

O ocaso de uma só hipótese: notas sobre o niilismo, de perto e de longe

The collapse of a single hypothesis: notes on nihilism, from near and afar

Iara Velasco e Cruz Malbouisson

Doutoranda em Filosofia pela Unicamp

Bolsista FAPESP

iaravcm@gmail.com

Resumo: No conhecido fragmento de Lenzer Heide, intitulado “O Niilismo Europeu”, Nietzsche relaciona o niilismo de seus contemporâneos com o perecer irreversível da hipótese moral cristã: “Uma interpretação soçobrou; porém, por que ela valia como a interpretação, parece como se não houvesse absolutamente nenhum sentido na existência, como se tudo fosse *em vão*” (FP, 1887, 5[71]). Dadas as relações que Nietzsche estabelece entre o niilismo e a Europa, e diante de sua expansão cultural e política, cabe indagar quais os limites atuais do niilismo europeu, e ainda, como fica a questão do niilismo quando vista de fora – por uma outra cultura, talvez. Partindo de uma discussão preliminar do problema do niilismo na filosofia de Nietzsche, buscamos investigar precisamente uma destas “visões de longe”: aquela que o xamã yanomami Davi Kopenawa, em parceria com o antropólogo Bruce Albert (tradutor de suas falas e discursos), nos legou no livro *A queda do céu*. Esta obra única contém uma condenação dos valores e modos de ser da sociedade ocidental, construída através de uma série de comparações entre os brancos (“o povo da mercadoria”) e os yanomami (“o povo da floresta”). Estaríamos, aqui, diante de um improvável, porém “absolutamente contemporâneo”, diagnóstico indígena do niilismo europeu?

Palavras-chave: Nietzsche; Kopenawa; niilismo; cultura; catástrofe.

Abstract: *In the famous Lenzer Heide fragment, titled “Der europäische Nihilismus”, Nietzsche relates the nihilism of his contemporaries with the irreversible downfall of the Christian moral hypothesis: “One interpretation has collapsed; but because it was considered the interpretation, it appears as though there is no sense in existence whatsoever, as though everything is in vain” (FP, 1887, 5[71]). Given the relationship Nietzsche establishes between nihilism and Europe, and bearing in mind the European cultural and political expansion, one might inquire what are the current limits of European nihilism, and also, what is made of the problem of nihilism once it is seen from the outside – by another culture, perhaps. Starting from a preliminary discussion of the problem of nihilism in Nietzsche’s philosophy, I seek to investigate one of these “views from abroad”: the one put forth by the yanomami shaman Davi Kopenawa, alongside the anthropologist Bruce Albert (translator of his*

speeches) in the book *The Falling Sky*. This unique book contains a condemnation of western society's values and modes of being, constructed through a series of comparisons between the western "people of the merchandise" and the "forest people" (the yanomami themselves). Could these form an unlikely, but absolutely contemporary, indigenous diagnosis of European nihilism?

Key-words: Nietzsche; Kopenawa; nihilism; culture; catastrophe.

O incontornável interesse de Nietzsche pelo tema da cultura, em estreita relação com aquele da moral, evidencia-se claramente em sua descrição da modernidade como sendo a "era da comparação", isto é, uma era na qual "diversas concepções de mundo" vão colidir, pois nenhum critério absoluto, nenhum "laço rigoroso", pode agora evitar "o movimento interior dos motivos" e "o desassossego exterior" que nos impele a comparar (e selecionar) culturas, costumes, moralidades, filosofias (NIETZSCHE, HH, § 23)¹. Não por acaso, o filósofo alemão Werner Stegmaier considera que a filosofia, a partir de Nietzsche, torna-se um empreendimento necessariamente intercultural: a outras culturas admitimos outras orientações filosóficas, tanto mais agora que a moral socrático-cristã – que, como toda moral, "não aceita nenhuma comparação" – perde seu valor vinculante e não tem mais o direito de exigir para si uma "crença incondicional" (NIETZSCHE, FP, 1885, 35[5])². Enquanto era da comparação, a modernidade exigiria, ao contrário, "um conhecimento das condições da cultura que até agora não foi atingido", e cuja obtenção anuncia-se como "a imensa tarefa" do século vindouro (NIETZSCHE, HH, § 25). Contudo, a modernidade é também descrita por Nietzsche como expressando a "decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento" (NIETZSCHE, BM, § 203), e mesmo nossa compulsão de tudo comparar, tudo "do exterior" experimentar e estudar, enfim, nosso próprio "sentido histórico" (NIETZSCHE, BM § 223 e § 224) pode talvez ser "signo de fraqueza", sinal de que a "síntese de valores e metas (na qual toda cultura forte se apoia)" está se dissolvendo (NIETZSCHE, FP, 1887, 9[35]). Assim, tanto o diagnóstico nietzschiano da modernidade quanto suas frequentes asserções sobre o futuro da filosofia são inseparáveis do problema do niilismo, que ocupou intensamente o filósofo nos últimos anos de sua vida lúcida.

A tematização do niilismo na obra de Nietzsche é notoriamente fecunda e ambígua - fecundidade e ambiguidade que se devem não apenas ao caráter inconcluso das reflexões de Nietzsche sobre o tema, formuladas explicitamente, em sua maior parte, em fragmentos póstumos, mas sobretudo porque o próprio niilismo, pensado

1 As obras de Nietzsche utilizadas serão citadas por suas iniciais – a saber: HH: Humano, demasiado humano, GC: Gaia Ciência, BM: Além do bem e do mal, GM: Genealogia da Moral, AC: O Anticristo, EH: Ecce Homo – seguidas do número do aforismo citado ou, no caso específico da Genealogia da Moral, seguida do número da dissertação (em números romanos) e do número do parágrafo. Em todas as citações das obras publicadas de Nietzsche, utilizamos as traduções de Paulo César de Souza, indicadas na bibliografia. Na citação de fragmentos póstumos utilizamos a sigla FP, seguida do ano em que o fragmento foi escrito e de sua numeração, feita de acordo com a edição crítica de Coli e Montinari das obras de Nietzsche (Tais fragmentos póstumos, assim organizados, encontram-se disponíveis para consulta no site www.nietzschesource.org), sempre indicando em nota, quando couber, a autoria da tradução utilizada.

2 Tradução de Flávio R. Kothe, em: NIETZSCHE. *Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885*. Editora UNB, 2008, p. 442.

enquanto processo histórico, é ambíguo, podendo ser tanto signo de força acumulada ou vontade ascendente, quanto de fraqueza ou vontade descendente. Se seguimos Nietzsche em uma das definições que ele dá ao termo, qual seja, “Niilismo: falta a meta, falta a resposta para o ‘por quê?’. Que significa niilismo – que os supremos valores se desvalorizam” (NIETZSCHE, FP, 1887, 9 [35]) – e se somarmos a esta primeira definição a consideração de que esta pergunta, entendida enquanto pergunta pela causa, pela razão ou pelo fundamento, foi a pergunta-guia da filosofia desde Sócrates, transparece então como, na ausência de uma resposta possível para ela, é a própria metafísica ocidental que é posta em cheque, são seus valores supremos que se desvalorizam. Christoph Türcke descreve de modo particularmente ilustrativo o processo instaurado na cultura ocidental por esta “compulsão à fundamentação”. “A simples pergunta ‘por quê?’ é como uma pulsão. Podemos saciá-la durante algum tempo, pela indicação de fundamentos, mas nenhum fundamento é seguro a longo prazo. [...] em nenhum deles podemos nos tranquilizar definitivamente, e assim a lógica” – “que deveria descerrar e assegurar, de uma vez por todas, o solo do espírito, fez naturalmente o contrário” – “revolveu finalmente esse solo até a insegurança universal”. “Em verdade”, conclui Türcke, “desde o princípio havia algo de desestabilizador nesse solo” (TÜRCKE, 2003, p. 30 *apud* GIACOIA, 2013, p. 224).

Algo desde o início desestabilizador, e paradoxalmente, a exacerbação dessa desestabilização por meio do próprio esforço de estabilizá-la: vê-se o mesmo processo no cristianismo, entendido como resposta ou antídoto niilista contra o que Nietzsche por vezes denominou de “primeiro niilismo”. Assim, por exemplo, em um de seus mais conhecidos fragmentos póstumos, o fragmento de Lenzer Heide intitulado “O Niilismo Europeu”, Nietzsche relaciona o atual niilismo de seus contemporâneos com o aparentemente irreversível perecer da “hipótese moral cristã”, que até então servira como “grande *antídoto* contra o *niilismo* prático e teórico”. O colapso de tal hipótese, por obra da veracidade que ela mesma cultivou, comprometeria uma de suas principais “vantagens”, qual seja, a de ter conferido ao homem “um absoluto valor”, impedindo que ele desprezasse a si mesmo e “tomasse partido contra a vida”. Com o fim desta “duradoura interpretação moral”, surgiria a princípio uma incapacidade de atribuir qualquer sentido ao mal ou à existência, de lhes conferir um ‘porquê’ qualquer. O advento de tão extrema posição “inversa” – i.e., a passagem de um valor absoluto para a ausência de qualquer valor – deve-se em parte ao estatuto privilegiado que a interpretação cristã possui na tradição ocidental: “Uma interpretação soçobrou: porém, porque ela valia como *a* interpretação, parece como se não houvesse absolutamente nenhum sentido na existência, como se tudo fosse *em vão*” (NIETZSCHE, FP, 1887, 5 [71])³.

