

NILISMO À PROVA DOS NOVE: HÁ SENTIDO EM SE FALAR DE “NILISMO” NO PENSAMENTO INDÍGENA?

Maurício Fernando Pitta¹

Resumo: Neste ensaio, busca-se pensar de que forma a questão do niilismo é enfrentada pelo pensamento de povos indígenas das terras baixas da América do Sul: se interpretarmos o niilismo como perda de parâmetros diante da “morte de Deus”, que sentido o problema do niilismo faz para povos que não estipularam um Deus unitário como fundamento axiológico? Para desdobrar essa questão, fez-se uso da obra *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Ailton Krenak, bem como de referenciais antropológicos e filosóficos a respeito de temas como niilismo, sacralidade, alegria, natureza, ciência e técnica. O artigo se desenvolve em quatro partes: em I, faz-se uma breve descrição do que Pelbart denominou “travessia do niilismo”; em II, levanta-se o questionamento central deste ensaio, trazendo à tona o conceito de “sobrenatureza” como principal operador ontológico do pensamento ameríndio; em III, examina-se as diferentes relações com a alteridade “natural” entre o pensamento indígena e o pensamento ocidental; e em IV, por fim, compara-se as metáforas das “conchas coloridas”, de Nietzsche, e dos “paraquedas coloridos”, de Ailton Krenak, em um debate sobre niilismo e Antropoceno, momento em que a noção de “riso”, levantada por P. Clastres a partir de mitos chulupi, orienta a reflexão sobre o papel da “gaia ciência” no pensamento indígena.

Palavras-chave: Ailton Krenak. Antropoceno. Morte de Deus. Nietzsche. Sagrado.

NIHILISM THROUGH A PROOF BY NINE: IS THERE ANY REASON TO SPEAK OF “NIHILISM” IN INDIGENOUS THOUGHT?

160

Abstract: In this essay, one seeks to explore how indigenous peoples of the lowlands of South America confront the issue of nihilism: if one was to understand nihilism as the loss of parameters following the “death of God”, what does the problem of nihilism mean for people who do not see a unitary God as an axiological foundation? To answer this question, one draws on Ailton Krenak's work *Ideias para adiar o fim do mundo*, as well as anthropological and philosophical references on topics such as nihilism, sacrality, joy, nature, science, and technology. This essay is divided into four sections: In I, one briefly describes what Pelbart refers to as the “crossing of nihilism”; in II, one raises the central question of the essay and examine the concept of “Supernature” as the main ontological operator in Amerindian thought; in III, one analyses the different relationships with the “natural” alterity between indigenous and Western thought; finally, in IV, one compares Nietzsche's metaphor of “colored shells” with Ailton Krenak's “colored parachutes” in a debate on nihilism and the Anthropocene, when Pierre Clastres' discussion of “laughter” in Chulupi myths guides the reflection on the role of “gay science” in indigenous thought.

Keywords: Ailton Krenak. Anthropocene. Death of God. Nietzsche. Sacrality.

¹ Pós-Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL. Bolsista PDPG-POSDOC/CAPES. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná. Este artigo foi produzido com financiamento de pós-doutorado CAPES/BRASIL. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9642-4072>. E-mail: mauriciopitta@hotmail.com

Travesso: assim era o divino Tupã.
Pierre Clastres, “Do Um sem o Múltiplo”

Quando aparecer um deserto, o atravesse.
Ailton Krenak, *A vida não é útil*

I

“Espinosismo é ateísmo” (JACOBI, 2021, p. 138). Foi assim que, em 1785, ao longo de suas cartas a Mendelssohn a respeito do panteísmo de Lessing, Jacobi ao mesmo tempo sepultava e revivia o espírito de Espinosa, inserindo-o no cerne de uma das mais determinantes querelas da História da Filosofia Ocidental: a disputa em torno do corpo inerte do filósofo sefardita e de seus espectros pela Europa.² Também é de Jacobi a responsabilidade pela notoriedade filosófica do conceito de “niilismo” — e é primeiramente a Espinosa que o correspondente de Mendelssohn atribuía o conceito, seguido dos idealistas de seu tempo e pátria.

Para Jacobi, a condenação de Deus às dinâmicas mecânicas do mundo natural imposta pelo autor da *Ética*, bem como a negação de Sua personalidade transcendental, características sintetizadas na fórmula *Deus sive Natura* (“Deus, isto é, a Natureza”³), foram estopins para a perda de sentido do homem, de Deus e do mundo: ao afirmar que o mundo não seria um produto *ex nihilo* extrínseco de Deus, Espinosa teria delegado a realidade à vacuidade das abstrações etéreas, visto que, sem a inteligência e a vontade de um Criador, nada garantiria que a Natureza, dissecada à exaustão pelo *more geométrico* espinosano, não fosse mais que uma ilusão, “uma fumaça azul de seres que não existem [...]” (JACOBI, 2021, p. 52).

Da geometria espinosana à morte nietzscheana de Deus, é possível vislumbrar o niilismo em seu desdobramento, ainda que seu germe tenha sido gestado há milênios, ao modo de um “*niilismo negativo*, [...] com suas apreciações de valor teológicas, morais, racionais, e seu concomitante desprezo pelo mundo sensível” (PELBART, 2016, p. 113):

² “Ao senhor Moses Mendelssohn [...], ainda lhe falaria com prazer uma ou duas coisas sobre a utilidade que poderia haver se o sistema de Espinosa fosse exposto publicamente em sua verdadeira forma [...]. Há algum tempo, um fantasma dele ronda pela Alemanha sob as mais diversas formas e é contemplado com igual reverência por crentes e ateus. [...] Talvez ainda vivamos para ver a querela que será instaurada sobre o cadáver de Espinosa, tal como aquela entre o arcanjo e satanás sobre o cadáver de Moisés” (JACOBI, 2021, p. 126).

³ “A potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem conserva o seu ser é a própria potência de Deus, ou seja, da Natureza [*Dei, sive Naturæ potentia*] [...]” (ESPINOSA, 2018, IV, prop. 4, demonstr.).

[...] o termo niilismo [...] recobre, *grosso modo*, a história da filosofia e da cultura ocidental inteira, nos seus dois movimentos sucessivos e contraditórios. Um primeiro movimento corresponde ao deslocamento metafísico operado na Antiguidade, desde Platão, e prolongado no Cristianismo, e um segundo movimento, inverso, corresponde à perda desse eixo metafísico, sobretudo na Modernidade. (PELBART, 2016, p. 104).

