante xamã mazateca. É famosa pelo conhecimento sobre os cogumelos *Psilocybe mexicana* e também pelo seu uso curativo. No importante volume *Plantas de los dioses: Orígenes del uso de los alucinógenos* (2000), do etnobotânico Richard Schultes e do cientista Albert Hofmann (conhecido por ter sido o primeiro a sintetizar o LSD), há uma descrição de suas práticas (Cf. SCHULTES; HOFMANN, 2000, p.160-161).

Depois desse encontro em Oaxaca, e ainda antes de concluir a transferência dos kaajapukugi ao México, Boaventura morre misteriosamente no banco de trás de um táxi no Brasil. É por conta da morte de Boaventura que o destino dos kaajapukugi cai sobre os ombros do narrador. As imagens da viagem dos cinquenta indígenas concorrem nas redes sociais com as imagens da preparação da viagem espacial chinesa a Marte. Os kaajapukugi chegam ao México com seus trajes rituais, trajes que cobrem o corpo inteiro e que os deixam com a aparência semelhante à de um enorme besouro.

Quando já estão na reserva indígena mexicana, os kaajapukugi convidam o narrador e El Negro para participarem de seu ritual de intoxicação, usando a sua última reserva de “tinsáanhán”. É nesse momento que há a primeira torção da narrativa, o momento em que o narrador entra no transe induzido pelo alucinógeno e vê os pais falecidos. Quando volta do transe, o narrador descobre que os cinquenta kaajapukugi haviam cometido suicídio durante o ritual. Estavam todos mortos.

142

Ficamos sabendo de detalhes da relação de Boaventura com os indígenas através de um link enviado pelo próprio sertanista ao narrador antes de morrer. Nesse link há um vídeo gravado por Boaventura em que ele explica pontas soltas da história para o narrador sem nome. Dessa forma sabemos como Boaventura ouviu falar, procurou, conheceu e conviveu com os kaajapukugi, e também como teve uma influência decisiva para o posterior aniquilamento da tribo.

A estratégia narrativa de Joca Reiners Terron é engenhosa. No lugar das clássicas cartas trocadas pelos personagens como modo de desenvolver a trama está o link de transferência que dá acesso a um vídeo. Esse artifício permite que a trama se desenrole em várias camadas temporais superpostas: o narrador sem nome que assiste ao vídeo, trancado no casarão que recém herdou dos pais, e interrompido vez ou outra pela polícia mexicana que cobra informações sobre o trágico ocorrido; Boaventura, já velho e depauperado, que grava o vídeo contando as suas memórias, confessando seus crimes e dando explicações ao narrador, sempre apreensivo com algo que parece estar fora do quadro ou que pode irromper a qualquer instante; e

as memórias de Boaventura no Alto Purus na década de 1980, sua relação com os kaajapukugi e sua saga autodestrutiva.

Ao superpor com habilidade os tempos narrativos e as histórias desenvolvidas, Terron produz uma espécie de caleidoscópio que, movimentando-se continuamente, produz as mais diversas combinações. As aproximações entre a história pessoal do narrador e de seu interlocutor, aquele que de fato conta a história mais importante; a confluência entre o asilo político kaajapukugi e a missão chinesa para Marte, e mesmo a semelhança física e, quiçá, em alguns níveis, cosmogônica entre os indígenas e os chineses; e também a asfixia material e espiritual de um mundo que vai deixando de existir enquanto o outro mundo que lhe sugou toda a energia e vitalidade parece ter alcançado o auge do desenvolvimento técnico.

Na narrativa, portanto, a tecnologia é fundamental não apenas como adereço ou composição de cenário, mas antes em função mesmo do desenvolvimento da trama. É claro que não são incomuns os artifícios que produzem a capacidade de desenvolver vários tempos narrativos e histórias simultaneamente, mas o uso da tecnologia na trama de Joca Reiners Terron parece deixar ainda mais exposto o folheado temporal da história.