Assim, vê-se niilismo tanto no que antecede à hipótese moral cristã, quanto nesta hipótese mesma, e ainda em sua progressiva dissolução. É esta necessidade de distinguir, não apenas entre tipos, mas entre *fases* do niilismo, que faz o filósofo holandês Paul van Tongeren formular uma conceitualização quaternária do termo. Em sua formulação derradeira, o niilismo seria “(4) a experiência consciente de um antagonismo, que é o resultado do (3) declínio da (2) estrutura protetora que foi

3 Tradução de Oswaldo Giacoia Jr, em: NIETZSCHE. *A “Grande Política”: Fragmentos. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº3*, IFCH/UNICAMP, setembro de 2002.

construída para esconder (1) o absurdo da vida e do mundo.” (TONGEREN, 2018, p. 100). Este absurdo seria equacionável ao “primeiro niilismo”, por vezes identificado com o “pessimismo grego”⁴. Mas é também niilismo, em uma segunda acepção, a própria estrutura protetora e mendaz que esconde este primeiro niilismo, identificada com a filosofia desde Sócrates, e com a hipótese moral cristã. Em terceiro lugar, é também niilismo o declínio dessa estrutura, sintetizada por Nietzsche na expressão da “morte de Deus” – esse ato terrível, que mesmo depois de feito, ainda precisa de muito tempo para ser visto e ouvido (NIETZSCHE, GC, §125). O niilismo 3 engloba, portanto, toda a história dos próximos dois séculos, anunciada por Nietzsche. A ele se referem também muitas das divisões feitas pelo filósofo, no esforço de traçar essa história: entre niilismo ativo e passivo, completo e incompleto, etc. Para van Tongeren, o quarto niilismo, descrito como a experiência consciente de um antagonismo, refere-se ao estágio mais radical alcançado pela filosofia nietzschiana; o antagonismo em questão, aquele expresso também no fragmento de Lenzer Heide: “não mais estimar o que conhecemos, não mais poder estimar aquilo com o que gostaríamos de nos enganar” (NIETZSCHE, FP, 1887, 5 [71]). Na concepção de van Tongeren, não nos libertamos inteiramente de nossos velhos ideais, nem de nosso engajamento niilista com a verdade – expresso inclusive na crítica a tais ideais e à verdade, e mesmo no fato de ainda nos importarmos com o niilismo. Poderíamos, assim, apenas vivenciar performática ou experimentalmente esse paradoxo, tornando-nos nós mesmos pontos de interrogação.

Equacionando este paradoxo ao niilismo do próprio Nietzsche, van Tongeren considera prematuras, portanto, as considerações que ocuparam muitos dos pensadores que abordaram este tema. Seria prematuro questionar se a filosofia nietzschiana supera o niilismo, se ele é sequer superável, ou o que é que vem *depois* dele. Antes, deveríamos investigar em que etapa da história do niilismo nos encontramos *agora*, o que ajudaria a responder uma outra questão: porque parecemos ainda, em grande parte, “cegos e surdos” para a catástrofe do niilismo, tal como os homens do mercado em *Gaia Ciência* (NIETZSCHE, GC, §125), e o que essa relativa indiferença nos diz sobre o diagnóstico nietzschiano dos séculos XX e XXI? (Cf. TONGEREN, 2017, p. 206).

Nesse contexto, convém atentar para uma das grandes dificuldades envolvidas nas tentativas de diagnosticar niilismo, dificuldade que foi objeto de bastante reflexão por parte do próprio Nietzsche, na medida em que não atentar para ela significa enredar-se no “*mais perigoso mal-entendido*” (“*das gefährlichste Missverständnis*”, NIETZSCHE, FP, 1888, 14 [68])⁵. Trata-se da dificuldade de separar signos de esgotamento de signos

4 Sopesadas as eventuais diferenças entre estes intérpretes de Nietzsche, creio ser pertinente aproximar o niilismo 1 de van Tongeren com a figura do niilismo originário (*ursprünglicher Nihilismus*) descrita por Werner Stegmaier. Para Stegmaier, ao contrário do niilismo derivado (isto que van Tongeren designa como niilismo 2, a estrutura protetora), este primeiro niilismo originário seria um niilismo insuperável, com o qual é preciso conseguir viver: “Ao invés de querer superá-lo [o primeiro niilismo], deve-se aguentá-lo e assim encontrar apoio (*Halt*) dentre o, ou mesmo no, insustentável (*Haltlosen*)” (STEGMAIER, 2016, p. 34, tradução nossa). Tongeren deixa em aberto se o niilismo pode ou não ser superado em algum sentido. Que para ele o nosso próprio engajamento com o problema do niilismo indique ainda uma dependência em relação ao “velho ideal”, como será brevemente mencionado adiante, parece complicar a possibilidade de uma “superação” propriamente dita (TONGEREN, 2018, p. 75). Todavia, o autor ainda assim tece interessantes especulações, derivadas sobretudo da literatura contemporânea, sobre como uma sociabilidade “pós-niilista” poderia ser.

5 Em todas as citações deste fragmento apoio-me na tradução preliminar do Prof. Dr. Angelo Marinucci (ainda não publicada).

de força, de não “confundir” (*verwechseln*) empobrecimento com fortalecimento. Precisamente porque o niilismo é ambíguo (“*Er ist zweideutig*”, NIETZSCHE, FP, 1887, 9 [35]), porque ele *pode* significar ambas as coisas portanto, é que o conceito de “esgotamento” (*Erschöpfung*), por sua vez, *não pode permitir* “nenhuma ambiguidade” (*keine Zweideutigkeit*), ao preço de pôr a perder todo o diagnóstico em questão: “Nada fez-se pagar mais caro que esta confusão nas coisas fisiológicas. –” (NIETZSCHE, FP, 1888, 14 [68]). Assim, as variadas tipologias do niilismo presentes na obra de Nietzsche são inseparáveis de sua teoria das forças ou de sua interpretação do mundo como vontade de poder. Elas refletem precisamente o esforço de compreender a dinâmica da vontade de poder que possibilita uma tal confusão:

a história contém o horrível fato [*die schauerliche Thatsache*] de que os esgotados [*die Erschöpften*] foram sempre confundidos com os mais plenos [*Vollsten*]– e os mais plenos com os mais nocivos.

O pobre de vida, o fraco, ainda empobrece a vida: o rico em vida, a enriquece...

O primeiro é um parasita da vida, o segundo um acrescentador [*ein Hinzuschenkender*]...

Como é possível uma confusão?... (NIETZSCHE, FP, 1888, 14 [68])

Nossa indiferença perante a ameaça do niilismo talvez denote sobretudo a persistência dessa confusão. Nietzsche dedica também sua *Genealogia da moral* ao esclarecimento de tais mal-entendidos constitutivos do Ocidente. Nesta obra, o problema do niilismo é não apenas amplamente tematizado – e sua ameaça futura anunciada – como também é descrita a distinção entre dois modos de valorar (nas tipologias senhor/escravo, forte/fraco) e, mais ainda, são narradas a emergência e a vitória precisamente do tipo que interpreta degenerescência como potenciação. A *Genealogia*, portanto, já descreve o surgimento desta interpretação que, na voz d’O Anticristo, aparecerá como “fictícia” e “imaginária” (NIETZSCHE, AC, §15), uma total inversão de toda realidade,⁶ a interpretação ascética-sacerdotal da existência, aqui também explicitamente referida à mesma distinção tipológica e remetida à obra anterior:

Em minha *Genealogia da moral* expus pela primeira vez, em termos psicológicos, os conceitos antitéticos de uma moral nobre e uma moral de *ressentiment* [ressentimento], esta se originando do Não àquela: mas esta última é pura e simplesmente a moral cristã. Para poder dizer Não a tudo o que constitui o movimento *ascendente* da vida, a tudo o que na Terra vingou, o poder, a beleza, a auto-afirmação, o instinto do *ressentiment*, aqui tornado gênio, teve de inventar um *outro* mundo, a partir do qual a *afirmação da vida* apareceu como o mau, como o condenável em si. (NIETZSCHE, AC, § 24)

A profunda relação entre niilismo, ascetismo e ressentimento, bem como a riqueza semântica deste último conceito em Nietzsche, podem apenas ser aludidas

6 “Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade [*Wirklichkeit*]. Nada senão *causas imaginárias* [...], nada senão *efeitos imaginários* [...]. [...] esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (– a realidade! –), é a expressão de um profundo mal-estar com o real... *Mas isso explica tudo*. Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? Quem com ela *sofre*. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada* [*ein verunglückte Wirklichkeit*]...” (NIETZSCHE, AC, § 15).

de modo conciso neste artigo, mas importa deixar claro que mal-entendidos ou confusões fisiológicas estão fundamentalmente envolvidos em ambos. Em “todo procedimento filosófico-ascético”, por exemplo, está envolvida a “*confusão* entre dois estados completamente diferentes: [...] *a calma da força*, que é essencialmente uma abstenção [*Enthaltung*] da reação [...] e a calma do esgotamento, da rigidez até a anestesia” (NIETZSCHE, FP,1888, 14 [65])⁷. Esta última citação, de um póstumo de 1888, ilustra bem, entretanto, a progressão das reflexões do próprio Nietzsche acerca de tais “confusões”, na medida em que ela se diferencia do modo como a distinção entre o ressentimento passageiro do forte e o ressentimento envenenado do fraco fora descrita, um ano antes, na *Genealogia da moral* (Cf. NIETZSCHE, GM, I, §10). Nesta, o forte é precisamente aquele que é capaz de reagir imediatamente, não precisando, portanto, descarregar *para dentro* sua força (Cf. NIETZSCHE, GM, I, §10 e GM, II, §16).