Os dois movimentos estão em estrita vinculação: no ímpeto da busca por uma Verdade resolvida e única, a postulação de um Uno exterior à *phúsis* como um Sol transcendente donde emanaria todo o sustentáculo do devir e todos os parâmetros axiológicos de regulação das sociedades humanas forneceu as condições mesmas para o questionamento do próprio fundamento postulado e sua suplantação moderna pelo advento da subjetividade, base de um mundo composto de representações antrópicas, culminando tanto no Eu absoluto de Fichte quanto na ideia nietzscheana de “vontade de poder”.

Nietzsche, aliás, parece à primeira vista assumir como seu o “ateísmo” que Jacobi imputa a Espinosa. Seu Zaratustra itera o lema “Deus está morto” (NIETZSCHE, 2011, p. 8), que também abre o terceiro livro d’*A gaia ciência* (2012, §108). Neste aforisma, o filósofo nos apresenta um “homem louco” que, em meio à praça pública de uma cidade repleta de ateus, acusa a si e aos demais pela morte de Deus: ““Para onde foi Deus?”, gritou ele, ‘já lhes direi! *Nós o matamos* — vocês e eu. Somos todos seus assassinos!” (ibid. §125). O populacho descrente, que até então ria dos desvarios, julgando nele um devoto que procura em vão por Deus, se cala diante do anúncio, um relato que ainda não compreendem bem, pois ““esse acontecimento enorme [...] não chegou ainda aos ouvidos dos homens. [...]” (ibid.).

A acusação de ateísmo é, claro, um contrassenso, pois este fragmento nada traz da asserção de um ateísmo convicto ou da elegia a um Deus morto; afinal, o anúncio da morte de Deus apoia-se na “inviabilidade da perpetuação das metanarrativas ocidentais” (CABRAL, 2014, p. 30), dado que tudo o que se tem são *interpretações, perspectivas*, o que termina por tornar impossível “*provar a existência ou inexistência de Deus* [...], pois o pressuposto dessa prova é a ideia de que a razão acessa objetivamente o real e, a partir deste acesso, consente ou não com a ideia de Deus” (ibid. p. 31, grifo meu). Em vedando de início a afirmação categórica da existência ou inexistência de Deus, Nietzsche termina por descortinar que o niilismo não é sinônimo de ateísmo, como cria Jacobi, mas designa a própria “*travessia*” (PELBART, 2016, p. 102) entre a criação de Deus e sua derrocada pelas mesmas mãos que o fizeram. Nesse contexto, *Deus sive Natura* teria sido o lema que primeiro forneceu suporte à convergência entre teologia e naturalismo num momento em que

o infinito científico e geográfico se impuseram sobre o isolacionismo metafísico e físico do homem europeu, demandando de Deus sua geometrização completa (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 52-53). Das exigências empíricas fornecidas por Colombo e Copérnico, é a Natureza de Espinosa que se dispõe como abrigo de uma divindade em exílio, revelando-se, porém, uma armadilha, pois serve tanto como dispositivo de observação empírica (Deus como corpo disposto à vivissecação), como de pano de fundo para um longo processo de substituição de Deus pela Ciência moderna, novo centro de valores que, para Nietzsche, ainda constituiria um entrave à passagem do “*niilismo passivo*, do grande cansaço” (PELBART, 2016, p. 113), fundado num torpor pela ausência de centro de sentido, para o *niilismo ativo*, afirmativo e “completo” (ibid. p. 115), fundado na alegria da transvaloração de todos os valores que suprime “o próprio lugar dos valores a fim de colocá-los de outra maneira” (ibid.).

II

“O advento do *niilismo* [...] é a catástrofe do mundo ocidental-europeu” (CABRAL, 2014, p. 16). Deus agoniza pela Europa ocidental, e os arautos de seu suplente, a Ciência naturalista, riem diante do louco frente à mera hipótese de que um dia houvesse sequer existido um Deus a ser imolado. O anúncio chega cedo demais porque, para Nietzsche, ainda são poucos aqueles que poderiam suportar a ausência de sentido e de valor absoluto sem buscar um paliativo. O *niilismo*, em suas formas passiva e reativa, é um problema sério aos europeus; contra ele, apenas a criação autônoma de valores pode se opor de forma afirmativa e salvaguardar a esperança de sobrevivência em um mundo sem pontos de apoio que sirvam de critérios à organização das sociedades humanas.

Mas será que essa travessia, enquanto questão do *niilismo*, faz sentido aos povos indígenas das Américas — àqueles que, no alvorecer do *niilismo* europeu, se viram surpreendidos diante de naus, mosquetes e doenças desconhecidas, enfrentando o expediente exterminista sob a justificativa de que uma “conversão”, religiosa ou cívica, seria a única forma de alcançar a “salvação”? Afinal, se o *niilismo* se confunde com a própria trajetória de vida e morte de Deus, sua invenção e decadência, o que dizer do *niilismo* para povos que ou simplesmente não estipularam qualquer existência de um Deus único, transcendente e criador, ou que, como os Guarani

quinhentistas, postularam uma ideia de Uno apenas para conjurar sua presença e unicidade como o “Mal” do qual seria preciso fugir?

[...] onde se enraíza essa imperfeição que ataca os homens *e que nós não desejamos*? Ela provém do fato de que “*as coisas em sua totalidade são uma*”. [...] É [...] bem isso o que dizem, o que proclamaram sempre [...] os pensadores guarani: a desgraça se engendra na imperfeição do mundo, porque de todas as coisas que compõem o mundo imperfeito, pode-se dizer que são uma. Ser um: é a propriedade das coisas do mundo. Um: é o nome do Imperfeito. Em suma, resumindo a virulenta concisão de seu discurso, que diz o pensamento guarani? Ele diz que o Um é o Mal. (CLASTRES, 2020, p. 154).

De início, parece óbvio: se o niilismo nada mais é que o processo inexorável de dissolução de um fundamento *através* da própria postulação do fundamento, então, do fato de que esse fundamento nunca tenha sido estabelecido — ou, quando muito, antecipado e rejeitado na forma de uma conjura —, nada se coloca: o niilismo não se põe como questão para povos que nunca sequer levaram à sério a questão de Deus. Mas a ausência de Deus não significa a ausência de alguma forma de “sagrado”, de alguma dimensão para além da natureza pura e bruta. Segundo Viveiros de Castro, povos ameríndios como os Araweté ou os Yanomami estabelecem, com o conceito de “sobrenatureza”, isto é, “a forma do Outro como sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 397) ou a “natureza pensada enquanto cultura” (2013, p. 127), um eixo intercalar de relações entre as diversas perspectivas, humanas e extra-humanas, que compõem suas cosmologias. Por via deste eixo, a divisão naturalista entre “espírito” (o eu como sujeito) e “natureza” (o Outro como objeto), se não suspensa, é embaralhada, fractalizada e disposta diferencialmente entre perspectivas, arranjo que retira do ser humano o privilégio da pessoalidade e dispõe os diferentes pontos de vista em relações de equivocidade entre si, o que faz do “mundo” ameríndio, uma pluralidade de mundos em atrito, um *perspectivismo cosmológico* ou um *multinaturalismo*.