143

A trama passa a se desenvolver em paralelo e os mistérios aumentam. O narrador sem nome é constantemente procurado pela polícia. Ao se fazer a perícia, o legista constatou que um dos kaajapukugi havia tido o corpo escurecido por uma tintura, e se tratava na verdade de um mestiço. Era um homem branco de olhos puxados, com a idade estimada em mais de cinquenta anos. Enquanto é pressionado pela polícia para ajudar a desvendar os dois mistérios, o suicídio coletivo e a identidade do indígena diferente, o narrador descobre que Boaventura não era bem quem todos pensavam. No vídeo, Boaventura diz que estava sendo ameaçado e que precisava explicar com urgência uma série de coisas para o narrador. Passa então a relatar o seu contato inicial com os kaajapukugi, e como posteriormente eles lhe permitiram ficar próximo da tribo.

Boaventura resolveu ir para o norte ao encontro de dois amigos depois da morte de seus pais. Sua mãe havia acabado de se suicidar, e seu pai havia sumido seis anos antes na guerrilha do Araguaia. Foi através desse

casal de amigos, George (um antropólogo norte-americano) e Sylvia Maria Fuller (uma fotógrafa britânica), que ele ficou sabendo da existência de uma tribo isolada. Tomado pelo luto, Boaventura resolve ir até a cidade de Lábrea, a mais de oitocentos quilômetros de Manaus, de onde partiria em busca dos kaajapukugi com o auxílio de um indígena tukano. Lábrea é uma cidade suja, tomada pela cobiça e pela violência de homens miseráveis. Um entreposto de garimpeiros, missionários, traficantes de pessoas e de animais. Mas, como bem nos lembra Viveiros de Castro no prólogo de *A queda do céu*:

[o] sistema do garimpo é semelhante ao do narcotráfico, e, em última análise, à tática geopolítica do colonialismo em geral: o serviço sujo é feito por homens miseráveis, violentos e desesperados, mas quem financia e controla o dispositivo, ficando naturalmente com o lucro, está a salvo e confortável bem longe do front, protegido por imunidades as mais diversas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 23).

Lábrea é apenas o resultado de uma série de outras opressões anteriores.

144

A primeira expedição de Boaventura em busca dos kaajapukugi não terminou bem. Depois de dias de viagem, de pé sobre o barco, recebeu uma flechada que lhe desfigurou o rosto. A flecha o atravessou de uma bochecha à outra, rasgando a língua pelo caminho (o que prejudicaria sua dicção pelo resto da vida). Recuperado desse ferimento, ele tornou a se aproximar dos kaajapukugi com o auxílio de seu guia, só que dessa vez levando presentes para a tribo – ferramentas como enxadas, martelos e foices. Numa noite, acordou com um barulho. Era a cabeça de seu guia tukano sendo esmagada violentamente por um kaajapukugi. Boaventura então foi capturado pela tribo, mas não sofreu violência.

Tirando a única mulher da tribo, os kaajapukugi pareciam não dar a menor importância para a sua presença. O sertanista viveu por ali isolado durante meses. Apartado da tribo, mas próximo. Caçando sua própria comida, sentindo sua identidade se desfazendo, deixando para trás quem imaginou por tanto tempo ser. Ele observava os kaajapukugi à distância. Seus hábitos de convivência, os peixes monstruosos que pescavam, e seu ritual alucinógeno com as entranhas de um besouro. Depois disso, escondido, Boaventura resolveu ele mesmo aspirar as entranhas de um besouro na ilha onde os kaajapukugi faziam o seu ritual. Ao conseguir se

intoxicar, Boaventura entra em um transe violento e vê toda a linhagem maldita que o havia precedido. Voltando do transe, percebe que havia decepado o próprio dedão do pé, a parte de seu corpo que parecia ainda fazer parte da linhagem. É a partir desse acontecimento que a indígena kaajapukugi se aproxima ainda mais dele, cuidando de seu ferimento e lhe oferecendo comida. É numa dessas aproximações, numa das cenas mais violentas da novela, que Boaventura imobiliza a indígena e a faz desmaiar, levando-a raptada de volta para o seu barco e fugindo com ela.