Aqui, duas observações preliminares fazem-se necessárias. Primeiro, é preciso enfatizar a compreensão de que a tipologia forte-fraco, em Nietzsche, não se deixa de modo algum confundir com uma simplificação sociológica grosseira de fenômenos mais complexos. Afinal, Nietzsche esclarece já em *Além do bem e do mal* que os traços regulares e recorrentes a partir dos quais se revela a “diferença fundamental” entre estes “dois tipos básicos” de moral ocorrem no mais das vezes misturados nas morais efetivamente existentes, coexistindo duramente, inclusive, “até num mesmo homem, no interior de *uma só alma*” (NIETZSCHE, BM, §260). Mais ainda, o próprio processo arcaico de interiorização do homem (*Verinnerlichung des Menschen*), narrado por Nietzsche na *Genealogia* (NIETZSCHE, GM, II, §16 e §17), é descrito nos termos desta impossibilidade de descarga (*Auslösung*) para fora que caracteriza a fraqueza (isto é, a ausência relativa de força suficiente em uma dada interação); toda “alma” humana, toda “*má consciência*” (*schlechtes Gewissen*), enfim, todo “*mundo interior*” tem aí sua origem. A própria genealogia da consciência (*Bewusstsein*) e da linguagem revela a natureza comunitária e gregária destas: elas são necessárias e úteis a quem comanda e obedece, a quem *precisa* de ajuda, “um ser solitário e predatório” não necessitaria delas (NIETZSCHE, GC, §354). Trata-se, portanto, de algo que diz respeito a *toda* humanidade. À esta compreensão, soma-se ainda a observação de que essa tipologia mesma não é estática, sofrendo modulações e reformulações ao longo das obras do filósofo⁸. Assim, nem bem os tipos “forte” e “fraco” recortam a humanidade em grupos imiscíveis, nem bem o modo de descrever esses tipos é sempre uniforme em Nietzsche.

7 Novamente, utiliza-se aqui a tradução preliminar de Angelo Marinucci (não publicada).

8 Assim, por exemplo, em *Humano demasiado humano*, ao distinguir a moral de senhores da moral de escravos (ainda sem usar esses termos exatos), Nietzsche descreve o “bom” ou o forte como sendo “quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz, ou seja, quem é grato e vingativo” (HH, § 45). Já na *Genealogia da moral*, buscando enfatizar a primazia da atividade e contrapor-se à teoria de Eugen Dühring – segundo a qual o ressentimento e a vingança dariam origem ao direito e a justiça – Nietzsche negativa a reatividade, embora o tipo forte ainda seja descrito como aquele capaz de reagir imediatamente, distinguindo-se assim o ressentimento “do homem nobre”, que quando aparece “se consome e se exaure numa reação imediata”, do ressentimento envenenado do fraco, com sua vingança imaginária (GM, I, §10). Assim, a vingança passa a associar-se, nesse momento, sobretudo com o tipo fraco. Como enfatiza Brusotti, nas obras posteriores à *Genealogia*, e após suas leituras do médico francês Charles Feré, Nietzsche praticamente não utiliza mais os termos “ativo” e “atividade”, e a reação imediata começa a ser vista também como patológica, um possível signo de fraqueza da vontade, enquanto a força passa a ser pensada também em termos da capacidade ou incapacidade de *não reagir* (BRUSOTTI, 2010). Assim, livrar-se do ressentimento e do espírito de vingança torna-se ainda mais central para o filósofo (Cf. NIETZSCHE, EH, *porque sou tão sábio*, § 6).

Esta tendência tipológica que atravessa as obras de Nietzsche reflete-se claramente em seu tratamento do niilismo. Nesse sentido, van Tongeren aplica a pergunta do novo prefácio de *O Nascimento da Tragédia* – qual seja, “será o pessimismo necessariamente o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos debilitados...? Há um pessimismo da força?” – ao próprio niilismo. Em última instância, o que subjaz a toda esta discussão é o sofrimento, ou a necessidade humana de dar *sentido* ao sofrimento (NIETZSCHE, GM, II, §7), assim como as afirmativas nietzschianas acerca da existência de diferentes tipos de sofredores, pois alguns “sofrem de *abundância de vida*”, outros “de *empobrecimento de vida*” (NIETZSCHE, GC, §370). Isto também não pode ser fisiologicamente confundido. Em um póstumo famoso, Nietzsche distingue niilismo ativo e passivo, insistindo que um denota mais força relativa do que o outro (NIETZSCHE, FP, 1887, 9 [35]). Ambos, entretanto, envolvendo descrença, relacionam-se a mudanças nas “condições de existência” (*Existenzbedingungen*) – pois o que uma crença expressa é “justamente a coerção de *condições existenciais*, uma submissão à autoridade de relações sob as quais um ser *prospera, cresce, conquista poder...*” (*Idem*) Que condições de existência e modos de ser surgirão deste “estado intermediário patológico” é o que está em jogo nas especulações do próprio Nietzsche sobre o futuro da história. As condições de existência e modos de ser que resultaram na modernidade ocidental – isto que van Tongeren chama de “niilismo 2” – requerem ainda, contudo, maior detalhamento.

Retornando à questão do sofrimento, é importante atentar para uma diferença de ênfase entre a segunda e a terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. Por certo, a segunda dissertação já anuncia que “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas sua falta de sentido” (NIETZSCHE, GM, II, §7), algo que Nietzsche deixa ainda mais explícito na terceira dissertação: “a falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade” (NIETZSCHE, GM, III, §28). Mas se em “*Culpa*”, “*Má consciência*” e *coisas afins* Nietzsche fala ainda em dois modos de conferir sentido ao sofrimento – o modo “ingênuo das eras antigas” e o modo cristão (NIETZSCHE, GM, II, §7) – na dissertação seguinte o ideal ascético, no singular, aparece como “o único sentido” que o “*animal homem*” teve até agora. No primeiro caso, cabe ainda falar de um sofrimento interpretado em função de “espectadores” e “causadores” não-culpados; no segundo, o único sentido que a humanidade teve até agora é aquele que interpreta todo sofrimento “sob a perspectiva da *culpa...*” (NIETZSCHE, GM, III, §28). Similarmente, embora a segunda dissertação narre também o “advento do Deus cristão”, isto é, a “progressão em direção a impérios universais” e “divindades universais” (NIETZSCHE, GM, II, § 20) – descrevendo brevemente a moralização dos conceitos de “culpa” e “dever” (NIETZSCHE, GM, II, § 21) – nela Nietzsche não deixa de acrescentar que “*em si* a concepção de deuses não conduz necessariamente a essa depravação da fantasia”, como exemplificariam os deuses gregos (NIETZSCHE, GM, II, § 23).