É pela ideia de sobrenatureza que se vislumbra *outro sentido de sagrado* — não disposto, porém, em uma relação vertical e exclusiva com o humano, e sim nos consecutivos e imediatos espelhamentos que diferentes perspectivas entretêm entre si, alternando-se entre as posições de “sujeito” e “objeto”. Isso faz com que ser humano, bem como ser deus ou ser animal, seja apenas “uma condição, não uma natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 205). Em outros termos, mais fácil que imaginar um Deus que subsiste ao longe, num plano transcendente, “à imagem e semelhança” do homem, é encontrar o divino nos olhos de uma onça em meio à mata — ou no olhar mal-humorado de uma serra, em uma manhã que anuncia tempestade.

Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser”. (KRENAK, 2019, p. 17-18).

O cosmos ameríndio é constituído integralmente por pessoas, em agudo contraste com o naturalismo moderno. Enquanto o segundo pressupõe a exterioridade subjetiva como um campo de entes inanimados e mudos que se revelam e se opõem (se “objetam”) ao sujeito como suas representações subordinadas, o primeiro parte do pressuposto animista de que, ainda que ao modo de virtualidades não efetivadas, todo ente pode possuir *subjetividade, agência e intencionalidade* (inclusive, *em sentido fenomenológico*), elipsadas na relação entre perspectivas diferentes que, escondendo-se entre si por “roupas” objetivas, observam-se como objetos, embora esperando encontrar, por detrás das vestes, sujeitos — cada qual, com seu mundo próprio.

Se a “natureza” do naturalismo moderno é marcada pelo mecanicismo causal da *extensio* cartesiana, que regula homogeneamente os corpos, em oposição ao “espírito” humano, que os julga, os mensura e intervém a livre arbítrio sobre as dinâmicas fixas do mecanismo — ainda que, no caso de Espinosa, “espírito” e “natureza” obedeçam ambos a dinâmicas mecânicas da Natureza *tout court* —, as “naturezas” do multinaturalismo ameríndio nada mais são que divisas provisórias e superficiais que balizam as relações entre as diversas perspectivas, de início, “espirituais”, animadas, pensantes e imaginantes, sempre à mercê de encontros sobrenaturais nos quais, por detrás das carcaças naturais, se revela uma pessoa: “A situação sobrenatural típica no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano — sempre sozinho — e um ser que, *visto* primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e *fala* com o homem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 397).

É em sentido semelhante que se deve compreender “natureza” quando Ailton Krenak diz que “tudo é natureza” (2019, p. 17). Não se trata da *reductio ad naturam* observada em Espinosa, tampouco de uma consideração panteísta ou cosmoteísta, como aquelas tão temidas por Jacobi nas falas de Lessing — afinal, Ailton Krenak não se refere aqui a uma “alma [unitária] do universo [...] segundo a analogia com um corpo orgânico” (JACOBI, 2021, p. 99), como pensavam

os românticos. Ao dizer que tudo é natureza, o termo “natureza” é usado de modo semelhante àquele empregado pelo xamã yanomami Davi Kopenawa em seus diálogos com o antropólogo francês Bruce Albert a respeito dos “espíritos” xamânicos *xapiri*: “vocês [brancos] os chamam de ‘espíritos’ mas são *outros*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 111, grifo meu). No diálogo, feito em yanomami e posteriormente traduzido para o francês, Kopenawa esclarece que emprega do termo em português, língua oficial do país onde se encontra a Terra Indígena Yanomami, porque se trata de “uma palavra que aprendi e que utilizo na língua misturada que inventei (para falar dessas coisas *aos brancos*)” (ibid. p. 612, grifo meu).

Antes que mera tradução literal de *xapiri*, como se os termos fossem transparentemente intercambiáveis, o esclarecimento do xamã yanomami indica que a palavra “espírito” é um *dispositivo de equívocação controlada* para traduzir e se comunicar com os *napë* (“brancos”), povo para quem tal vocábulo desempenha um papel conceitual crucial do ponto de vista cosmológico. Com isso, Kopenawa é capaz de criar “novas variações e ressonâncias desconhecidas” (DELEUZE; GUATARRI, 2010, p. 36), todo um novo “acontecimento” sobre seus ouvintes *napë*, para quem a semântica carregada e calcificada do conceito de espírito chega sempre cedo demais. O “espírito” yanomami surge, então, como fluido que invade as fraturas do bloco conceitual e o desestrutura internamente, evidenciando usos insólitos do termo — afinal, a depender do ponto de vista, “espírito é corpo, e corpo é espectro” (VALENTIM, 2018, p. 233), identificações perspectivas impensáveis no funcionamento conceitual do naturalismo.

É de forma semelhante que Ailton Krenak emprega à contrapelo o termo “natureza”, simulando na superfície um naturalismo panvitalista reconhecível em romantismos como os de Lessing e Goethe, mas mirando na direção de um multinaturalismo no qual o que conhecemos por “natureza”, isto é, o ambiente ou fundo indiferenciado sobre o qual se definem as sociedades humanas, serve de sinônimo de “cultura” — ou melhor, de “sobrenatureza”.

Por isso, logo no parágrafo seguinte, o pensador lança mão de uma anedota sobre um encontro embaraçoso entre um pesquisador europeu e uma anciã do povo Hopi, no território dos Estados Unidos: “Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando, até que falou: ‘Ela não vai conversar comigo, não?’. Ao que seu facilitador respondeu: ‘Ela está conversando com a irmã dela’. ‘Mas é uma pedra’. E o camarada disse: ‘Qual é o problema?’” (KRENAK, 2019, p. 17). Se tudo é natureza, nada é natureza da mesma forma:

entre a mulher hopi e a pedra, há um parentesco que remonta ao “tempo atemporal da emergência” (LOFTIN, 2003, p. 32, trad. minha), tempo mítico em que “todo o universo era dotado do mesmo sopro (substância espiritual) — rochas, árvores, grama, terra, todos os animais e homens” (STEPHEN, 1936, p. 706, trad. minha), o que faz com que “o pé de milho, as pedras falantes, as grandes montanhas que respiram” sejam “todos significantes e vivos, [...] símbolos de espíritos que dão a eles forma e vida” (WATERS, 1977, p. 125, trad. minha). É difícil saber com precisão de que tipo é o laço de irmandade entre a mulher e a pedra descritos na anedota, mas o tratamento de “anciã” empregado por Ailton Krenak sugere que se trata de uma espécie de “xamã” ou “principal”, ainda que a posição seja raramente atribuída a mulheres devido à estrutura social dos Hopi (cf. WHITELEY, 1988, cap. 6).