É com dificuldade que o Boaventura já idoso conta em seu vídeo o que se seguiu a partir daquele ato covarde. Ainda no barco, ele descobriu que a sua agressão havia feito com que ela abortasse. Ele a leva então para Lábrea, onde aluga um quarto isolado em uma pousada e a amarra ao pé da cama. Se esforça para conseguir extrair dela o máximo de informações possíveis a respeito da cosmogonia kaajapukugi, sua organização cosmológica e social. A kaajapukugi raptada demora para responder aos seus questionamentos, mas finalmente cede (ou inventa respostas?) às perguntas de Boaventura.

145

Mantendo a indígena kaajapukugi em cativo, a última mulher de sua tribo, Boaventura a estupra repetidas vezes até ela engravidar. O sertanista então passa os seus dias bebendo, cheirando cocaína e jogando com os garimpeiros de Lábrea. Depois dela dar à luz, Boaventura ainda salda as suas dívidas prostituindo a kaajapukugi na cidade. Pouco tempo depois ela acaba cometendo suicídio – mas não sem antes amaldiçoá-lo.

Um outro mundo

A morte e o meteoro apresenta a descrição muito consistente de uma etnia fictícia. Os kaajapukugi são descritos como “[...] índios punks avessos a qualquer liderança, tão anarquistas a ponto de saberem que nenhuma raça é especial, e que nenhum homem é rei de porra nenhuma.” (TERRON, 2019, p. 33). Usavam o cabelo raspado nas laterais, como índios moicanos da América do Norte. A origem da tribo se deu com a aliança entre dois povos, os kaajapukugi, que “[...] viam a si próprios como um único e imenso felino selvagem” (TERRON, 2019, p. 22), e uma outra tribo, que “[...] se

identificava com o grande lagarto teju” (TERRON, 2019, p. 22). As duas tribos, massacradas por doenças e guerras, se uniram, de modo que “[o]s membros felinos aderiram às reptilidades do lagarto, por assim dizer, e o grande gato se curou” (TERRON, 2019, p. 23).

Chama atenção também os traços linguísticos da tribo, com uma língua “aglutinativa” e “nasolabial” que lembrava o japonês (Cf. TERRON, 2019, p. 32). Essa proximidade física e mesmo metafísica entre ameríndios e orientais é ressaltada em alguns momentos do livro. Enquanto o mundo dos kaajapukugi é engolido, a expedição chinesa rumo para alcançar outros mundos lá fora.

Na cosmogonia kaajapukugi existem Três Céus. No começo de tudo, uma explosão entre o Primeiro e o Segundo Céu (em que agora viviam os kaajapukugi) permitiu que o “Piloto Perdido” viesse do Terceiro Céu dentro de um enorme besouro, “Tinsáanhán” (Cf. TERRON, 2019, p. 80). Desse grande besouro saiu uma nuvem de cinquenta besouros, que defecaram sobre “a Ilha do Sono Sagrado”. Ao se alimentar das fezes desses besouros, “[...] o Piloto Perdido também defecou, e de sua barriga saíram os ancestrais dos kaajapukugi [...]” (TERRON, 2019, p. 80). Sabemos desses detalhes através da kaajapukugi raptada por Boaventura, que depois de muita violência do sertanista finalmente fala da cosmogonia de seu povo, de modo que podem não ser informações totalmente confiáveis. Esse mito de origem, entretanto, explicaria porque os kaajapukugi aspiram as entranhas alucinógenas dos besouros e também porque muitos indígenas cometiam suicídio durante o ritual:

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

É de se notar a semelhança com que o narrador sem nome e Boaventura travaram contato com a tribo. Ambos se aproximaram da tribo durante o luto da morte dos pais. Ambos se voltaram contra a sua origem familiar e procuraram apagar as marcas de sua história.

Se o narrador chega ao ponto de incendiar não tão acidentalmente o casarão paterno e todas os pertences e lembranças que herdou dos pais, Boaventura chega ao extremo da mutilação quando, durante o transe induzido pelo alucinógeno indígena, decepa o próprio dedão do pé, o dedão que ele entendeu ser o corpo do pai infiltrado no seu. De certa forma, o que une o narrador sem nome, o indigenista Boaventura e mesmo os kaajapukugi é o apagamento.

