

*Nascentes***TERRITÓRIOS E DESTERRITORIALIZAÇÃO NO ROMANCE
A MORTE E O METEORO, DE JOCA REINERS TERRON***Lucas Cruz***Renata de Felippe***

RESUMO: Este trabalho tem como objeto de análise o romance *A Morte e o Meteoro* (2019), de Joca Reiners Terron, uma história apocalíptica desenvolvida no território latino-americano. O seu foco de análise está no processo de apagamento das propriedades sociais e culturais de uma sociedade ameríndia fictícia da Amazônia brasileira, os kaajapukugi, ocasionado por um histórico de violências territoriais concretas e simbólicas. A análise parte da compreensão teórica das práticas de desterritorialização na América Latina, das atitudes migratórias da sociedade indígena e das transversalidades culturais presentes no continente-nação. Ao final, contrapõe-se o imaginário mítico da tribo indígena com o dos personagens narradores, percebendo as diferenças entre eles quanto à preservação de uma genealogia identitária.

PALAVRAS CHAVE: Desterritorialização; Migração; Sociedade ameríndia; Território.

Como aponta Eric Nepomuceno no prefácio de *América Latina: a pátria grande* (2012), de Darcy Ribeiro, pensar uma identidade latino-americana é entendermos que “fazemos parte de uma determinada realidade, e que são muito mais os pontos que nos unem do que os que nos separam” (p. 14). E pensar essa identidade é pensar na América Latina como um território integral, cuja organização em espaços nacionais é insuficiente para a compreensão dos processos culturais que atravessam as fronteiras. De acordo com José Barros e Juan Brizuela (2015, p. 28), os espaços latino-americanos “devem ser considerados enquanto um espaço cultural comum maior, supranacional, que inclui dimensões físico-territoriais e ‘não territoriais’”. O território que se projeta simbolicamente, na cultura e na sociedade, significativo para aqueles que o habitam, transitam, abandonam, retornam, território híbrido e que na afirmação de Milton Santos (2005, p. 255), “[...] já que usado, o território é humano”.

* Mestrando em Estudos Literários pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).Bosista CAPES - Demanda Social.

** Doutora em Teoria Literária pela Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc). Professora Associada (nível 1) da Universidade Federal de Santa Maria. Realizou estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura da Universidade Federal da Bahia (Ufba).

Portanto, estudar o território e suas projeções simbólicas, ou “especular em territórioafeto” como afirma Josefina Ludmer (2013, p. 112), “é ver alguns conflitos centrais na América Latina. Ver os mapas e as linhas traçadas pelo capitalismo, pelo tráfico, pelas máfias e pelas políticas de morte”. Além disso, olhar para o território latino-americano é também olhar para os apagamentos, para as desterritorializações e perceber que estamos a discutir sobre algo que não mais se encontra, “só para falar de seu desaparecimento” (HAESBAERT, 2004, p. 26).

Dessa conceituação territorial latino-americana surgem duas questões importantes abordadas na literatura contemporânea, a primeira delas se refere ao deslocamento de indivíduos entre territórios com a transversalidade cultural presente nessa mobilidade, e a segunda está nos processos de desterritorialização, desarticulando pessoas e/ou grupos de seu território afetivo. Nessas duas questões há um sentimento comum entre esses indivíduos: o de estraneidade, a “consciência de um desajuste, perda da identidade em que antes nos reconhecíamos” (CANCLINI, 2016, p. 62), e é esse sentimento que aflige os personagens do livro *A morte e o Meteoro*, de Joca Reiners Terron. De certa maneira, o romance trabalha com as duas questões territoriais mencionadas, o da desterritorialização espacial e simbólica de um grupo remanescente de ameríndios da Amazônia brasileira e o cruzamento de culturas através do deslocamento social. Construído em um cenário distópico, de um futuro não tão distante, o romance retrata a violência expansionista do progresso econômico neoliberal e a consequente destruição de um território cultural, espacial e simbólico na América Latina.