Para Brusotti, esta passagem do plural ao singular no tratamento nietzschiano do ideal ascético⁹ – que nessa medida se diferencia significativamente do castigo,

⁹ A terceira dissertação começa com a pergunta “o que significam ideais ascéticos?” (NIETZSCHE, GM, III, §1), mas esta se converte finalmente na pergunta em singular “o que significa o ideal ascético?” (NIETZSCHE, GM, III, §11). Igualmente, no primeiro parágrafo da dissertação, Nietzsche lista diversas figuras ou tipos para as quais o ascetismo teria diferentes significados (artistas, filósofos e eruditos, mulheres, sacerdotes, santos), mas ao longo da dissertação a figura do sacerdote ganha clara proeminência: ele é o tipo que interessa compreender.

tematizado na segunda dissertação, do qual se afirma antes a fluidez de sentido (NIETZSCHE, GM, II, § 12) – traduz o modo pelo qual o próprio Nietzsche confere sentido à história do Ocidente:

Pensar a história do Ocidente como a história de *um* ideal ascético e seu possível ocaso futuro, faz com que ela se torne uma narrativa com sentido. O ideal ascético é o fio comum que percorre a história da metafísica e da moralidade cristã em todas as descontinuidades enfatizadas por Nietzsche. A suposição de um ideal ascético permite ao filósofo narrar a história de dois mil anos da moralidade cristã como uma história unitária que culminaria na oposição histórica-mundial entre este ideal e um “contra-ideal”, o do próprio Nietzsche. (BRUSOTTI, 2001, p. 110, tradução nossa)

Como se sabe, o que a figura do sacerdote ascético – central para esta unificação, por assim dizer, da história ocidental – *faz*, é essencialmente mudar a direção do ressentimento que, desde a dissertação precedente, conecta-se com a interiorização do homem, isto é, com o sofrimento associado à impossibilidade de descarregar *para fora* uma força (Cf. NIETZSCHE, GM, II, § 16). A “história unitária” do Ocidente aparece, assim, como a história da captura do instinto de crueldade (*Grausamkeit*) – voltado agora para dentro, contra o próprio homem, e interpretado sob o signo da culpa, como parte de um ciclo envenenado de ressentimento e vingança, isto é, de “*entorpecimento da dor através do afeto*” (NIETZSCHE, GM, III, § 15).

A segunda dissertação da *Genealogia* conclui-se com a exortação de um “homem futuro” que, forte o bastante para isso, salvaria a humanidade “não só do ideal vigente”, como também daquilo que de sua história “*forçosamente nasceria*”: o “grande nojo”, a “vontade de nada”, o “niilismo” (NIETZSCHE, GM, II, § 24). A terceira dissertação conclui-se identificando o “âmago” do ideal ascético com a vontade de verdade e a vontade de nada: mesmo o ateísmo – e sobretudo ele – não está livre deste ideal, é antes “uma de suas formas finais”, sua “catástrofe” (NIETZSCHE, GM, III, § 27). Esta inextricabilidade entre veracidade e ideal ascético, porém, é exatamente o que dá ao niilismo seu caráter paradoxal. Se o ateísmo é o resto e o âmago do ideal ascético, sua forma mais espiritualizada e mais forte, como então poderá surgir este “anticristão” e “antiniilista” que a segunda dissertação exorta? Nas palavras de van Tongeren, “o niilismo parece inevitável no momento em que percebemos que a questão que levantamos é uma instância da coisa mesma que questionamos” (TONGEREN, 2018, p. 75). “Mesmo se alguma moralidade fosse possível depois desta ocasião” – da morte de Deus ou da perempção da moralidade cristã por obra de si mesma – “ela precisaria ser”, continua o autor, “uma [moral] que fosse inteiramente descontínua com o ‘todo de nossa tradição europeia’” (idem).

Mas, afinal,

O que poderia ser isso? Esta tradição europeia já nos deu algo além disto que atualmente gostamos de chamar de nossos “valores e normas humanistas e cristãos”? Que outra coisa poderia ser a moralidade europeia, senão a moralidade humana, um humanismo com raízes gregas, romanas, judaicas, cristãs e germânicas? (TONGEREN, 2018, pp. 135-6, tradução nossa)

Excurso: Uma visão de longe ou *A queda do céu*

Uma linha complementar de questionamento aparece, por consequência, quando atentamos para as relações estabelecidas por Nietzsche entre o niilismo e a Europa. Afinal, é devido à própria “estrutura niilista da cultura europeia” – e porque “a vontade de verdade” foi sua “força motriz” – que a morte de Deus “se tornou possível” (TONGEREN, 2017, p. 203). Na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, o filósofo descreve o niilismo – “a ‘última vontade’ do homem, sua vontade de nada” – como o efeito fatal do encontro do “grande *nojo* ao homem” com “a grande *compaixão* pelo homem” (NIETZSCHE, GM, III, §14). Nojo (ou autodesprezo) e compaixão pertencem ambos ao modo como Nietzsche descreve precisamente a tensão (*Spannung*) definidora do cristianismo e do homem moderno¹⁰. Esta mesma passagem prossegue com uma equiparação entre a normal “condição doentia do homem” – este “solo de autodesprezo” no qual cresce o niilismo – e as “áreas de cultura do homem”, isto é, “toda espécie de “Europa” sobre a terra” (idem).

Ora, diante da expansão cultural e política da Europa (“os europeus *se revelam* pela forma como eles *colonizaram* –”, diz Nietzsche, em FP, 1884, 25 [152]), caberia indagar quais os limites atuais do niilismo europeu (ou da própria Europa), e mais ainda, como ficaria a questão do niilismo quando vista de fora – por uma outra cultura, talvez. É o que faz van Tongeren, ao apontar que embora Nietzsche examine “a suposta natureza europeia do niilismo e a natureza niilista da Europa”, sua filosofia experimental também nos convida a investigar se e como um “olhar de longe” ou “abandonar a cidade” (NIETZSCHE, GC, § 380) pode “jogar nova luz” sobre a problemática do niilismo (TONGEREN, 2018, p. 50, n. 63).

O fato de Nietzsche colocar a palavra “Europa” entre aspas na supracitada passagem da terceira dissertação conecta-se, sem dúvida, com o aspecto universal do ascetismo enfatizado ao longo do texto – o sacerdote ascético, afinal, “floresce em toda parte” (NIETZSCHE, GM, III, §14). Mesmo quando expõe o processo cristão ocidental de autossupressão da verdade, Nietzsche não deixa de afirmar que este “mesmo desenvolvimento” – “o mesmo ideal levando ao mesmo fim” – se deu também “na Índia, em completa independência”, com Buda e com a filosofia Sankhya (NIETZSCHE, GM, III, § 27). Separar, contudo, o que na *Genealogia* diz respeito aos últimos dois milênios europeus e o que deve ser considerado como uma teoria nietzschiana da cultura de modo geral, é uma tarefa que exige cautela. A ênfase no aspecto regular e universal do ascetismo certamente tem consequências relevantes para a compreensão do niilismo,

10 Descrevendo o homem cristão por contraposição ao homem grego, Nietzsche fala de fato da tensão entre autodesprezo e orgulho, por vezes também da tensão entre ódio (ao gênero humano) e amor, ou entre o homem pecador e o deus amoroso: “Há uma enorme tensão (*Spannung*) e extensão (*Spannweite*) entre inveja e amizade, entre autodesprezo e orgulho: na primeira vive o grego, na segunda, o cristão” (*Aurora*, §69); “A tensão entre um deus pensado de forma sempre mais pura e distante e o homem, pensado de forma sempre mais pecaminosa – um dos maiores experimentos de força da humanidade. [...] Porque os gregos não tinham semelhante tensão entre a beleza divina e a feiura humana?” (NIETZSCHE, FP, 1880, 6 [357]). Compaixão não é o mesmo que amor ou orgulho, mas neste caso creio que em sua oposição ao nojo também um perigoso tensionamento está em questão. Sobre a noção de tensão em Nietzsche, e a diferença entre gregos e cristãos neste ponto, vide BRUSOTTI, 1997, pp. 201-5; também BRUSOTTI, 2011, pp. 35-62.

mas ela por si só não suprime o interesse de se ir além da Europa, principalmente quando consideramos a tendência etnológica presente nas obras de Nietzsche¹¹.

De certo, muito já foi feito nesse sentido em relação ao Oriente, tanto por pensadores asiáticos em diálogo com a filosofia europeia quanto no interior da pesquisa Nietzsche. Mas enquanto o Oriente parece falar por si, apresentando-se como um ‘lugar’ fundamental nas reflexões do próprio Nietzsche – pois não seria inclusive o *Zarathustra* uma “visão panorâmica oriental sobre a Europa” (NIETZSCHE, FP, 1884, 26 [317])? – muitas outras “visões de longe” ainda merecem ser examinadas. Com este objetivo, damos início a este excuro para investigar precisamente uma destas possíveis “visões de longe”. Mais especificamente, trata-se da narrativa escatológica que o xamã yanomami Davi Kopenawa, em parceria com o antropólogo francês Bruce Albert (responsável pela transcrição de suas falas e discursos), nos legou no livro *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Naturalmente, seria impossível dar conta aqui da rica cosmologia descrita nesta obra, muito embora uma introdução a alguns termos do vocabulário de Kopenawa – suas menções aos espíritos *xapiri*, ao antigo céu *Hutukara*, que agora constitui a terra-floresta *Urihi*, etc – se faça necessária. Buscaremos, assim, expor algumas das questões que a leitura de *A queda do céu*, feita em chave nietzschiana, nos trouxe à baila, sendo a principal delas a de se é ou não possível entrever n’*A queda do céu* um diagnóstico *indígena* do niilismo europeu.