Se, por um lado, depois da morte de seus pais, Boaventura se embrenha numa aventura perigosa e até mesmo suicida, se esforçando para travar contato com uma tribo isolada e que não permite aproximações, se nesse esforço ele perde os traços do rosto, o nome e a identidade, apagando quase todos os vestígios daquele que algum dia ele havia sido, por outro lado a cosmogonia kaajapukugi já parecia conceber o apagamento como parte intrínseca da organização de seu mundo. Dizemos “parecia conceber” porque não é possível ter acesso à cosmogonia kaajapukugi antes do catastrófico e desastrado contato de Boaventura com a índia raptada, muito menos antes do voraz processo colonial e capitalista de destruição da Amazônia. Destruído o meio-ambiente dos kaajapukugi, destruído o seu mundo e posto em risco o seu acesso ao cosmos, como saber se os índios já concebiam o aniquilamento em sua cosmologia e o praticavam em seus ritos ou se, após serem forçados a conhecer a aniquilação na carne e já resignados, o acrescentaram em sua cosmovisão e em suas práticas rituais? Não é possível saber. Essa é uma dúvida que compartilhamos com Boaventura (Cf. TERRON, 2019, p. 59).

O fato é que o transe induzido pela droga alucinógena dos kaajapukugi produziu nos homens brancos, em Boaventura e no narrador, a díade lembrança-esquecimento. A súbita compreensão de uma longa e indeterminada linhagem familiar (os pais falando em seus ouvidos, os avós falando nos ouvidos dos pais, e assim por diante) e a necessidade de cortar o contato, impedir a repetição, apagar a origem. Acontece que, para os kaajapukugi, é justamente esse gesto de apagamento o que parece causar a repetição dos acontecimentos:

[...] e a Origem sempre irá se repetir, ela dizia, pois o número de coisas que fazem o mundo tem um limite, e para esse número ser alcançado, Xijiè, o Mundo, tem de se repetir. E de

novos o Piloto irá se perder, e de novo o Grande Besouro defecará a nuvem negra de cinquenta besouros, Hei-yún, e de novo o Piloto Perdido nos defecará, nos trazendo até aqui, e você subirá o curso do rio até kaajapukugi uma vez, e outra vez e mais outra, ela dizia, e *para sempre permanecerá preso ao curso desse rio de destruição e renascimento*, Hen-zaogao, Grande Mal, ela disse, ao mesmo tempo me maldizendo e me nomeando pela primeira vez, disse Boaventura (TERRON, 2019, p. 81, grifo nosso).

Chama atenção também o paralelo entre o empreendimento colonizador que dizima a Amazônia, a expressão mais bem acabada do capitalismo, e a tentativa chinesa de fazer uma colonização intergaláctica ao mandar uma expedição a Marte. Destruir esse mundo e procurar outro mundo. O paralelo entre as duas colonizações é gritante.

É preciso salientar que a destruição da Amazônia (que corre com força também para além da ficção, como o sabemos, é claro) é a expressão não de um atraso brasileiro em relação ao capitalismo, mas justo de sua vanguarda. Como já dizia Paulo Arantes, ao Brasil nunca faltou uma dose de capitalismo, justo o contrário: o país nasceu de um excesso de capitalismo, a transformação de tudo em mercadoria (Cf. ARANTES, 2014, p. 321). Não é de se espantar a tirada de Viveiros de Castro, que ao comentar a famosa frase do senso comum, a mesma que dá título a um conhecido livro de Stefan Zweig, *Brasil, País do Futuro*, disse que “o futuro é que virou Brasil.” (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 170). E no que há de pior: na superexploração do trabalho, na desigualdade social extrema, e no extermínio cotidiano dos corpos desumanizados pelas mais variadas maneiras. Antes que marca do atraso, o Brasil seria na verdade o futuro do capitalismo mundial – e a devastação da Amazônia é apenas mais um de seus exemplos nefastos.