Em um tempo em que a humanidade está realizando sua primeira viagem de colonização à Marte, na narrativa de *A morte e o Meteoro* (2019), conhecemos a história do apagamento de um território simbólico e da sociedade ligada a ele. O romance é apresentado por um narrador-personagem não nomeado que está encarregado de acompanhar a chegada dos 50 indígenas remanescentes da tribo kaajapukugi, que tiveram seu território de origem destruído na floresta amazônica brasileira e solicitam asilo, sendo então acolhidos pelo governo mexicano para ocuparem um espaço mazateco em Oaxaca. A migração do grupo indígena é auxiliada por outro personagem central do romance, o antropólogo brasileiro Boaventura, que dedicou boa parte da sua vida em estudar as tribos indígenas no território nacional e resguardar a sobrevivência das suas culturas sem o contato com o mundo exterior, sendo ele o responsável por organizar a comitiva migratória dos kaajapukugi e encontrar uma nova habitação para os seus remanescentes. Entretanto, o grupo indígena está fadado à extinção, pois nele já não há crianças nem mulheres que pudessem gerar descendentes e dar

continuidade à tribo, uma tragédia que descobrimos ser também da responsabilidade do antropólogo Boaventura.

Na segunda parte do romance, o antropólogo brasileiro deixa encaminhado para o narrador-personagem um vídeo relatando sua experiência no contato com a tribo kaajapukugi e o que aprendeu sobre a sua cultura, pois pressentia que não teria outra oportunidade de compartilhar sua história, uma vez que sua vida vinha sendo ameaçada pelos Índios Metropolitanos, “uma organização política mais parecida com uma quadrilha de delinquentes, [...] composta por guerreiros indígenas de etnias ameaçadas do mundo todo” (TERRON, 2019, p. 102). Em sua narrativa, o antropólogo explica a sucessão de violências sofridas pela tribo indígena que a obrigou a deslocar-se cada vez mais para o interior da floresta amazônica. Conta como durante séculos foi a presença de exploradores brancos, na maioria contrabandistas e garimpeiros, que deixaram um rastro de destruição ao invadirem o território indígena, além da constante disseminação de doenças trazidas por eles. Conta também como esses deslocamentos forçados fizeram com que os kaajapukugi transitassem por outros territórios indígenas, afetando sua cultura particular e suscitando novos confrontos quando esses eram grupos hostis, o que agravou as condições de sobrevivência de seu povo. Por fim, Boaventura narra sua parcela de culpa na violação da cultura kaajapukugi, tanto na destruição do único espaço ritualístico que concebia acesso ao plano metafísico da comunidade indígena, quanto na captura da última mulher da aldeia. No presente da história, após um longo processo de desterritorialização e migração forçada durante séculos, a tribo indígena se encontra em um universo destituído do seu espaço natural, da sua cultura original, da sua espiritualidade e enfim da perpetuidade social. Ao fim, para o total apagamento da tribo só falta o irremediável destino dos 50 remanescentes.

Na compreensão do processo de desterritorialização sofrido pelos kaajapukugi, a noção de território recuperada é de que ele é composto por “uma dimensão simbólica, ou cultural em sentido estrito, e uma dimensão material, de natureza predominantemente econômico-política” (HAESBAERT, 2004, p. 74). Por outro lado, é preciso lembrar a relação que a maioria dos povos indígenas têm com os seus territórios, uma relação de pertencimento espiritual, como aponta Josefina Ludmer:

A cultura indígena tem uma relação totalmente diferente com seu território. Os Mapuches dizem que o ser humano é o complemento da terra de tudo o que a rodeia; que é parte de um território. Reclamam seus territórios usurpados, primeiro pelos espanhóis e depois pelos militares argentinos. Reclamam direitos territoriais como direitos humanos e exigem uma política de reordenamento territorial. (2013, p. 113)

A violência da desterritorialização, portanto, é uma violência destrutiva para a cultura indígena. Na destruição do território que lhes é próprio, não há a possibilidade de reconstrução em um outro espaço, pois o lugar onde caracterizam seu pertencimento é único, imutável e intransponível. A migração dos kaajapukugi ao longo dos séculos revela a anulação existencial dessa sociedade, pois foram transformando-se, perdendo suas características simbólicas e afetivas, como relata Boaventura ao narrador-personagem e ao Xamã Mazateco Juan El Negro, o anfitrião dos kaajapukugi em Oaxaca.