Sob muitos aspectos, o relato de Kopenawa sobre sua cultura se encaixa no quadro mais geral do assim chamado “perspectivismo ameríndio”¹², na medida em que os yanomami também dizem que os primeiros animais eram ex-humanos – e que, portanto, os animais atuais, em certo sentido “também são gente” (*Idem*, p. 206). Do mesmo modo, também o tema da predação e da caça é recorrente no livro, assim como é notável a relevância, tanto prática quanto conceitual, do tema da vingança. E tal como em outros discursos ameríndios considerados perspectivistas, a figura do xamã – aqui, o próprio Kopenawa – é precisamente aquela de alguém capaz de trocar de perspectiva, de ver com outros olhos, e viver para contar a história, algo que as “pessoas comuns” da tribo (*Kuapora tẽ pẽ*, literalmente “gente que simplesmente existe”, em contraposição aos xamãs, *xapiri t`ẽ pẽ*, literalmente “gente espírito”; *idem*, p. 615, nota 11), pouco dispostas a passar pelas penosas preparações xamânicas do corpo, não podem fazer.

11 “Quero viver um bom tempo entre os muçulmanos, lá onde sua fé é agora mais severa:”, escreve Nietzsche em uma carta a Köselitz, datada de 13 de março de 1881 (BVN-1881, 88), “assim meu julgamento e meus olhos vão se aguçar para tudo que é europeu. Penso que um tal cômputo não está fora da minha tarefa de vida.” Nesse sentido, Marco Brusotti identifica uma tensão entre duas tendências que atravessariam as obras de Nietzsche, a tendência historicizante e etnológica e a tendência tipológica: “A larga experiência histórica e cultural, que inclui círculos culturais estrangeiros e sublinha sua distância (descobrimos também uma Grécia que nos é estranha), deve expandir o horizonte do presente, deve ajudar os espíritos livres a abrir mão daquilo que tomam por autoevidente e a assumir um ponto de vista supraeuropeu”; eis a tendência etnológica (Cf. BRUSOTTI, 2016, p. 25). Ao mesmo tempo, “a abordagem com a qual ele [Nietzsche] despreza peculiaridades culturais corresponde sobretudo à sua tendência tipológica; ela constitui um poderoso contrapeso com relação à tendência historicizante, etnológica, limitando-a e relativizando-a.” (*ibidem*, p. 24).

12 Termo originalmente cunhado por Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro (vide, p. ex., LIMA, T. S., 1996, pp. 21-47; e VIVEIROS DE CASTRO, 1996, pp. 115-144). Convém notar que a interpretação perspectivista das culturas ameríndias não é consenso, embora sua utilização, seja no interior da etnologia amazônica, seja como base teórica de investigações antropológicas díspares, tem sido cada vez mais significativa e difundida desde a introdução do termo.

Nesse contexto, convém mencionar que, além de restrições alimentares e de uma provisória abstinência sexual, o processo de iniciação xamânica, assim como a prática xamânica yanomami como um todo, depende fundamentalmente do uso do pó de *yakoana*. Este pó, feito a partir da casca de árvores que contém uma substância alucinógena, é considerado como alimento dos “espíritos”, devendo ser utilizado pelo xamã ao longo de toda sua vida. Seja pelo uso de alucinógenos e pela importância do transe, seja pela frequente dissociação entre “poder secular” e “poder sagrado” (o xamã não é necessariamente detentor de maior poder político ou de influência na tribo) e pela ênfase na guerra e na caça, o xamanismo yanomami parece assim adequar-se bem à designação de “xamanismo horizontal”, proposta por Stephen Hugh Jones para diferenciar entre dois tipos de xamanismo presentes na Amazônia: o horizontal, “associado a sociedades mais igualitárias e orientadas pela floresta (*forest-oriented societies*)”, e o vertical, associado a sociedades mais complexas e hierarquizadas, onde o xamã detém tanto o poder secular quanto o ritual (HUGH JONES, 1996, p. 33).

Segundo os yanomamis, todo ente possui uma “imagem” (*utupë*) do tempo das origens que os xamãs podem ‘chamar’, ‘fazer descer’ e ‘fazer dançar’ sob a forma dos *xapiri*. Assim, as outras perspectivas em jogo aqui são fundamentalmente as destes *xapiri* – denominados na tradução, por falta de um termo melhor, de “espíritos auxiliares” ou “espíritos da floresta” – e descritos por Kopenawa como minúsculas figuras antropomórficas, sempre enfeitadas com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosas e coloridas. Segundo Albert, a “imagem” (*utupë*) de um ente, pensada como “sede da energia e da identidade corporal”, é geralmente oposta à “pele” (*siki*), enquanto exterior ou “invólucro corporal” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610, n. 3 e p. 621, n. 18). Não seria possível demonstrar aqui a centralidade e complexidade desta noção de *utupë*, mas cabe enfatizar que, ainda segundo Albert, ela faz parte, enquanto um de seus componentes, do “interior” (*uuxi* ou *bei oshi*), isto é, do “conjunto de elementos espirituais cuja integração constitui a pessoa humana. Poderíamos portanto aproximar esse conceito daquele de *psychè*” (ALBERT, 1995, p. 140)¹³. De acordo com a mitologia yanomami, os espíritos *xapiri* foram feitos pelo demiurgo *Omama*, o criador da humanidade atual, e oferecidos ao seu filho, o primeiro xamã, para que ele pudesse, com seu auxílio, proteger a si mesmo e à floresta¹⁴. *Omama* teria então fugido do centro da floresta (o território yanomami) e ido até os confins do mundo, onde criou os europeus antes de morrer.

Na cosmologia yanomami, o universo é composto de quatro níveis superpostos, cercados de um grande vazio (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 622, n.35). São eles: o

13 Uma discussão mais aprofundada desta oposição entre imagem/pele e interior/pele seria beneficiada por um cotejo crítico com as observações de Viveiros de Castro acerca da adequação ou inadequação da oposição aparência/essência ao pensamento ameríndio (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 393). O fato de que todo ser tem uma imagem (e nesse sentido um *psychè* ou uma alma tal como a humana) é parte do que permite nossa inclusão metodológica dos yanomami no quadro conceitual mais amplo do perspectivismo ameríndio.

14 As funções dos *xapiri* são diversas: eles são “responsáveis pela ordem cosmológica dos fenômenos ecológicos e meteorológicos (migração da caça, fertilidade das plantas silvestres, controle da chuva, alternância das estações...)” (ALBERT, 2002, pp. 247-8), assim como também pela manutenção da saúde dos humanos, na medida em que a medicina yanomami, sob a forma de cura xamânica, depende fundamentalmente dos *xapiri*, que lutam contra os espíritos maléficos das doenças e epidemias. Nesse sentido, é a através da ação conjunta dos xamãs e dos *xapiri* que toda a ordem cósmica se mantém, assim como é por meio de seus cantos que as palavras de *Omama* nunca caem em esquecimento.

céu novo, o céu atual, o velho céu e o mundo subterrâneo. O velho céu *Hutukara* corresponde à terra-floresta *Urihi*; este é o nível em que vivemos, o que chamamos corriqueiramente de mundo¹⁵. Assim, a terra-floresta ou mundo atual criou-se a partir da queda do velho céu (“as costas desse céu que caiu no primeiro tempo tornaram-se a floresta em que vivemos, o chão em que pisamos”, diz Kopenawa). Esta primordial queda do céu ocorreu porque “no início, o céu ainda era novo e frágil. A floresta era recém-chegada à existência e tudo nela retornava facilmente ao caos” (ibidem, p. 195). O atual mundo subterrâneo, por sua vez, corresponde à supracitada terra-floresta do primeiro tempo – ainda muito instável, metamorfoseando-se e virando outra coisa sem parar – que foi empurrada para baixo e soterrada pela queda do antigo céu. Já o céu novo é uma espécie de céu embrionário que fica acima do céu atual e pode vir a ser seu substituto, se o céu atual cair. Nesse contexto, a ação protetora dos xamãs, fazendo descer e dançar os *xapiri*, consiste precisamente em estabilizar a floresta atual, mantendo seu valor de fertilidade e seu sopro de vida, de modo a impedir que ela retorne novamente ao caos, o que ocasionaria uma nova queda do céu. A cosmologia yanomami seria, assim, como enfatiza Viveiros de Castro, uma cosmologia preparada para “dar sentido” à catástrofe: o céu já caiu antes, e pode cair de novo (ibidem, prefácio, p. 32).

Retornando a Nietzsche, deve-se notar que o que o filósofo diz estar descrevendo é a ascensão do niilismo, isto é, “a história dos próximos dois séculos” (NIETZSCHE, FP, 1887, 11 [119]). De acordo com Giacoia, o niilismo é pensado por Nietzsche como um “acontecimento de significado histórico-mundial”, cuja concreção histórica depende de que se extraiam de nossos antigos valores suas derradeiras consequências – algo que “não poderia ter ocorrido nos primórdios do processo civilizatório, nem sequer a meio de seu caminho” (GIACOIA, 2013, p. 228). Nietzsche descreve, sabe-se, a dinâmica da ascensão do niilismo como uma espécie de “lógica da catástrofe”, tomando este termo muito provavelmente da tragédia grega, onde ele indicava, segundo Giacoia, o momento de “uma reviravolta que expõe o sentido, até então oculto” da peça em curso¹⁶. Há, porém, “uma produtiva ambiguidade”, continua Giacoia, constituindo “o nó górdio” dos processos catastróficos:

15 Sobre o antagonismo entre as premissas da concepção yanomami de natureza (*urihi*) e as premissas ocidentais de uma natureza objeto, assumidas inclusive no discurso ambientalista da preservação, vide ALBERT, 2002, pp. 257-8.