148

Conclusão: contar mais uma história, impedir a profecia

A atmosfera geral de *A morte e o meteoro* é masculina e solitária. O narrador sem nome perdeu os pais e é um solteirão numa enorme casa vazia. Juan El Negro, o xamã mazateco, é recém-enviuado e sozinho. Boaventura, outro órfão, vive por muitos anos em total isolamento na floresta. Seu contato mais expressivo com uma mulher veio justamente

através da violência do rapto e do estupro da índia kaajapukugi. O narrador, Boaventura, El Negro e os cinquenta kaajapukugi são uma espécie de “últimos homens”. Aqueles que foram deixados para trás, sem mundo, como no caso do mazateco e dos kaajapukugi, e aqueles que, sendo herdeiros de uma linhagem genocida, rumam para o seu próprio desaparecimento.

São poucas as mulheres da história, e é ainda menor a participação daquelas que não são vítimas de violência. Um exemplo é a fotógrafa britânica Sylvia Maria Fuller, que tenta salvar a vida da índia kaajapukugi, mas não obtém sucesso. É também por conta dela que a tribo consegue o asilo político. Outra personagem feminina do livro é a chinesa que lidera a missão para Marte, a chinesa que é tão parecida com a kaajapukugi raptada por Boaventura décadas atrás. Não à toa que, ainda no começo do livro, quando vê a imagem da chinesa numa vitrine em Ottawa ele se enche de esperança. Esse mundo masculinista, violento, viciado e solitário, caminha para o seu próprio aniquilamento, e, como diz para Boaventura a própria kaajapukugi raptada, “para nós, vocês estão mais vivos depois que morrem do que quando estão vivendo” (TERRON, 2019, p. 85). Frase que ecoa ao longe a paráfrase que Eduardo Viveiros de Castro faz de outro indígena, dessa vez um da “vida real”, o xamã yanomami Davi Kopenawa: os homens brancos “[...] são espectros canibais que esqueceram suas origens e sua cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 2016a, p. 13). Mortos em vida, espectros sem memória, desconectados da terra, eis o “estatuto ontológico” da maioria “napë”.

O problema é que esses homens-zumbis, cascos vazios em direção ao próprio fim, antes de desaparecerem, acabam destruindo tudo o que está à sua volta e no seu caminho. Essa ausência de mulheres, longe de ser um erro de Joca Reiners Terron, funciona antes como mais um componente da asfixia de um mundo fadado a deixar de existir.

Como, então, catalogar um livro como *A morte e o meteoro*? O gesto catalogador ainda é necessário? Só a divisão mercadológica em gêneros literários e a designação desse tipo de ficção como “ficção especulativa”¹³ (e

¹³ Ou, no caso, “ficção climática”, que é como vêm sendo catalogados os livros de ficção que lidam com as possíveis consequências do aquecimento global. (Um exemplo pode ser conferido na entrevista com o autor estadunidense Kim Stanley Robinson: “Mestre da

alguma ficção não seria especulativa?), já nos aponta um problema e dá conta também da “realidade-padrão” a que estamos todos submetidos no assim chamado Ocidente moderno, uma compreensão da “realidade” que é incapaz de suportar a diferença e o desconhecido, e que o antropólogo Philippe Descola descreveu como “naturalista”¹⁴. O problema apontado é o da superioridade literária comumente atribuída à literatura dita “séria”, isto é, “realista”, e que muitas vezes não passa da narração de agruras comezinhas de classe média, suas crises existenciais e seus problemas de relacionamento – a esse respeito e no que concernia à literatura brasileira contemporânea em 2010 (Cf. LÍSIAS, 2010, p.324). Para além disso, como definir hoje o que é uma literatura “realista”? É conhecida a explicação de Roland Barthes acerca do “efeito de realidade” que conferiria verossimilhança à narrativa (Cf. BARTHES, 2004), algo que Barthes enxerga nos “objetos sem utilidade” do conto *Um coração simples*, de Gustave Flaubert. Também é famoso o aprofundamento e a torção a que Jacques Rancière submete essa leitura. Lá onde Barthes enxergou um efeito para atribuir mais verossimilhança à narração, Rancière apontou a irrupção da democracia na literatura (Cf. RANCIÈRE, 2010). Essa irrupção no regime estético, a de um igualitarismo radical entre os personagens, espelharia a mudança do regime político. Como falar da importância (ou “seriedade”) da “literatura realista” quando os ideais iluministas de democracia parecem ter sido postos em xeque em todo o dito “mundo ocidental”? Como falar de “literatura realista” quando os “cientistas da terra”, os climatologistas, geólogos, físicos e bioquímicos que se debruçam sobre as urgências climáticas nos apresentam um futuro próximo pós-