O ecossistema onde viviam foi inteiramente destruído, disse Boaventura, e com ele suas plantas medicinais sagradas e até os venenos nos quais embebiavam flechas e o timbó que usavam pra pescar. Peixes morreram, rios secaram. Tudo desapareceu, até os besouros dos quais extraíam tinsáanhán. Nada restou além de areia e erosão. No rastro do desaparecimento do tinsáanhán, o mundo superior deles também foi tragado, e com ele seus deuses, suas festas e até os três Céus onde descansariam nos campos e caçariam alegremente besouros e fariam amor com suas mulheres. (TERRON, 2019, p. 23)

Ao utilizar o termo “ecossistema”, Boaventura define a interrelação que há entre esse ambiente e a população indígena, demonstrando que a ação da comunidade em seu território não é de simples exploração, mas de integração a um sistema natural que se sustenta. Esse sistema ganha dimensões maiores quando há nele mais do que somente componentes concretos e naturais, pois há também a presença de componentes simbólicos e abstratos, como a descrita na passagem ao referir a um tipo de transe espiritual acessado através da substância alucinógena do *tinsáanhán* e a elementos culturais como a caça, a dança e a guerra. Assim, na destruição desse território natural ocorre também o apagamento de uma dimensão territorial simbólica e necessária para a existência da sociedade kaajapukugi, pois o “território, como princípio geral, é como o tempo, uma noção abstratoconcreta” (LUDMER, 2013, p. 110). Mas antes do total aniquilamento do território da tribo indígena e do pedido de asilo sem precedentes entre os povos ameríndios, os kaajapukugi têm em sua história um longo percurso de deslocamentos forçados para outros territórios dentro da floresta amazônica, como explica o personagem Boaventura em seu relato. Nele, o personagem revela que os principais causadores do êxodo forçado da tribo foram os grupos de homens movidos pelo interesse de explorar o território economicamente, interesse que desde o período colonial até os dias atuais se manifesta tanto sob a “forma de uma crescente pressão populacional sobre uma disponibilidade de áreas cultiváveis física de terra aproveitável como pela monopolização de grande parte da mesma pelos grandes proprietários” (SINGER, 1998, p. 37).

Essa atitude migratória de sobrevivência caracteriza a história dos kaajapukugi, principado quando os primeiros colonizadores brancos adentraram no território amazônico e

traziam consigo doenças epidemiológicas como o sarampo e a gripe, obrigando os indígenas “a seguir penetrando, a cada ano, a cada mês, dia e hora, mais e mais léguas de selva, em fuga permanente” (TERRON, 2019, p. 19). Na narrativa de Boaventura, ele relata que ao final do século XIX, quando muitos povos indígenas já haviam desaparecido devido à grande contaminação por epidemias e em confrontos com outras tribos indígenas que encontraram em sua rota de fuga. Assim, os últimos membros dos kugi acabaram se misturando com uma outra tribo e após meses de migração instalaram-se ao sul do rio Purus, longe do contato com o homem branco. Da relação com essa tribo foi que surgiu os kaajupukugi com as características preservadas até os últimos remanescentes.