16 “A dinâmica dessa ascensão [do niilismo] é descrita por Nietzsche como ‘lógica da catástrofe’. A denominação remete à *katastrephēin*: revirar, inverter, reverter. Tomado em sua acepção original, o termo está ligado ao desenlace da tragédia grega, a uma reviravolta que expõe o sentido, até então oculto, no curso dos acontecimentos dramáticos” (GIACOIA, 2013, p. 229). É necessário esclarecer, contudo, um mal-entendido que poderia introduzir-se aqui em função da tradução feita por Eudoro de Souza da *Poética* de Aristóteles. Vertendo a triplíce divisão aristotélica do “mito” (*mýthos* no original, “enredo” em outras traduções consultadas) da tragédia grega para o português, Souza traduz *peripéteia* como “peripécia”, *anagnorisis* como “reconhecimento”, e *pathos* – precisamente – como “catástrofe”. Entretanto, esta parece ser uma tradução problemática para o termo *pathos*, especialmente considerando a raiz grega da palavra catástrofe, não utilizada por Aristóteles nesta ocasião. A dificuldade de escolher uma tradução adequada para *pathos* no contexto da *Poética* expressa-se na multiplicidade de expressões utilizadas, como enfatiza Paulo Pinheiro: “catástrofe”, na versão portuguesa de Eudoro de Souza; “événement pathétique”, nas versões francesas de Magnien e de Hardy; “effet violent”, naquela de Dupont-Roc e Lallot; “suffering”, na versão inglesa de Halliwell; ou simplesmente *páthos* (mantendo o termo grego), na versão inglesa de Else” (ARISTÓTELES. *Poética*. Edição bilíngue, tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 107, nota 112). Acrescenta-se ainda a opção do próprio Paulo Pinheiro, que traduz *pathos* por “comoção emocional”, e a tradução portuguesa de Ana Maria Valente, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian, que opta pela palavra “sofrimento”. Ou seja, com esta

por um lado, há um movimento na direção da perempção, esgotamento (catástrofe aqui significando esvaziamento e consumação). Por outro lado, ao completar-se, essa catástrofe perfaz um movimento circular, como uma volta sobre si mesmo (catástrofe no sentido de reversão e retorno ao princípio). (GIACOIA, 2013, p. 229)

Como ficará claro no que se segue, a alarmante profecia de Kopenawa de que o céu vai, de fato, cair novamente deve-se, se podemos assim forçar os termos, ao seu reconhecimento crítico de uma operante “lógica da catástrofe” no modo de ser dos brancos. Incapazes de ver os *xapiri*, ouvir seus cantos e fazê-los dançar, o modo de agir dos brancos (o povo da mercadoria, como diz Kopenawa) ativamente prejudica a terra e mata “o povo da floresta” (os yanomami), cuja tarefa é precisamente, tal como descreve Bruce Albert, assegurar – através da manutenção de uma série de “coordenadas sociais e intercâmbios cosmológicos” – a estabilização da terra-floresta, possibilitando e garantindo, assim, a “existência cultural como ‘seres humanos’” dos yanomami (e também dos brancos). Se a floresta retornar ao caos e o céu cair de novo, nossa existência estará condenada, o fim de nossa humanidade será inevitável – mas uma outra humanidade de certo surgirá (assim como outra humanidade existia antes do antigo céu cair). Nesse sentido, comentam Viveiros e Danowski, acerca não apenas dos yanomami:

O que parece ser uma constante nas mitologias indígenas do fim do mundo é a impensabilidade de um mundo sem gente, sem uma humanidade, por mais diferente da nossa que ela seja – em geral, aliás, as sucessivas humanidades de cada era cósmica são completamente alheias entre si, são como espécies distintas. (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 106.)

“A destruição do mundo”, continuam os autores, “é a destruição da humanidade e vice-versa”. Similarmente, “a recriação do mundo é a recriação de alguma forma de vida, isto é, de experiência e perspectiva”, o que já implica na recriação de alguma humanidade, já que no perspectivismo ameríndio “a forma de toda vida é humana”. Ao defenderem a terra-floresta, os yanomami se veem, portanto, como lutando por suas próprias condições de existência. Por outro lado, Kopenawa enxerga os brancos como seres contraditórios, cujos hábitos desmedidos e crenças mentirosas impulsionariam a catástrofe de seu próprio autoaniquilamento, ou seja, a destruição, não percebida por eles, daquelas que são também suas próprias condições de existência humana.

Enquanto na descrição nietzschiana do processo do niilismo, o momento em que nós possivelmente ainda, em grande parte, estamos – “nós *compreendemos* o antigo, mas estamos longe de sermos fortes o suficiente para algo novo” (NITZSCHE, FP, 1887, 11 [150]) – inclui a progressiva percepção de que “nada” – apenas mentiras, apenas ilusões, apenas abismo – estava no âmago daquilo que considerávamos ser fundamentos sólidos, é interessante notar como esta história se vê refletida na narrativa de Kopenawa acerca da genealogia do “povo da mercadoria”. Pois, para ele também, uma mentira

remissão à tragédia grega, tem-se em mente o termo catástrofe no sentido de *katastrophein*, tal como aparece em Giacoia (supracitado), não se pretendendo com isso aludir à definição de *pathos* da *Poética* de Aristóteles, vertida na tradução de Eudoro de Souza do seguinte modo: “A catástrofe é uma ação pernicioso e dolorosa, como são as mortes em cena, as dores veementes, os ferimentos e mais casos semelhantes” (ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução e notas de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 211).

ou enganação está no âmago das crenças dos brancos, mas apenas porque o “povo da mercadoria” é fundamentalmente um povo que esqueceu a sua própria origem¹⁷.

Nesse contexto, convém mencionar a breve saga de conversão e posterior “desconversão” dos yanomami ao cristianismo, ocorrida nos primeiros anos da ditadura militar, época em que missionários americanos e canadenses dirigiam o aldeamento em que vivia Kopenawa. Diante da condenação cristã de seus modos de vida – os missionários se referiam, por exemplo, à prática xamânica de cantar com os *xapiri* como um “cantar para os demônios”, coisa de Satanás – os yanomami a princípio procuraram seguir as palavras de *Teosi* (modo como se referem ao Deus cristão). Contudo, em passagens que podem ser lidas quase como uma paródia não-intencional do processo de auto-supressão da verdade, Kopenawa narra como os yanomami passaram a ver os missionários como mentirosos e as palavras de *Teosi* como mentiras. Nestas passagens salta aos olhos sobretudo a ausência da noção de salvação ou redenção entre os yanomami, e a falência dos missionários em introduzi-la através da noção de pecado:

Os missionários têm um livro a partir do qual espalham as palavras de *Teosi*. Costumavam dizer, olhando para ele, que *Sesusi* [Jesus] iria clarear nosso peito e lavar nosso pensamento. Não paravam de declarar que *Teosi* não gosta de quem faz descer os espíritos, de quem usa folhas de tabaco, de quem rouba das roças dos outros ou de quem copula com mulheres casadas. Também repetiam sempre que *Teosi* tem aversão pelos que se enfrentam com bordunas, conduzem expedições de feitiçaria ou mostram bravura na guerra. Porém, para nós, tudo isso não passa de um monte de palavras tortas. *Omama* sempre demonstrou amizade por nós, não importa o que façamos. Ele nunca pretendeu lavar o peito de ninguém! Sua imagem não fica nos dizendo sem parar: “Vocês são maus! Se recusarem minhas palavras, farei com que sejam queimados vivos ou carregados pelas águas! Farei tremer a terra da floresta sob seus pés!”. Ela apenas nos diz: “Vocês são como eram seus antigos! Continuem seguindo os rastros deles! Um dia, vocês morrerão; por isso, enquanto estão vivos, não devem temer nada!”. Assim é. Ignoramos aquilo que a gente de *Teosi*, para nos assustar, chama a todo instante de pecado. Não somos ruins; só não somos brancos! Somos como nossos antepassados sempre foram antes de nós. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 278).