De todo modo, se seguirmos a definição dada por Viveiros de Castro, o xamanismo “pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” (2002, p. 358). Em outras palavras, o xamã é capaz de se destacar da temporalidade cotidiana e navegar pelo tempo do mito, tempo esse que atravessa e acompanha, como um “contratempo”, o cotidiano, sendo fonte da sobrenatureza que desestabiliza e embaralha os arranjos provisórios da vida comum ao evidenciar que cada perspectiva possui muitas facetas, “duplos”, que podem se revelar a qualquer instante — humano, animal, espírito, cadáver... Assim, ainda que, no cotidiano, a distância entre a anciã e a pedra pareça aquela entre um ente “formador de mundo” e outro, “sem mundo” (HEIDEGGER, 1992, §60, trad. minha), não é nada espantoso, pela (mito)lógica do multinaturalismo, que, no plano do mito, a anciã tenha ou desenvolva um parentesco cosmopolítico com uma pedra, como as montanhas dos Andes que, nas palavras de Ailton Krenak, “formam casais” (2019, p. 18).

III

“O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas” (KRENAK, 2019, p. 40). Watu é o mesmo rio que, junto aos povos ribeirinhos, agoniza com o rompimento de uma barragem da Vale em Mariana, Minas Gerais. Para os Krenak, o rio é um parente, mas “tal afirmação é de difícil compreensão para os

kraí [os não indígenas]” (PASCOAL; ZHOURI, 2021, p. 375), que veem no rio apenas um curso de água em movimento à espera de quantificação, manipulação e otimização como fonte de recursos.

Nesse contexto, os Krenak se utilizam mais uma vez de uma estratégia discursiva, a saber, dizer que “[...] ‘o *Watu* é sagrado’” (PASCOAL; ZHOURI, 2021, p. 375). Isso porque “quando os não indígenas queremos definir coisas/relações espaciais, marcadas por ambiguidades peculiares que borram certas distinções cartesianas, dizemos que são sagradas” (ibid.). O uso de “sagrado” contém ainda outra ressonância que também pode ser vislumbrada no yanomami “*xapiri*” — e, de forma mais acentuada, no termo “*utupë*”, traduzido pelos Yanomami como “imagem”, mas que designa a “fonte do *animatio corporis* e da energia vital” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 669) e o “núcleo anímico da pessoa” (VALENTIM, 2018, p. 228). “Mais que uma ‘fonte de recursos’”, o *Watu* “é uma fonte de energia espiritual, uma entidade dotada de intencionalidade, que, ademais, também vem sendo profanada pelos *kraí*” (PASCOAL; ZHOURI, 2021, p. 374).

Neste expediente tradutório, a hierofania indígena se vê menos vinculada à dimensão da ancestralidade sacrificial que constitui um vínculo exclusivo entre criatura e Criador — “aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” (AGAMBEN, 2005, p. 10, trad. minha) — ou à experiência existencial do *homo religiosus* de Eliade (1987), calcada em uma “plenitude [ontológica que só] acontece com a subjugação do caos, pois este é signo de *deficiência do ser*” (CABRAL, 2014, p. 285), que à ideia de que vigora um fundo mítico “espiritual”, ou melhor, *sobrenatural* sob todos os entes, até mesmo sob aqueles que mais parecem “desespiritualizados”, fazendo de cada ser singular um agente em potencial, ponto de vista singular.⁴ Assim, dizer que

⁴ Nesse sentido, há sim uma proximidade, ainda que tensa, com a conceituação que Eliade propõe para seu conceito de “hierofania”, enquanto “ato de manifestação do sagrado” (1987, p. 11, trad. minha), sobretudo quando se considera a caracterização da experiência religiosa para o mitólogo: “Ao manifestar o sagrado, um objeto qualquer se torna *outra coisa* e, no entanto, permanece sendo ele mesmo, pois continua a participar do âmbito cósmico que o circunda. Uma pedra *sagrada* continua sendo uma *pedra* [...]. Mas para aqueles a quem a pedra se revela como sagrada, sua realidade imediata transmuta-se em uma realidade *sobrenatural*. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é capaz de se revelar uma *sacralidade cósmica*” (ibid. p. 12, trad. minha). Contudo, como evidencia Cabral (2014, §11A-B), Eliade tem em vista a experiência do sagrado sob um paradigma cristão no qual essa distância entre natural e *sobrenatural* se realiza no enquadre transcendente da distinção sensível–suprassensível e pressupõe uma submissão do devir ao ser, do caos à ordem — reposta justamente nos eventos hierofânicos característicos do cristianismo, como festas religiosas, ritos e cultos. Esses pressupostos não apenas conflitam com o sentido de hierofania que Cabral encontra, retrabalhado, em Nietzsche, como também contradiz com o modo como o discurso ameríndio articula o mito, abraçando não só a ausência de

Watu é um avô ou que Tatukrak acorda com certo humor não equivale ao uso de “uma figura de linguagem”, mera metáfora, “mas [trata-se de] uma marcação das suas subjetividades. O rio, a pedra, a caverna, a montanha, a onça, o papagaio, são [...] agentes [que] compõem o universo relacional dos Krenak, assim como os *kraí*, a prefeitura, a mineradora, entre outros” (PASCOAL; ZHOURI, 2021, p. 375).

Entre a perspectiva de povos como o Krenak ou o Yanomami e o ponto de vista dos *kraí* ou *napë*, povo do niilismo que, inclusive, julga que a sacralidade animista dos indígenas é só “algum folclore” (KRENAK, 2019, p. 49), há um forte contraste quanto à relação com o ambiente. O ápice do naturalismo moderno, cognato do niilismo, expressa-se no conhecido chavão do “desencantamento do mundo” — conceito weberiano que terminou por cair na fala cotidiana não especializada “sem que no entanto saísse ofuscada a aura de sua potência lexical” (PIERUCCI, 2013, p. 7). No entanto, o que se esconde por detrás da aparente neutralidade da razão moderna que, desterritorializada, descorporificada e desencantada, supõe-se capaz de julgar os “fetiches” de outros povos sem estar mancomunada com algum feitiço próprio⁵ é o fato de que, do desencanto com um Deus não mais presente, surge outro tipo de enfeitiçamento mais perigoso, porque mais sutil; aquilo que Pignarre e Stengers denominaram “feitiçaria capitalista” (2005, trad. minha), um “modo de transcendência [...] *radicalmente irresponsável*, [...] um poder de tipo ‘espiritual’ (maléfico) [...] que captura, segmenta e redefine a seu serviço dimensões cada vez mais numerosas do que constitui nossa realidade, nossa vida e nossas práticas” (STENGERS, 2015, p. 46-47), e que acomete principalmente aqueles que, crendo-se “desencantados”, são mais suscetíveis a seus efeitos:

[A feitiçaria] é algo de que povos os mais diversos, exceto nós, modernos, conhecem a natureza temível e a necessidade de cultivar os meios apropriados de defesa. [...] Ousar posicionar o capitalismo na linhagem dos sistemas de feitiçaria não significa assumir um risco etnológico, mas um de tipo pragmático. Pois se o capitalismo entra em tal linhagem,

unidade fundante da experiência hierofânica, como também o caos, o múltiplo e o devir, exacerbados ao ponto da indiscernibilidade das diferenças: “o perspectivismo ameríndio conhece [...] no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 354).