Interessante, sobretudo, é a mitologia por trás da construção desse território, no qual os movimentos de desterritorialização e migração incutiram na cultura e identidade dessa sociedade, pois ao permanecerem juntos na fuga, as duas tribos criaram um novo território simbólico. Boaventura relata que no princípio a tribo dos kugi se identificava como um imenso gato, mas que diante da perda de membros da comunidade tanto pelas guerras quanto pelas doenças, eles “tornaram-se um felino de pernas e garras amputadas, sem orelhas e com feridas tão graves que não seriam curadas por nenhuma poção ou unguento” (TERRON, 2019, p. 22). Por outro lado, a tribo com quem se relacionavam se identificava como um grande lagarto teju de cauda decepada. Ao deslocarem-se juntos durante anos, os dois animais passaram a absorver um ao outro, estabelecendo um novo território simbólico comum a eles, esse território seria a “organização do espaço por onde deslizam corpos, uma interseção de corpos em movimento” (LUDMER, 2013, p. 110), ou seja, o movimento do corpo do felino e do corpo do lagarto. Com a necessidade de coabitação e harmonia, o território simbólico das duas tribos foi edificado a partir da união e aprendizagem desses dois animais:

De início a união dos dois povos não funcionou, e os membros de ambos, do grande gato e do lagarto da cauda decepada, passaram a se estranhar como estranharia a pequenez de uma casinha de anões a filha de um gigante que fosse obrigada a habitá-la. A cauda do lagarto aos poucos se renovou, tão logo os grupos recém-unidos se depararam com a nascente do Purus, terra ideal (sic.) pra construir suas malocas coletivas cujo pilar principal chegava a atingir vinte metros de altura, a dimensão de verdadeiros edifícios.

Entreveros entre os dois povos passaram a ser comuns, quase sempre causados pelas diferenças de hábitos e crenças, mas o felino não demorou a notar o poder regenerativo da cauda do lagarto, que se renovou e cresceu. Os membros felinos aderiram às reptilidades do lagarto, por assim dizer, e o grande gato se curou. Desentendimentos cessaram ou se tornaram um modo silencioso de evitar assuntos inacessíveis à compreensão de um gato, disse Boaventura, ou vice-versa, problemas felinos que sob nenhuma hipótese receberiam atenção do lagarto. (TERRON, 2019, p. 22)

A decisão entre esses dois povos de não brigarem entre si e unirem-se pacificamente trouxe um problema para essa sociedade que se formava, pois como falavam línguas

diferentes, as duas tribos decidiram por não dialogarem. Essa resolução implicava que toda a simbologia e todas as convenções que as duas línguas conservavam se perdiam junto a ela, fazendo que uma sensação de estraneidade tomasse conta da comunidade. Como os problemas das tribos não podiam ser resolvidos através do diálogo, “se calavam, e ao se calarem eram tomados por uma grave melancolia que os obrigava ao afastamento dos demais, a se isolarem na selva” (TERRON, 2019, p. 23). Ludmer (2013, p. 148) destaca que uma das consequências da migração é a desterritorialização da língua, e o migrante ao perder o “solo da língua, cai para o subsolo e o subsolo não tem limites”. Essa desterritorialização, portanto, é um processo que torna o sujeito desprovido daquilo que lhe é próprio, íntimo e afetivo, lançando-o para um esvaziamento da identidade social e histórica, o subsolo sem limites. Além disso, o anulamento do diálogo entre as duas comunidades acarretou também na exclusão de um sistema que os organizaria através da interlocução; “assim, a estrutura social que os abrigava eliminou níveis hierárquicos e a existência de caciques. Também não tinham pajé pra mediar seus conflitos pessoais. Os atuais Kaajapukugi são um povo anárquico, não aceitam nenhum tipo de liderança” (TERRON, 2019, p. 23).

Com a comunicação comprometida e uma desordem social instaurada na comunidade indígena, essa sociedade acabou fragilizando-se e o eixo cultural que a permitia resistir às violências territoriais enfraquece, rumando a um progressivo desaparecimento. A desordem descrita nos kaajapukugi e a vacuidade presente no dia a dia de seus membros é revelada nas observações do personagem Boaventura ao ter seu primeiro contato com a tribo indígena:

Indispostos à fala ou à conversação a maior parte do tempo, eles viviam melancolicamente seus dias vazios sem mulheres ou crianças [...], alguns daqueles homens jovens e robustos eram tomados de melancolia superior à dos outros, que os prostrava a ponto de deixá-los à beira da inanição. Alguns chegavam ao extremo do suicídio, como o que testemunhei na ilha. (TERRON, 2019, p. 59)