O interessante é que o censurador deus *Teosi* acaba sendo identificado com a figura de *Yoasi*, o irmão mau e invejoso de *Omama*, criador das doenças e da morte, descrito na mitologia yanomami como “um ser colérico, lúbrico, desastrado” e enganador (ibidem, p. 611, n. 2). Os brancos teriam caído na enganação de *Yoasi*, por isso não lembram mais que foram criados por *Omama*. Eles “esqueceram o que [eles mesmos] eram no primeiro tempo, quando também tinham cultura”, diz Kopenawa (ibidem, pp. 251-2). Esquecimento e enganação estariam, assim, na base do modo de ser desmedido e catastrófico dos brancos: por isso eles “guerreiam sem medida”, acumulam mercadorias com exagerada avareza, e cavam o solo sem descanso, a procura de metais e minérios que *Omama* deixara escondidos debaixo da terra propositalmente: são “anti-alimentos”, fazem mal aos humanos. Não seria possível analisar em detalhes aqui a associação

17 Deve-se notar que “origem” aqui não denota um ponto específico ou fixo no tempo, uma vez que não é assim que é pensada a temporalidade do mito, mas antes aproxima-se da noção de procedência. O povo da mercadoria esqueceu de onde veio, ou como ele veio a ser, esqueceu sua própria genealogia, por assim dizer. Discutiremos brevemente a noção de esquecimento aqui empregada, e sua complexidade, mais adiante na parte final do texto.

yanomami entre a mineração devastadora, as epidemias endêmicas que matam seu povo e a iminência de uma nova queda do céu. Basta indicar que no espelho yanomami a compulsiva busca ocidental por fundamentos no solo do espírito, até sua completa desestabilização, aparece refletida como uma compulsiva escavação do solo terrestre, buscando dele extrair precisamente aquilo que – sem que os brancos o saibam – dá sustentação ao céu de um mundo cuja estabilidade depende da agência humana.

A rejeição de *Teosi* por parte de Kopenawa – “*Teosi* é antes o nome de *Yoasi*, o irmão mau de *Omama*”, enfatiza – se conclui com a surpreendente sentença: “Hoje *Teosi* está morto, assim como *Omama*. Deles só restam os nomes, seus valores de fantasma” (ibidem, p. 277). A morte, aliás, é um aspecto fundamental do contraste feito por Kopenawa entre o povo da mercadoria e o povo da floresta. Neste, os brancos, com suas “cabeças cheias de esquecimento”, são descritos como um povo que se esforça para ignorar a morte – querem esquecê-la, e apenas por isso têm seu pensamento fixado em mercadorias que, diante da iminência da morte, não possuem qualquer valor. O fato de que na cosmologia yanomami o demiurgo *Omama* já morreu – o que não constitui um problema nem o impede de ter alguma agência no mundo – serve para mostrar quão diferente é o solo em que nos movemos aqui em relação àquele do Deus cristão, algo que se evidencia ainda mais se levamos em conta o fragmento 11 [99], do final de 1887, no qual Nietzsche relaciona o niilismo com a crença nas categorias da razão: “a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo – medimos o mundo em conformidade com categorias que se referem a um mundo puramente fictício”.

Grosso modo, são três as categorias elencadas por Nietzsche enquanto categorias-sustentáculo de um determinado modo de conferir valor ao homem e à existência – e ter sido capaz de fazer isto era, recordemos, uma das principais vantagens da hipótese moral cristã. São elas: as categorias da meta, da unidade e do ser. O niilismo seria ocasionado, assim, em primeiro lugar, pela compreensão de “que com o devir *nada* é obtido, *nada* é alcançado” (NIETZSCHE, FP, 1887, 11 [99]), de que não existe, como diz Giacoia, “nenhum alvo no vir a ser” e que, portanto, “o acontecer do mundo e da história não são processos que se desenvolvem tendo em vista um fim [...], ao qual estaria ligado o seu sentido e valor” (GIACOIA, 2013, pp. 233-4). Nesse contexto, a visão apocalíptica da história própria do cristianismo – visão que os missionários ilustravam tão bem em seu esforço de fazer os yanomami não apenas aceitarem Cristo como seu Salvador, mas sobretudo, de lhes fazer entender a “necessidade de um Salvador” – vê-se igualmente embasada na categoria da finalidade. E precisamente esta finalidade, rebatida sobre a temporalidade pela a noção de salvação, não parece encontrar respaldo nas palavras de Kopenawa. O que os yanomami querem, segundo ele, é continuar vivendo como seus antepassados viviam, desde o primeiro tempo, ouvindo os cantos e as palavras dos *xapiri*, pois, diz Kopenawa “sua história não tem fim” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 508).

Em segundo lugar, o niilismo adviria do estabelecimento – e posterior interdição – de uma “totalidade infinitamente valorosa”, de uma “organização em todo acontecimento”, enfim, de “um todo infinitamente superior”, diz Nietzsche, através do qual o homem pudesse acreditar em seu próprio valor. Em uma palavra, Deus. Novamente, aqui, é patente como a figura de *Omama* e a dinâmica do mito são refratárias a esta descrição. Mesmo enquanto demiurgo, *Omama* certamente não se identifica com uma totalidade

deste tipo. Ele não representa um “todo racional, de valor absoluto”, por meio do qual o homem pudesse reconciliar “a finitude aleatória e o infinito necessário”, para usar a formulação de Giacoia (GIACOLA, 2013, p. 234). Ao contrário, *Omama*, apesar de seu destaque, é uma entre outras figuras mitológicas – ele tem parentes, morre e por vezes se engana – enfim, ele participa, a seu modo, da mesma dinâmica conflitiva que rege a vida dos yanomami.

Por fim, o niilismo seria ocasionado pela própria condenação do mundo do vir a ser e pela invenção de um mundo verdadeiro, identificado com o ser. Há que se enfatizar: Kopenawa não apenas acusa de mentirosas as palavras de *Teosi*, mas afirma que suas próprias palavras são verdadeiras. Esta afirmativa, bem como a diferenciação entre o xamã que conhece os *xapiri* e as “pessoas comuns” da tribo – diferenciação, aliás, que demonstra a necessidade de investigar o sentido da ascese nesse contexto – poderia talvez indicar uma tal separação operante aqui. Entretanto, seja qual for o significado da noção de “verdade xamânica” em jogo n’*A queda do céu*, não creio que ela precise ser compreendida em chave metafísica e de forma antitética ao mundo. Pois, segundo Kopenawa, o conhecimento xamânico não nega ou condena o mundo, ele o *expande* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 506).

Longe de subscrever o antagonismo que se segue a uma milenar crença nas categorias da razão, *A queda do céu* termina com uma exaltação do conhecimento xamânico, visto por Kopenawa como única alternativa para salvaguardar os yanomami da insaciável obsessão de tentar virar branco, e os próprios brancos, do esquecimento que assola seus pensamentos. Mas Kopenawa admite, num dispositivo retórico que ecoa Nietzsche: talvez os brancos ainda sejam surdos às suas falas, talvez, por isso mesmo, suas palavras sejam póstumias (ibidem, p. 486).

De perto e de longe

Naturalmente, não presumimos ter esgotado este assunto neste breve excuro. Dentre as questões que demandam maior desenvolvimento em outra ocasião, além de uma investigação mais detida da noção de “verdade xamânica” e do sentido da ascese no xamanismo, mencionadas acima, gostaríamos ainda de ressaltar duas outras cuja consideração é particularmente relevante, tanto para uma comparação geral com Nietzsche, quanto tendo em vista a temática do niilismo especificamente. A primeira é a tarefa de esclarecer mais detalhadamente as concepções de “memória” e “esquecimento” em jogo nesse contexto, bem como de contrastá-las com a descrição das faculdades ativas da memória e do esquecimento presentes na *Genealogia da moral*. A segunda, relacionada à primeira, diz respeito à interpretação da violência, ou antes, da vingança e da guerra – termos que, no contexto ameríndio, frequentemente se confundem ou mesmo se identificam.