⁵ É Latour quem também explicita o jogo etimológico entre “fetiche” e “feitiço” (bem como o participio “feito”) no encontro entre europeus e outros povos: “Para designar a aberração dos negros da Costa da Guiné e para *dissimular* o mal-entendido, os portugueses (muito católicos, exploradores, conquistadores, até mesmo marcadores de escravos), teriam utilizado o adjetivo *feitiço*, originário de *feito*, participio passado do verbo fazer, forma, figura, configuração, mas também artificial, fabricado, factício, e por fim, fascinado, encantado” (LATOURE, 2002, p. 16-17).

é de um modo um tanto particular, a saber, de um sistema de feitiçaria sem feiticeiros que se pensam como tal, um sistema que opera num mundo que julga que a feitiçaria não passa de “mera crença”, uma superstição que, dessa forma, não demanda contra si qualquer meio adequado de proteção. A partir disso, a relação do capitalismo com os “outros”, supostamente supersticiosos, se transforma, pois a crença de que não há necessidade de proteção explicita um tipo de imprudência que, para aqueles “outros” a quem se reputa supersticiosos, muito tem em comum com a mais espantosa inocência: a seus olhos, o desastre se torna desde então previsível. O risco pragmático é o de se aceitar a hipótese desse desastre, isto é, de tornar a questão de nossa vulnerabilidade e da aprendizagem das precauções necessárias um problema crucial. (PIGNARRE; STENGERS, 2005, p. 54, 59, trad. minha).

Curiosamente, o surgimento do capitalismo, em sua fase de “acumulação primitiva” (MARX, 2011, cap. 24, I), coincide tanto com a máquina de conquistas coloniais que, ao mesmo tempo, descortinou o horizonte de descentralização do homem europeu necessário para a perda de Deus como núcleo de sentido (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 47-50) e levou a grilagem, a bala, a escravidão e a peste aos povos indígenas das Américas e da África (KRENAK, 2019, p. 70; GALEANO, 2019, p. 37), quanto com a caça intestina às bruxas e povos racializados no berço europeu (Federici, 2017). Ou seja: não foi só a supressão do próprio sentido de divino a condição *sine qua non* do advento do naturalismo moderno e de sua contraparte político-econômica e sobrenatural, o capitalismo, como também o foi a supressão de divindades de outros povos, junto de seus articuladores e agenciadores — bruxas, magos, feiticeiros, curandeiros e pajés.

Para Ailton Krenak, o desencantamento naturalista do mundo se articula diretamente à interrupção do vínculo de parentesco com a “natureza”, fruto de um processo de despersonalização que desemboca na transformação de todo ente em mercadoria, como é o caso do sufocamento de Watu em vista da extração explícita de recursos energéticos e minerais. Cria-se aí uma espécie de “orfandade”, com efeitos sobre os povos indígenas, vítimas da catástrofe, tanto quanto sobre os não indígenas, sua causa: “do nosso^[6] divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que, em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos” (KRENAK, 2019, p. 49-50).

⁶ Por “nosso”, Ailton Krenak realiza uma concessão retórica aos leitores que, em sua maioria, são *kraí*; não se trata de um discurso indistinto, a ser lido da mesma forma pelos “brancos” e pelos “índios”. Há um alvo muito bem determinado aqui — o que se vislumbra pela própria situação em que se discursaram os textos citados: em todos, o pensador indígena discursa para um público de espectadores europeus em Lisboa, grupo que, entre 2017 e 2019, provavelmente se via como pináculo do pensamento multicultural e humanista esclarecido.

Experimenta-se então um tipo de queda livre que muito se aproxima da desorientação niilista apontada pelo homem louco de Nietzsche: “Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’?” (2012, §125). Lido por essa aproximação, o niilismo pode ser caracterizado tanto pela perda do sol, quanto pelo próprio desaparecimento de solo, “terra” — “Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* — e já não existe mais ‘terra’!” (ibid. §124). Não à toa, Nietzsche menciona o sumiço do horizonte, o furto do mar que banha o globo e faz colapsar a discrição entre chão e céu: “Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte?” (ibid. §125). Vivencia-se a queda não apenas pela falta de ponto arquimediano que, na periferia, serviria de suporte ao centro, mas também pela perda de qualquer distinção núcleo–perímetro — Terra e Sol, transcendência e imanência, natureza e espírito, divindade e humanidade:

Talvez estejamos muito condicionados a *uma* ideia de ser humano e a *um* tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu? [...] Se já houve outras configurações da Terra, *inclusive sem a gente aqui*, por que é nos apegamos tanto a esse retrato com a gente aqui? O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. *O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno.* (KRENAK, 2019, p. 57-58, grifos meus).

171

A origem dessa *vertigem*, que pode ser considerada o *afeto fundamental do niilismo*, tem, segundo Ailton Krenak, estrita relação com o Antropoceno, conceito que ultrapassa a definição estrita de época geológica caracterizada “pelos efeitos do impacto da atividade humana devastadora sobre os ecossistemas do planeta” (SANTOS; SANTOS Jr., 2022, p. 2) através da relação complexa que articula entre tecnociência moderna, máquina colonial, impactos socioambientais e as diferentes fases de desenvolvimento do capitalismo (do mercantil ao informático). Postado no início da modernidade e reverberando pelos séculos até as décadas que sucedem à Era Atômica, o Antropoceno termina por embaralhar os mesmos arranjos dicotômicos que a própria modernidade havia instaurado como emplastos para a queda de Deus, em sua tentativa de fixar novos sentidos depois da derrocada dos antigos marcos.