A ilha que Boaventura cita em seu relato é o centro espiritual dos kaajapukugi, onde vive uma espécie de besouro, cujo esqueleto é a matéria prima para a produção do *tinsáanhán*. O consumo dessa substância é o acesso que lhes permite visitar outros planos celestes, uma vez que em sua mitologia os kaajapukugi acreditam que as suas origens remontam a um plano específico, o primeiro céu, partindo para viverem no plano terrestre onde se encontram fisicamente, o segundo céu, e que ao morrerem ingressam para o último plano, o terceiro céu. Assim, ao realizarem o ritual do *tinsáanhán*, os membros da tribo migram espiritualmente para o terceiro céu, onde visitam seus ancestrais que os ensinam a seguir vivendo. Entretanto, na esteira de violência e desterritorialização que o grupo indígena vinha sofrendo, houve

também a destruição dessa ilha a partir de um incêndio criminoso que não só violou os monumentos simbólicos como também exterminou os últimos besouros da região.

No final de seu longo relato, o antropólogo Boaventura finaliza contando ao personagem-narrador o momento que esteve na ilha sagrada dos kaajapukugi pela última vez e de como foi responsável pela sua ruína: “não pude prever que ainda restava bastante a destruir, que minha capacidade de transformar em poeira tudo aquilo que toco ainda não tinha atingido seu máximo alcance de destruição” (TERRON, 2019, p. 88). Movido por uma cega curiosidade de explorador externo ao universo da comunidade indígena, Boaventura destrói o túmulo que se encontrava na ilha a fim de descobrir o que havia dentro dele. Após quebrar sua estrutura, ele visualiza seu interior com o auxílio de um fósforo: “vi o homem plenamente conservado dentro de uma espécie de traje inteiriço e quase intacto, [...] e sua cabeça envolvida por uma proteção arredondada que o deixava parecido com um grande inseto” (TERRON, 2019, p. 93). Durante a descoberta e violação do túmulo, o fósforo que utilizava caiu de sua mão e gerou a chama que incendiaria a ilha: “Ao entrar em contato com o metano, a chama causou uma explosão e a cova ardeu, destruindo o homem mumificado e os objetos em seu interior” (TERRON, 2019, p. 94). Além da estrutura do túmulo, o incêndio atingiu na ilha o habitat dos besouros, cujo material biológico era necessário para o cultivo do *tinsáanhán*, impossibilitando, assim, o acesso ao plano espiritual da comunidade kaajapukugi.

Com a destruição do território espiritual dos kaajapukugi, perde-se também uma cultura de deuses, de mitos e de concepções existenciais. Os remanescentes da tribo, impedidos de exercer o ritual do *tinsáanhán*, sofrem com a angústia de vagarem perpetuamente em um mundo desprovido de significação ou vínculo ancestral, cuja consciência espiritual lhes provia a continuidade da vida. De acordo com a mitologia kaajapukugi, a continuidade da vida está em uma série de repetições inevitáveis dentro de uma compreensão de tempo que faz coincidir passado, presente e futuro. Desta maneira, eles “viam a si mesmo 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). Por estarem em um ciclo eterno de repetição é que muitos membros da tribo se suicidavam ainda jovens através do ritual do *tinsáanhán*, pois acreditavam que assim poderiam continuar fortes e valentes. Com a perda do seu espaço simbólico, os indígenas compreenderam que estavam diante do apocalipse, conceito figurado por eles na chegada de um ser denominado *Hen-Ꞥaogao*, “O Grande Mal”. Na mitologia kaajapukugi, o *Hen-Ꞥaogao* seria aquele que traria a destruição, mas que também permitiria o recomeço do cosmos da vida, uma vida que seria igual à anterior, repetindo-se eternamente na simultaneidade do tempo. Essa compreensão mitológica da comunidade indígena parece justificar o

curso de uma vida rodeada de violência e depredação, algo que Benedict Anderson (2008, p. 37) afirmou sobre a “capacidade de resposta imaginativa ao tremendo peso do sofrimento humano” que as religiões revelaram possuir.