A começar pela memória e pelo esquecimento, cabe notar que as afirmativas de Kopenawa de que os brancos teriam esquecido as palavras de *Omama* e mesmo os ensinamentos de seus antepassados devem ser complementadas por sua constatação de que os brancos, entretanto, não sabem “pôr os mortos em esquecimento”. Assim, tanto a ausência de memória quanto a incapacidade de esquecer são vistas como problemáticas e caracterizam o modo de ser ocidental. Uma mesma acusação de

fundo subjaz a ambas as críticas: os brancos esquecem do que é preciso lembrar (as palavras de *Omama*, a sabedoria de seus ancestrais) e ressentem o que é preciso esquecer (os mortos e seus rastros, as mercadorias). Em suma, aqui também memória e esquecimento são faculdades contrárias (*Gegenvermögen*), que funcionam juntas, e portanto, falham conjuntamente. Isto pode levar a formulações aparentemente contraditórias, ou ao menos estranhas, tais como: “os brancos não destroem os bens de seus defuntos” – isto é, não põem seus defuntos “em esquecimento” – precisamente “porque seu pensamento é cheio de esquecimento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 410). Mas esta afirmação pode igualmente ser compreendida como expressando a noção de que perder a memória (da vontade) é perder *a medida*. Assim, é porque esqueceram do que era essencial lembrar (esquecimento negativo) que os brancos já não reconhecem mais a importância de esquecer determinadas coisas, para livrar de dor e de rancor a consciência (esquecimento positivo):

É por isso que quando alguém morre logo damos um fim em todos os seus objetos. [...] Tratamos de não deixar sobrar nenhum rastro seu. [...] Foi o que as palavras de *Omama* ensinaram a nossos antepassados e nós seguimos o caminho deles. Não é coisa recente, não! É desse modo que os vivos conseguem estancar a tristeza que sentem quando veem objetos e rastros deixados pelos que não estão mais na terra. Assim, sua dor vai passando e seu pensamento pode ir se acalmando aos poucos. Caso contrário, a saudade dos mortos e a raiva de seu luto nunca mais teriam fim. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 410-411)

Esta função positiva desempenhada pelo esquecimento nos ritos funerários yanomami harmoniza-se bem com a reconstrução que faz Brusotti do esquecimento enquanto faculdade inibidora (*Hemmungsvermögen*) em Nietzsche: “ela é a faculdade ativa de excluir algo da consciência, e isso no duplo sentido de que ela bloqueia o caminho de algo para a consciência, ou impele algo para longe dela. [...] Não há então qualquer incapacidade de se lembrar de algo” (BRUSOTTI, 2014, pp. 106-7). No contexto yanomami, a “assimilação psíquica” (“*Einverseelung*”, GM, II, §1) possibilitada pelo esquecimento dá-se inclusive por meio de uma concomitante “assimilação física” (“*Einverleibung*”, GM, II, §1): a ingestão ritualizada das cinzas dos mortos.

Quando negativado ou desmedido, o esquecimento yanomami equipara-se à uma obstrução mental ou à incapacidade de pensar com clareza, e é frequentemente descrito como um estado de sonolência e confusão mental. Por outro lado, mantendo ativa a memória – o que inclui lembrar do que deve ser esquecido – pensa-se com clareza, e permanece sendo possível “seguir os rastros dos antepassados”, reatualizando assim o âmago de seu pensamento. Dentre os modos de ser herdados destes últimos, porém, estão também a guerra e a prática da vingança, o que nos leva ao segundo ponto elencado.

Em *Ecce Homo* (“Porque sou tão sábio”, §6), Nietzsche destaca “estar livre do ressentimento” como um dos motivos pelos quais ele deve ser grato à sua “longa enfermidade”. Afirmando que “estar doente é em si uma forma de ressentimento”, o filósofo mantém-se junto às suas concepções tardias acerca da nocividade da reação, sobretudo para os doentes: “Porque nos consumiríamos muito rapidamente

se reagíssemos, não reagimos mais: esta é a lógica”¹⁸. Caracterizando, uma a fraqueza, outra a força, a reação ressentida da vingança diferencia-se contudo da guerra:

Outra coisa é a guerra. Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. *Poder* ser inimigo, ser inimigo — isso pressupõe talvez uma natureza forte, é, em todo caso, condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto *busca* resistência: o *pathos* agressivo está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza. (NIETZSCHE, EH, *Porque sou tão sábio*, §7)

Guerra e vingança misturam-se no “flechar-se mutualmente” descrito por Kopenawa. A figura do inimigo – e a necessidade de possuí-los – confunde-se com a figura daquele que exerce e sobre o qual é exercida a vingança. Novamente, não seria possível dar conta da complexidade desta temática aqui, sobretudo tendo em vista a relação profunda entre a guerra-vingança e a predação ou a caça no contexto ameríndio. Gostaríamos assim apenas de indicar que a *A queda céu* contém também uma crítica ao modo de guerrear dos brancos, visto como desmedido e monstruoso.¹⁹ Diferentemente dos brancos, que guerreiam sem medidas por mercadorias, a guerra-vingança dos yanomami liga-se antes à expressão da raiva e do luto. Vingarse faz parte dos rituais funerários como uma espécie de contrapeso ao esquecimento, servindo para dar vazão à raiva do luto apenas enquanto este não terminou de ser produzido: “A dor e o choro do luto duram várias luas, enquanto as cinzas funerárias não forem postas em esquecimento.”; apenas depois que “a raiva passa, [e] os pensamentos se acalmam” tem fim o ciclo de vingança (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 449). Assim, em vez da conceptualização e desenvolvimento da culpa moralizada, como no caso da *Rache* e do *Ressentiment* narrados por Nietzsche, a guerra-vingança yanomami parece ligar-se mais à uma heurística da raiva e da agressividade, de sua expressão, exaltação e comedimento.

Sem dúvidas, merecem maior desenvolvimento tanto a significativa conexão entre memória, guerra, vingança, ressentimento e niilismo em Nietzsche, quanto a comparação entre o caminho descrito na *Genealogia da moral* – que culmina potencialmente na “última vontade do homem”, isto é, no niilismo (NIETZSCHE, GM, III, §14) – e o rico material etnológico que se encontra n’*A queda do céu*, com seu hipotético diagnóstico

18 A passagem continua: “E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido — para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa [...]” (NIETZSCHE, EH, *Porque sou tão sábio*, 6). Para um breve resumo da evolução das posições de Nietzsche acerca da reatividade e da vingança, vide nota 8 acima.

19 É necessário enfatizar que a guerra exaltada por Nietzsche, que é expressão de força sobre força e liga-se à coragem, evidentemente não se confunde com a guerra concreta dos brancos criticada por Kopenawa, que é desmedida precisamente por massacrar inclusive quem não é “guerreiro”, sendo expressão de covardia, não da bravura guerreira da qual se orgulham os yanomami. Sobre a guerra dos brancos, Kopenawa comenta: “Porém, o que os brancos chamam de “guerra” em sua língua é algo de que não gostamos. Eles afirmam que os Yanomami não param de se flechar, mas são eles que realmente fazem guerra! Nós, com certeza, não combatemos uns aos outros com a mesma dureza que eles. Se um dos nossos é morto pelas flechas ou pela zarabatana de feitiçaria de um inimigo, apenas revidamos do mesmo jeito [...]. É muito diferente das guerras nas quais os brancos não param de fazer sofrer uns aos outros! Eles combatem em grandes grupos, com balas e bombas que queimam todas as casas que encontram. Matam até mulheres e crianças! E não é para vingar seus mortos, pois eles não sabem chorá-los do nosso modo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 442).

indígena do niilismo europeu. Este percurso e excuro pretendia tão somente acercar-se do problema do niilismo, de perto e de longe.

Bibliografia

ALBERT, B. *Temps du sang, temps des cendres: Représentation de la maladie, espace politique e système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Paris. Thèse (Doctorat). Université de Paris x-Nanterre, 1995.

_____. Ouro canibal. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. (orgs). *Pacificando o branco - Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997.

_____. Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose: 'Aktiv' und 'Reativ' in Nietzsches Genealogie der Moral. *Nietzsche-Studien*, 30, 2001.

_____. Reagir e não reagir: filosofia e psicologia no Crepúsculo dos ídolos. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, pp. 373-388, jul/dez, 2010.

_____. O "autoapequenamento do homem" na modernidade: Estudo sobre a Genealogia da moral de Nietzsche. In: MUNIZ GARCIA; ANGIONE, L. (orgs). *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas: Editora PHI, 2014.

_____. Tensão: um conceito para o grande e o pequeno. *Dissertatio*, Pelotas, n. 33, 2011.

_____. Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de Para Além de Bem e Mal: "Contribuição à história natural da moral". *Cadernos Nietzsche*, v. 37, n. 1, 2016.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os meios e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2015.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GIACOIA Jr., O. *Nietzsche, o humano como memória e como promessa*, Petrópolis, Editora Vozes, 2013.

HUGH-JONES, S. Shamans, Prophets, Priests and Pastors. In: THOMAS; HUMPHREY (Orgs). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo de uma cosmologia tupi, Rio de Janeiro, *Mana*, 2 (2), 1996.

NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB). Elaborada segundo a Edição Colli e Montinari das Obras Completas de Nietzsche. Edição coordenada por Paolo D'lorio, 2011. Disponível em: www.nietzschesource.org.

_____. *Humano Demasiado Humano I*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *A "Grande Política": Fragmentos*. Introdução, seleção e tradução por Oswaldo Giacoia Jr. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n°3*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.

_____. *Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UNB, 2008.

PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e o Ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.

STEGMAIER. *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2016.

TONGEREN, P. V. Nihilism: Nietzsche's Challenging Diagnosis of our 20th and 21th century Culture. In: SINEOKAYA, Y.; POLIJAKOVA, E. (eds). *Friedrich Nietzsche: Legacy and Prospects*. Moscou: LRC Publishing House, 2017.

_____. *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018.

TÜRCKE, C. *Fundamentalismus - Maskierter Nihilismus*. Springe: zu Klampen Verlag, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Rio de Janeiro, *Mana*, 2 (2), 1996.

_____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

Recebido em: 05/Set/2019 - **Aceito em:** 04/Mai/2020.