É isso que se lê no conceito stengersiano de “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2015, p. 47): a “natureza” imanente sobre a qual se transcendem os ocidentais modernos, que atribuem a ela o negativo de seus próprios atributos especiais, herdados do Deus morto, rompe a divisa e se impõe como uma forma de “transcendência desprovida das altas qualidades que permitiriam invocá-la como árbitro, garantia ou recurso” (ibid. p. 41), ao mesmo tempo que relega a “humanidade” — essa humanidade do niilismo, isto é, um “clube da humanidade” (KRENAK, 2019, p. 13) que exclui a maior parte dos viventes, humanos incluso — à força natural (geológica) destrutiva que se volta contra ela mesma.

O cognato geológico da morte de Deus é, portanto, a intrusão de Gaia e a morte do Homem. A questão, então, se desloca: não se trata de perguntar se o niilismo faz ou não sentido a povos que não projetaram a travessia entre Deus e o Nada, mas de se questionar como eles sentem seus efeitos deletérios e, sobretudo, *de que forma enfrentam esses efeitos?*

IV

172

Para além da ideia de “queda”, diagnóstico do niilismo, há duas imagens que, entre Nietzsche e Ailton Krenak, ressoam entre si por uma via mais “prognóstica”.

Em dado momento de *Assim falou Zaratustra*, o protagonista compara os muitos sentidos tradicionais de “virtude” com brinquedos com os quais crianças se afeiçoam, mimos difíceis de se livrar. Zaratustra se compara a uma onda que, de súbito, varre os brinquedos junto ao mar e deixa as crianças com uma sensação de orfandade semelhante à vertigem dos europeus frente à morte de Deus: “agora choram” (NIETZSCHE, 2011, p. 79). Os brinquedos podem ser considerados totens, indícios da Divindade que agora lhes é retirada como se a perda fosse uma grande injustiça. O mar, contudo, os substitui: “[...] a mesma onda deverá lhes trazer novos brinquedos e lançar à sua frente novas *conchas coloridas!* Desse modo serão consoladas; e, tal como elas, também vós, meus amigos, tereis vosso consolo — e novas conchas coloridas!” (ibid. grifo meu).

Já Ailton Krenak nos diz que, diante da sensação de estar sempre a despencar, é preciso construir “*paraquedas coloridos*”: “vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos” (2019, p. 30). Sem precisar

imediatamente o porquê da metáfora, o pensador a associa à construção de narrativas, à multiplicação de histórias, ao estabelecimento de vínculos entre pessoas e povos distintos e às variações que se produzem nos cantos, conversas e sonhos, para aquém e além desse humano desgastado e combalido do niilismo. “Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade” (ibid.).

Nos dois casos, adjetiva-se o artefato com cromatismos. A pluralidade cromática traduz a iridescência da multiplicidade característica do devir, as diferenças de tom e frequência que explicitam um mundo formado de mundos, pontos de vista que não só se diferem em refração, como também têm cada qual seu filtro próprio, sua *Stimmung* ou ambiência luminosa singular. Mas a cromaticidade também assinala uma distinção contra o sépia e o monocromático, esquemas de luz associados a um mundo que perdeu saturação, nuance, sentido. Curioso é que, para Nietzsche, a própria história da metafísica europeia já vem carregada de cores, isto é, valores:

Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, [...] que este mundo gradualmente *se tornou* assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores — *mas nós fomos os coloristas*: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas suas errôneas concepções fundamentais. (NIETZSCHE, 2000, §16, grifos meus).

173

“Nós fomos os coloristas” — coincidência ou não, também fomos “nós”, segundo o louco d’A *gaia ciência*, quem “matamos Deus”. A metafísica aparece, no aforisma sobre os coloristas de *Humano, demasiado humano*, como uma pintura, uma “imagem do mundo” moldada como um recalque de um mundo mais real, “em si”, que tem o dever de representá-lo fielmente. Mas ignora-se que essa mesma pintura, “aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência” (NIETZSCHE, 2000, §16), é também fruto do devir e está totalmente inserida nele, de modo que não é possível extrair dela grandeza comparativa alguma que permita acessar qualquer “coisa em si”.

As cores, porém, acumulam-se em camadas e, como na mistura excessiva de tintas variadas, ofuscam-se numa cor ocre, sem vida, que absorve toda luz e tingem o mundo de monocromia e gris, “cor da ‘coisa documentada’ e seu poder destruidor de sentido” (CARVALHO; COSTA, 2015, p. 50). Por isso, é possível ver a onda de Zarathustra como uma aguarrás que,

limpando as camadas sedimentadas de tinta, fornece a possibilidade de pintar tudo de novo, mas agora estando consciente do poder de invenção inscrito nas “cores da criação” (ibid. p. 34).

Há, contudo, uma diferença essencial entre as metáforas de Nietzsche e Ailton Krenak. O filósofo alemão fala em “conchas”, termo que remete ao jogo, aos brinquedos improvisados que crianças encontram nas praias, mas que também lembra a noção de “abrigo”, semanticamente próximo à de “consolo”: as novas conchas são vistas pelas crianças como um consolo contra a perda das conchas antigas, um abrigo contra o exterior inóspito que se abre com o advento do niilismo, com a diferença de que, com as conchas novas, espera-se assumir uma postura ativa e afirmativa de criação, como uma criança que, erigindo um castelo de areia sabendo de sua precariedade arquitetônica, mesmo assim se regozija.

Os paraquedas de Ailton Krenak, no entanto, não oferecem abrigo: do abrir do artefato à queda no chão, o corpo está a todo momento exposto, quase totalmente desprotegido exceto pelo fato de que sua queda se suaviza, torna-se manobrável. Um paraquedas não denega o frio, o vento, a queda; ele busca freá-la, curti-la e, nela, transformar-se, sendo mais próximo do pequeno barco à deriva no infinito do aforisma 124 d’A *gaia ciência*⁷ que da concha resistente que abraça as crianças. Como tal, o paraquedas representa a ideia título do livro de Ailton Krenak: trata-se de um instrumento para *adiar* o fim do mundo, desacelerar a queda *sem anulá-la*, mas *modulando-a*, dirigindo “este mundo em colapso” na direção de uma “transfiguração” (KRENAK, 2022, p. 21) através de outro processo que o da técnica e da mercadoria que, visando eliminá-la, apenas a aprofunda de modo a tragar o humano e todo o resto — a “natureza” — consigo.

Apesar da diferença, tanto a concha quanto o paraquedas sinalizam, com sua cromaticidade, a ideia de “alegria”. Ademais, em uma associação que também pode se estender ao paraquedas, as conchas de Nietzsche estão associadas ao brinquedo, ao jogo. Relembrem assim o fragmento de Heráclito sobre o tempo (*aiōn*) que se comporta como uma criança brincando sozinha com um jogo sem regras estritas e finalidades delimitadas, como que lançando dados ou movendo peças de maneira descompromissada⁸, reafirmando a tese de Fink de que a metafísica nietzscheana

⁷ “Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte — mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude” (NIETZSCHE, 2012, §124).