Diante da história de desterritorialização do grupo indígena e do apagamento da sua cultura, duas outras histórias são desenvolvidas semelhante às dos kaajapukugi, delineadas também por um deslocamento territorial e que culminam no apagamento de uma linhagem pessoal. A primeira delas é sobre o personagem Boaventura, antropólogo brasileiro responsável pelo transporte dos kaajapukugi remanescentes para o México e que esteve em contato com a comunidade indígena desde cedo. Ao narrar sua primeira viagem à tribo, ele questiona os reais motivos que o levaram a correr tamanho risco na época. O personagem conclui que a motivação de sua viagem foi a ânsia por metamorfosear-se em outra coisa, um selvagem: “percebi que desejava apagar meu sobrenome e me tornar outra pessoa. [...] com suficiente livre-arbítrio pra decidir se um homem devia viver ou morrer, sem obedecer a ordens de ninguém” (TERRON, 2019, p. 48). A viagem de Boaventura, no entanto, é melhor representada como uma descida rumo à degradação, “um descenso a vários subsolos sociais e de gênero, entradas na precarização, na subalternidade e, às vezes, no delírio” (LUDMER, 2013, p. 148). Após finalmente embrenhar-se na tribo, Boaventura é tratado com indiferença e distância, renegado à insignificância existencial, um corpo desprovido de vida e atenção:

Passei a observá-los como se fosse eu o selvagem, a partir da mata onde me escondia. Embrenhado no escuro, eu via tudo aquilo que se movia sob a luz. Em seu abrigo comum, eles encenavam miseravelmente o espetáculo da civilização, enquanto eu, mantido solto porém prisioneiro das distâncias de uma paisagem intransponível, roía raízes apodrecidas. Me flagrei pensando naquilo que Einstein afirmou, de que o fato de nos percebermos como indivíduos não passa de mera ilusão de óptica. Minha cabeça esvaziou, disse Boaventura com olhos postos na bagana apagada entre seus dedos, fiquei com a sensação de ser ninguém. (TERRON, 2019, p. 54)

No esvaziamento de sua própria humanidade, Boaventura passou a traçar um caminho de corrupção e depravação. Semanas após sua chegada à aldeia, acompanhando de perto o movimento e o comportamento dos indígenas, chegou ao conhecimento de Boaventura o ritual do *tinsáambán* que era realizado na ilha da neblina. Entorpecido ao assistir à cerimônia espiritual, ele decide retornar e experimentar por conta própria os efeitos alucinógenos da substância extraída do besouro. Desse experimento resulta o rompimento com a sua própria origem, principalmente no que se referia à figura paterna: “Quando voltei a mim, olhava fixamente o meu pé direito, e nele não via o dedão: no transe, havia extirpado a parte de meu pai enxertada em mim” (TERRON, 2019, p. 61). Essa espécie de apagamento de um lugar simbólico em si mesmo, o rompimento com a conexão de suas origens naturais acentua sua

desumanização e o direciona à degradação. Dias após ter consumido o *tinsáanhán*, Boaventura decide sequestrar a única mulher remanescente dos kaajapukugi e fugir da aldeia. A partir deste ato, a violência acresce gradativamente à personalidade do antropólogo, que comete desde o abuso moral à violência física e sexual, culminando na morte lenta e resignada da indígena:

Durante todo esse tempo eu pensei no que havia feito ao sequestrar a mãe daquela criança, disse Boaventura, uma verdade de que me conscientizei só muito tarde, quando as cartas já estavam na mesa e as consequências não podiam mais ser revertidas: ao roubar a última mulher de seu povo, eu havia condenado os kaajapukugi à extinção. Eu era Hen-zaogao, o Grande Mal, e aquele gesto impensado foi minha contribuição pra história. (TERRON, 2019, p. 88)