ficção climática, Kim Stanley Robinson imagina mundo pós-aquecimento global”, Disponível em: <https://alias.estadao.com.br/noticias/geral,mestre-da-ficcao-climatica-kim-stanley-robinson-imagina-mundo-pos-aquecimento-global,70003179440>. Acesso em: 10 fev. 2020.

¹⁴ Essa compreensão “naturalista” da “realidade” é também chamada por Descola de “cosmologia naturalista” e “ontologia naturalista”. A concepção “naturalista”, portanto, é a de que “[...] os homens são os únicos a possuir o privilégio da interioridade, embora ligando-se ao ‘continuum’ dos não humanos por suas características materiais” (DESCOLA, 2016, p. 128). Tal concepção privilegia hierarquicamente os seres humanos em relação a todos os outros personagens cósmicos, e dá maior proeminência à vida espiritual (e sua variante de praxe, a “mente”) sobre o corpo (Cf. DESCOLA, 2016, p. 131). É uma visão, em suma, antropocêntrica e preconceituosa (uma vez que trata como “misticismo” ou “crença ingênua” a ontologia de outros povos, dentre eles o pensamento ameríndio de que Davi Kopenawa dá testemunho).

apocalíptico como a realidade com a qual teremos que conviver? Como, em suma, falar de “realismo” quando o futuro chegou e a realidade se apresenta cada vez mais (negativamente) fantástica?

A escritora estadunidense Ursula K. Le Guin, em seu artigo *The Critics, the Monsters and the Fantasists* (2009), descreve a dita “ficção realista” como “antropocêntrica”, uma vez que teria um foco excessivo no “comportamento e na psicologia humana” (LE GUIN, 2009, p. 38, tradução nossa), não incluindo nem dando importância a outras formas de vida e de consciência. O gênero realista não deixaria a porta aberta para o não-humano como algo essencial à história, e isso não incluiria apenas monstros e fantasmas, mas mesmo animais, insetos, vegetais, eventos naturais. Não é de surpreender que Le Guin reivindique um livro como *Moby Dick*, de Herman Melville, como fantasia, tendo em vista a importância essencial do não-humano perseguido por Ahab.

Mas tem outro aspecto que a dita ficção “realista” não é capaz de conceber, um aspecto fundamental que colocaria em xeque a sua própria definição: a possibilidade de diferentes ontologias, modos de vida e de relação com o que chamamos de “real”. E é precisamente esta porta que Joca Reiners Terron deixa aberta em sua novela. As ontologias mazateca e kaajapukugi são levadas a sério¹⁵ e parecem ter melhores chaves para lidar com o problema (o apocalipse climático) do que a ontologia “naturalista”. Conceber não apenas outras “imagens da realidade”, mas mesmo “realidades outras”, é o passo decisivo capaz de ventilar o mundo sufocante dos “naturalistas”.