⁸ O fragmento, “*aiōn paĩs esti paizōn, pesseuōn; paidōs hē basilēiē*”, é traduzido por Diels por “o tempo é um menino que brinca [*spielt*], posicionando peças de tabuleiro para lá e para cá; regimento de criança

é a “metafísica do jogo” na qual o artista e a criança — duas figuras exploradas na ideia de cor — servem de “modelo ôntico para o conceito ontológico nietzscheano do jogo” (FINK, 2020, p. 522).

Já com os paraquedas, Ailton Krenak sinaliza que é preciso “inventar e fabricar milhares de paraquedas coloridos, divertidos, inclusive prazerosos” (2019, p. 63), explorando a ideia de que a alegria e a fruição são estratégias de sobrevivência contra a resignação que incita os povos a se curvar às “alternativas infernais” (PIGNARRE; STENGERS, 2005, p. 40) nas quais se impõem, numa estratégia batizada por Fisher de “realismo capitalista” (2009, trad. minha), o seguinte *tertium non datur*: capitalismo ou fim do mundo. Frente a isso, Ailton Krenak advoga pela alegria como escape ao dilema e resistência à certa “zumbificação” da humanidade:

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência de vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos sonhos. E minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim. (KRENAK, 2019, p. 26-27).

175

Já dizia Oswald de Andrade, referindo-se à antropofagia como modo de ser ameríndio, que “a alegria é a prova dos nove” (1972, p. 18). Ela é o crivo pelo qual se deve passar para alcançar certo tipo de existência, por fora e por dentro — Andrade se refere, nesse contexto, à literatura nacional em seu devir-antropófago e à literatura estrangeira, o “outro”, a ser devorado. É preciso alegria para superar a tristeza do ensimesmamento, o sintoma do reprimido, a angústia gloriosa do niilista, e isso envolve quebrar a concha — não tanto na direção de uma conservação ou expansão de si, como nas alegrias oriundas do *conatus* espinosano e da vontade de poder nietzscheana, respectivamente, mas na direção de uma *transformação pelo outro*. Isso implica em interpretar a queda em sentido semelhante ao do discurso de Kopenawa sobre a “queda do céu”, como sua metamorfose em terra, dando lugar a um novo céu e novos povos.⁹ Nesse sentido, não se trata só

[*Knabenregiment*]” (1903, B52, trad. minha). Marcovich, por sua vez, o traduz como “o tempo (humano) é uma criança brincando [*playing*], jogando [*playing*] dados (ou *damas*): uma criança tem o poder de um rei [*kingly*]!” (1967, B52), justificando que, “no tempo de Heráclito, *aiôn* (usado aqui sem qualquer adjetivo qualificador) provavelmente significava *o tempo de vida de um ser humano, vida*” (ibid. p. 493, trad. minha).

⁹ A queda do céu yanomami não implica a mera substituição de um plano por outro, mantendo incólume sua identidade, mas sua *metamorfose*, como, aliás, toda morte implica uma transformação semelhante (mesmo as mortes decorrentes da queda do céu). Por isso, Kopenawa diz que “as costas desse céu que caiu no primeiro tempo

de frear a queda, buscando evitá-la a todo custo, mas de se desacelerar sobre a queda, manobrando para melhor arregimentar os encontros, organizar as transformações e articular os diferentes mundos em contato. “É uma espécie de tai chi chuan”, brinca Ailton Krenak; “quando você sentir que o céu está ficando muito baixo, é só empurrá-lo e respirar” (2019, p. 27-28).

Por isso, o pensador indígena menciona a importância do contato com o outro e da “fricção” (KRENAK, 2019, p. 27) envolvida no exercício de embate com o diferente. Trata-se da afirmação da sobrenatureza, vista nos mitos e nos sonhos — e, sobretudo, na *diferença* entre mito e cotidiano, sonho e realidade, vão a partir do qual se gera o riso, a alegria, as festas, as danças e os cantos.

De que lugar se projetam os paraquedas? Do lugar onde são possíveis as visões e o sonho. Um outro lugar que a gente pode habitar além da terra dura: o lugar do sonho. Não o sonho comumente referenciado de quando se está cochilando ou que a gente banaliza “estou sonhando com o meu próximo emprego, com o próximo carro”, mas que é uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada. Talvez seja outra palavra para o que costumamos chamar de natureza. (KRENAK, 2019, p. 65-66).

Em seu ensaio “De que riem os índios?”, Pierre Clastres articula o riso como resolução do paradoxo inerente à relação entre mito e cotidianidade: “a contradição entre o imaginário do mito e o real da vida cotidiana se resolve quando se reconhece nos mitos uma intenção de mofa: *os Chulupi fazem na esfera do mito aquilo que lhes é proibido no plano do real*” (CLASTRES, 2020, p. 134). Os mitos chulupi descritos pelo antropólogo narram duas situações jocosas: em um deles, um xamã, buscando curar um doente, demonstra toda sua incompetência no ofício; no outro, uma onça cai vítima de diversas armadilhas e só não morre por intervenção de um pequeno pássaro que, revelando-se seu avô, a salva sempre e a cada vez, ainda que, orgulhosa, a onça não admita que foi auxiliada pela ave. Ambos os mitos lidam com o sobrenatural — a viagem xamânica, o parentesco jaguar-pássaro e as falas de diversos animais e espíritos. Contudo, ambos subvertem os

tornaram-se a floresta em que vivemos, o chão no qual pisamos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 195). Há uma triangulação em jogo entre as ideias de “mal”, “doença” e “devir”: o yanomami *wai*, que Albert traduz por “mal” (ibid. p. 626) ou “perigoso, poderoso” (ibid. p. 644), designando “o princípio patogênico de uma doença” (ibid. p. 644) e “o princípio ativo de uma substância (tabaco, pimenta, alucinógeno, planta de feitiçaria, veneno)” (ibid. p. 613), está estritamente vinculado ao devir-outro (*xi wãri-*), “[...] expressão [que] serve, sob forma substantivada, e de modo a revelar a ambivalência do conceito yanomami de metamorfose [...], à designação de um ‘espírito maléfico’ subterrâneo, agente principal da ecologia da floresta [*Xiwãripo*]” (VALENTIM, 2018, p. 285).

representados pelas personagens, já que “não se ri dos xamãs reais ou dos jaguares reais, pois eles não são nada risíveis” (CLASTRES, 2020, p. 134).