A segunda história é a do narrador-personagem, um mexicano funcionário da *Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas*, que é encarregado de receber os kaajapukugi remanescentes e guia-los até o refúgio em Oaxaca. Em sua narrativa, assim como Boaventura, o personagem revela estar em estado de luto pela recente perda dos pais e sente-se incomodado diante ao retorno para a casa da família, um território simbólico que o conecta com sua linhagem e que ele necessitava excluir, romper o laço afetivo: o “sangue da família definhava e o casarão era minha herança. O cheiro das coisas devia ser o mesmo dos corpos de meus pais em decomposição” (TERRON, 2019, p. 25). Na decisão de findar a sua relação afetiva com a família, a destruição desse território simbólico possibilitou ao personagem a sua emancipação de uma vida parasitária:

De uma rua paralela onde parei para um trago, observei acima dos telhados do casario a viga principal do casarão em brasa desabar sobre a carcaça das paredes, erguendo fagulhas até o céu, e pensei que aquele era o encerramento mais drástico da lamentação de um luto que jamais se pôde imaginar. Com o incêndio, deixei para trás a família. A ocorrência de uma só noite havia me liberado para viajar no espaço e no tempo. Eu me encontrava pronto para abandonar a pátria e a mamata, o ego e o emprego, o fundo e o mundo. A vida e suas dívidas, quem sabe. (TERRON, 2019, p. 109)

O caso fictício dos kaajapukugi é representativo de inúmeros povos ameríndios da América do Sul que sofrem há séculos com a violência do explorador branco, que vê a natureza não como um espaço simbólico, mas como um produto passível de benefício econômico, e não percebe que quando a devasta está destruindo um território afetivo de uma sociedade indígena. A violência migratória cada vez mais interiorizada na Amazônia é uma violência realizada pelo “Estado e pelos seus agentes de extermínio: garimpeiros, madeireiros, latifundiários e seus capangas habituais, policiais, militares e governantes” (TERRON, 2019, p. 14). São ataques que delineiam um território latino-americano desguarnecido e desordenado, um estatuto de nação hospedeira de potências estrangeiras, ou como aponta Ludmer

(2013, p. 112), são Estados que “renunciam a seu subsolo, cedem águas dos rios, cedem territórios, para indústrias sujas e bases norte-americanas. Do ponto de vista territorial, o Estado latino-americano cede soberania e desnacionaliza”.

Quanto ao Brasil, o autor Joca Reiners Terron comenta em uma entrevista a postura política e social do país. Na entrevista, Terron destaca a diferença que há no Brasil com o restante da América Latina por causa do seu processo de colonização e posterior vinda da corte portuguesa: “Aqui tudo está de ponta-cabeça. [...] essa proximidade com o colonizador nos coloca numa eterna posição submissa, e aqui o processo de colonização nunca termina, sob essa capa de aparente cordialidade” (2020).

Por fim, vale ressaltar que o romance é construído através do cruzamento de três temporalidades: a do narrador-personagem que assiste ao vídeo; a do momento da gravação do vídeo; e a do tempo em que se passa a história de Boaventura. Esse movimento nos permite perceber que há semelhanças entre a história do narrador com a história de Boaventura, pois ambos os personagens buscam um apagamento de suas patrilinearidades. Para o primeiro foi o retorno ao centro de Oaxaca e a destruição da residência dos seus pais a partir de um incêndio proposital, e para o segundo foi a viagem para o território dos kaajapukugi no rio Purus e a amputação do seu dedo do pé, o membro que carregava o estigma da sua referência paterna; vale lembrar, sobretudo, que Boaventura também é responsável pela destruição de um território simbólico através de um incêndio ao destruir a ilha da neblina. Essas duas situações, se vistas paralelamente, nos mostram que ambos os personagens se sentem estranhos em um percurso de vida que jamais se identificaram, e que foi necessário um deslocamento territorial e cultural para conseguirem desprender-se daquilo que os bloqueava individualmente, o legado paterno. Já em relação à simbologia do fogo, muitas culturas o associam para além da destruição, ligando-o às noções de transformação, purificação e até mesmo renascimento, o que dá abertura para melhor entender o quão significativo é o incêndio na conclusão do arco dos dois personagens.