Os kaajapukugi de Terron são o exemplo (fictício) daquilo que Alexandre Nodari (2013) chamou de “extra-humanos”. Se os “humanos” (essa categoria que se alimenta justamente da desumanização de todos os

¹⁵ “Levar a sério” as ontologias mazateca e kaajapukugi significa não encará-las como simples “crenças”, e muito menos exotizá-las (como é de praxe), mas antes pôr em dúvida a própria “ontologia-padrão”, isto é, a “naturalista”. Ou, como diz Viveiros de Castro, “o que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério? Quando o propósito do antropólogo deixa de ser o de explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar esse pensamento, e passa a ser o de utilizar, tirar suas consequências, verificar os efeitos que ele pode produzir no nosso? O que é pensar o pensamento nativo? Pensar, digo, sem pensar se aquilo que pensamos (o outro pensamento) é ‘aparentemente irracional’, ou pior ainda, naturalmente racional, mas pensá-lo como algo que não se pensa nos termos dessa alternativa, algo inteiramente alheio a esse jogo? Levar a sério é, para começar, não neutralizar.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129).

corpos que não cabem no escaninho da “norma”) sempre foram destinados à transcendência, e esse pensamento vai das religiões monoteístas à maestria técnica de domínio sobre a natureza, os desumanizados pelo empreendimento colonial, a modernização e o capitalismo, sempre tiveram uma relação imanente com a terra. Se os primeiros, os autoproclamados “humanos”, sempre foram votados para a vida “extraterrestre” – no sentido religioso e técnico –, os últimos têm como traço constitutivo justamente uma outra relação com a natureza (Cf. NODARI, 2013). Longe de serem “donos da terra”, os “extra-humanos” têm uma relação de pertencimento à terra. E, conforme, nos mostra Viveiros de Castro, “pertencer à terra, em lugar de ser proprietário dela, é o que define o indígena” (VIVEIROS DE CASTRO 2017, p. 14).

Não deixa de ser irônico que na novela de Terron seja uma outra tribo indígena, aquela representada pelo casal de chineses, a responsável pela expedição extraterrena rumo a Marte.

A morte e o meteoro, portanto, leva às últimas consequências a advertência-profecia feita por Davi Kopenawa em *A queda do céu*. Não só porque se passa no futuro próximo, extrapolando as causas que podem nos levar a um final funesto, mas porque o faz dando conta, simultaneamente, da extinção física e metafísica de um povo que não tem nada a ver com a predação do planeta, junto com a do povo – a grande maioria “napë”, a sociedade dita “civilizada” – cuja elite vampirizadora e racista é a grande responsável pela aceleração da máquina de destruição de mundos. Tanto na novela quanto na profecia, o fim chegará para todos. Mas assim como o objetivo de uma profecia é que ela não seja “realizada”, isto é, que não venha a se concretizar no real, e daí o seu caráter de advertência, talvez a novela de Joca Reiners Terron, ao fim e ao cabo, ao invés de uma resignação frente ao fim inevitável, surja antes como mais uma das (boas) ideias para adiar o fim, como pensou Ailton Krenak em título quase homônimo em seu *Ideais para adiar o fim do mundo* (2019). Mais uma história, portanto – uma história como as contadas por Sherazade. Mas não apenas “mais uma história”, é claro, como tentativa de adiar o inevitável, mas antes de, ao especular o futuro, fazer de sua possível concretização nefasta algo evitável. Criar, assim, um futuro outro. Desfazer a profecia.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Claudia Rodrigues. “O ‘tempo do fim’ de Günther Anders”, *AnaLógos*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 105-115, 2016.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

AMIN, Samir. *A implosão do capitalismo contemporâneo: outono do capitalismo, primavera dos povos?*. Tradução Wanda Brant. Rio de Janeiro: UFRJ, 2018.

ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão*. São Paulo: Boitempo, 2018.

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARANTES, Paulo; GRESPAN, Jorge; VIANA, Silvia. *O novo tempo do mundo*. 2014. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6Hq6VPYQ_-0&t=4471s. Acesso em 09 fev. 2020.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Tradução Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BERARDI, Franco “Bifo”. *After the future*. Edinburgh, Oakland, Baltimore: AK Press, 2011.

BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham (coord.). *The speculative turn*. Melbourne: Re.press, 2011.

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. Tradução Edições Antipáticas. São Paulo: n-1 edições, 2016.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?: Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2015.

DESCOLA, Philippe. “O avesso do visível: Ontologia e iconologia”, *Artes & Ensaios*, Rio de Janeiro, n.31, jun. 2016.