Quanto à história da tribo kaajapukugi, há uma perspectiva inversa da dos personagens do narrador e do Boaventura, como forma de destacar uma concepção de vida que, por ser diferente, não possui espaço para resistir. Diferente dos dois personagens, o grupo indígena não busca o apagamento de sua identidade e da sua conexão com seus ancestrais, pois para eles, todos, incluindo os que já morreram e os que ainda nasceriam, são como um único kaajapukugi, e é exatamente esta compreensão que lhes permite continuar o fluxo da vida. Também o deslocamento do grupo indígena jamais foi uma escolha, como foi a dos dois personagens, mas sim uma fuga para sobreviverem à violência de desterritorialização. A

semelhança mais significativa entre eles está ao final do romance, quando todo o grupo indígena está morto e o personagem do narrador observa de cima de um avião a superfície da terra em chamas, e é na presença deste fogo destrutivo que renasce o primeiro kaajapukugi. Além disso, um paralelo importante na narrativa é que enquanto ocorre a resolução dos últimos membros da tribo kaajapukugi, há a constante transmissão da primeira missão espacial para colonizar Marte, o que opõe a “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” (FONSECA, 2020, p. 143). Assim, o romance de Joca Reiners Terron apresenta em última instância o ápice da irresponsabilidade e da agressão institucional com as populações originais da América, ao passo em que a atenção eufórica do mundo está em outro planeta.

TERRITORIES AND DESTERRITORIALIZATION ON THE NOVEL *A MORTE E O METEORO*, BY JOCA REINERS TERRON

ABSTRACT: The object of analysis of this work is the novel *A Morte e o Meteoro* (2019), by Joca Reiners Terron, an apocalyptic story developed in Latin American territory. Its focus of analysis is on the processes of erasing the social and cultural properties of a fictitious Amerindian Society in the Brazilian Amazon, the kaajapukugi, resulting from the history of concrete and symbolic territorial violence. The analysis initiates from the theoretical understanding of the practices on the deterritorialization in Latin America, the migratory attitudes of indigenous society and the cultural transversalities in the national continent. At the end, the mythical imaginary of the indigenous tribe is contrasted with the narrator characters, in order to perceive the differences between them about the preservation of an identity genealogy.

KEYWORDS: Amerindian society; Desterritorialization. Migration; Territory.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BARROS, José Márcio; BRIZUELA, Juan Ignacio. Políticas culturais e território na América Latina: diálogos conceituais entre Néstor García Canclini, Rodolfo Kusch e Milton Santos. *Pragmatizes*, Brasil, v. 5, n. 8, p. 22-36, out. 2014/mar. 2015.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *O mundo inteiro como lugar estranho*. Trad. Larissa Locoselli. São Paulo: EdUSP, 2016.
- FONSECA, Luiz. Guilherme. “Mitofísica” e cosmopolítica em *A morte e o meteoro*, de Joca Reiners Terron. *Landa*, Santa Catarina: UFSC, v. 8, n. 2, p. 133-155, jan./abr. 2020.
- HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- LUDMER, Josefina. *Aqui América Latina: uma especulação*. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- RIBEIRO, Darcy. *América Latina: a pátria grande*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2012. – (Biblioteca básica brasileira).

SINGER, Paul. *Mercado e cooperação: um caminho para o socialismo*. HADDAD, F. (org.). Desorganizando o consenso – nove entrevistas com intelectuais à esquerda. Petrópolis: Vozes, 1998.

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

TERRON, Joca Reiners. *País de ponta-cabeça*. Entrevista concedida a Jonatan Silva. Cândido: Biblioteca Pública do Paraná. Disponível em: <<https://www.bpp.pr.gov.br/Candido/Noticia/Entrevista-Joca-Reiners-Terron>>. Acesso em: 29 jan. 2021.

Recebido em: 01/09/2021.

Aprovado em: 13/12/2021.