DEAN, Jodi. “Communicative capitalism: Circulation and the foreclosure of politics”, *Cultural Politics*, [s.l.], v. 1, n.1, p. 51-74, 2005.

_____. “Communicative capitalism and Class Struggle”, *Spheres*, #1 Politics after Networks, [s.l.], p.1-16, 2014.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

LE GUIN, Ursula. “The Critics, the Monsters and the Fantasists”. In: LE GUIN, Ursula. *Cheek by Jowl*. Seattle: Aqueduct Press, 2009. p. 25-41.

LÍSIAS, Ricardo. “Dez fragmentos sobre a literatura contemporânea no Brasil e na Argentina ou de como os patetas sempre adoram o discurso do poder”. In: TELES, Edson, SAFATLE, Vladimir (org.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 319-328.

MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (org.). *Accelerate*. Berlin: Urbanomic. 2014.

MBEMBE, Achille. “A era do humanismo está terminando”, *Revista IHU on-line*, São Leopoldo, jan. 2017a. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando>. Acesso em: 19 abr. 2020.

_____. *Crítica da Razão Negra*. Tradução Marta Lança. Portugal: Antígona, 2017b.

NODARI, Alexandre. “O extra-terrestre e o extra-humano”, *Revista Landa*, Florianópolis, v.1, n.2, 2013.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Testo Yonqui*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. “O efeito de realidade e a política da ficção”, *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 29, n.1, p. 75-90, março 2010.

ROBINSON, Kim Stanley. “Mestre da ficção climática, Kim Stanley Robinson imagina mundo pós-aquecimento global”, *Estadão*, São Paulo: 1 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://alias.estadao.com.br/noticias/geral,mestre-da-ficcao-climatica-kim-stanley-robinson-imagina-mundo-pos-aquecimento-global,70003179440>. Acesso em: 10 fev. 2020.

SCHULTES, Richard; HOFMANN, Albert. *Plantas de los dioses: Origenes del uso de los alucinógenos*. México: FCE, 2000.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: Da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

STENGERS, Isabelle. “A proposição cosmopolítica”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STREECK, Wolfgang. *How will capitalism end?*. Brooklyn, New York: Verso, 2016.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O recado da mata”. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a. p. 11-41.

_____. “Metaphysics as Mythophysics”. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Org.) *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2016b. p. 249-273.

_____. “Os involuntários da pátria – elogio do subdesenvolvimento”, *Chão de Feira Cadernos de Leitura*, n. 65, p. 1-9, 2017. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno-n-65-os-involuntarios-da-patria/>. Acesso em: 10 fev. 2020.

_____. “O nativo relativo”, *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 15 abr. 2020.

_____. “Temos que criar um outro conceito de criação”. [Entrevista concedida a] Pedro Cesarino e Sergio Cohn. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p.164-187.

155

RESUMO:

Tendo em vista o tempo das catástrofes – ambientais, econômicas e sociais – em que estamos todos inseridos, é preciso pensar como isso se reflete na ficção contemporânea, mas também em quais caminhos ela pode nos apontar. O objetivo desse artigo é analisar a novela *A morte e o meteoro*, de Joca Reiners Terron, como uma das “mitofísicas” contemporâneas que pensam o “fim”, e extrair dessa ficção a sua carga “cosmopolítica”.

Palavras-chave: Fim do Mundo; Mitofísica; Cosmopolítica; Literatura brasileira contemporânea.

ABSTRACT:

In view of the time of catastrophes - environmental, economic and social - in which we are all inserted, it is necessary to think about how this is reflected in contemporary fiction, but also in what paths this fiction can lead us. This article aims to analyze *A morte e o meteoro*, by Joca Reiners Terron, as one of the contemporary “mythophysics” that conceptualize the “end of the world” and mobilizes “cosmopolitical strategies”.

Keywords: End of the world; mythophysics; cosmopolitics; contemporary Brazilian literature.

Recebido em: 10/02/2020

Accito em: 11/04/2020