A subversão contida nos mitos, elemento inconfundível de humor, revela uma característica que Helène Clastres também havia observado nas narrativas guarani a respeito do messianismo da Terra sem Mal:

A Terra sem Mal nos é descrita inicialmente como um local de abundância [...]... Opulência e lazeres infinitos. Mais nenhum trabalho, portanto [...]. Nem tampouco regras de casamento [...]. O que traduz sem dúvida a recusa das prescrições essenciais dos tupis, a do primo cruzado e a do tio materno, mas — mais profundamente — a recusa de toda proibição: pois, se tudo é permitido, nenhuma união é incestuosa. Quer dizer que o *mal* — trabalho, lei — *é a sociedade*. A *ausência do mal* — a terra sem mal — *é a contra-ordem*. [...] O homem nasce bom (nasce para ser um deus), a sociedade deprava-o (abole sua natureza divina); poderia ser este o axioma da antropologia dos tupis, ou do que se poderia chamar sua antropodiceia. (CLASTRES, 1978, p. 67).

A esfera do mito coloca-se, em ambos os casos, como esfera da “contra-ordem”, contravenção narrativa que abre espaço do possível no terreno do real, aliviando o peso do fato e do *fatum* através da intrusão do sobrenatural sobre as naturezas e culturas predispostas. É o mito que põe em jogo a maquinaria do perspectivismo indígena, reorganizando as posições perspectivas e redistribuindo a vida em novos interiores (“culturas”) e exteriores (“naturezas”). Esta irrupção, contudo, é perigosa: encontrar-se com um jaguar que fala como um parente não é tão gracioso na vida fatural como se vê no mito da onça atrapalhada. Trata-se de uma situação que evidencia como todo cuidado é pouco, já que é fácil ser morto se não se toma as devidas precauções. O mito reatualiza o respeito por detrás da troça, visto que evidencia a personalidade sobrenatural do jaguar, ou a capacidade metamórfica do xamã. É aqui que o mito mostra sua faceta pedagógico-catártica: “ele desvaloriza no plano da linguagem aquilo que não seria possível na realidade e, revelando no riso um equivalente da morte, ensina-nos que, entre os índios, o ridículo mata” (CLASTRES, 2020, p. 135). Nesse sentido, o mito pode ser considerado como “o *gai savoir* dos índios” (ibid. p. 138).

Se os ocidentais sofrem de niilismo, isto é, da ausência de valores oriunda da perda de uma axiologia divina única, com sua teodiceia própria, e se daí advém a necessidade de transvaloração e de niilismo ativo, criação de valores a partir da preponderância da vontade de poder de cada perspectiva, os ameríndios sofrem do problema oposto: o excesso de axiologias, múltiplas e contraditórias, que, no cotidiano, atravessam dada comunidade e as relações entre comunidades, humanas e extra-humanas, por consequência da presença de sobrenatureza nos

interstícios da vida comum — mera “extensão do sonho” (KRENAK, 2020, p. 25). Isso leva à necessidade, efetivada no mito (e no riso), de suspender as proibições, realizar temporariamente uma espécie de “Terra sem Mal” pela palavra e pelo sonho, e de desejar outro tipo de “niilismo”: a ausência de Mal como também ausência do peso dos valores que engessam e enquadram a vida. Os europeus têm saudade da autoridade do Valor; os indígenas têm o desejo e a necessidade de suspender, por vezes, a emaranhada trama de valores contraditórios para, nessa suspensão, traçar novos valores e reorganizar a malha de novas maneiras, revitalizando-a.

Tanto em Nietzsche, como no pensamento indígena, o riso, “gaia ciência”, é fundamental enquanto desestabilização da ordem e abertura para o novo; mas, enquanto o primeiro exorta os leitores a rirem sobre um vale de lágrimas preenchido por seus próprios arroubos violentos, tentando construir um mundo novo das cinzas do velho, os indígenas riem do perigo do outro, através do perigo do outro e sobre o perigo do outro, perigo sempre presente em sua cosmologia e exacerbado no contato com o branco. Pelo mito, o pensamento indígena constrói mundos em torno de mundos — inclusive mundos nos quais xamãs e onças podem ser patéticos, ou onde um homem pode fazer festins canibais com os deuses.

Se, enfim, o niilismo pode ser pensado como uma crise de consciência do europeu diante da falta de medida que ele mesmo causou e que o levou a outra crise, o Antropoceno, numa espécie de torção geológica de tal travessia, os indígenas enfrentam, desde os primeiros contatos, as consequências diretamente materiais de um niilismo que não é o seu, mas que é importado à força. “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão escapar dessa” (KRENAK, 2019, p. 31). É justamente diante do perigo do outro que os povos indígenas melhor explicitam as manobras para adiar o fim do mundo que faltam aos ocidentais diante da queda: ao invés de evitá-la a todo custo, é preciso encará-la como transformação inevitável, mas que, a despeito de sua fatalidade, abre interstícios de manobra, composição e costura.

A questão que fica é: de que forma preferiremos cair? Isolados e abraçados a um velho ideal cadavérico, tentando recompor um mundo que, por próprio ímpeto de permanência, já não existe mais? Ou compondo, por histórias partilhadas e “alianças afetivas [...] entre mundos não iguais” (KRENAK, 2022, p. 42), paraquedas coloridos para atravessar *de outro modo*, por *outras vias*, a queda, inventar, por confluência coletiva, novos rumos?

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. **Homo sacer I: Il potere sovrano e la nuda vita**. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005.
- ANDRADE, O. **Obras Completas 6: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- CABRAL, A.M. **Niilismo e hierofania: Uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão, volume 1**. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2014.
- CARVALHO, D.F.; COSTA, G.B.N. **O cinza e as cores: gênese da genealogia de Nietzsche**. In: *Revista Lampejo*, n.7, 2015, p. 28-52.
- CLASTRES, H. **Terra sem Mal**. Tradução de R.J. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Tradução de T. Santiago. São Paulo: Ubu, 2020.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** 3.ed. Tradução de B. Prado Jr. e A.A. Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.
- DIELS, H. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.
- ELIADE, M. **The Sacred and the Profane: The Nature of Religion**. Tradução de W.R. Trask. New York: Harcourt, Brace & World, 1987.
- ESPINOSA, B. **Ética**. Edição bilíngue. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos, coord. de M. Chauí. São Paulo: Edusp, 2018.
- FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- FINK, E. **A metafísica nietzscheana do jogo**. In: *Phenomenology, Humanities and Sciences*, tradução de A.L. Coli, J.F. Weber e G.J. Giubilato, v.1-3, 2020, p. 518-524.
- FISHER, M. **Capitalist Realism: Is there no alternative?** London: Zero Books, 2009.
- GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Tradução de S. Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- HEIDEGGER, M. **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- JACOBI, F.H. **Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn**. Introdução e tradução de J.F. Martone. Campinas: Unicamp, 2021.
- KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- _____. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- _____. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- LATOURETTE, B. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Tradução de S. Moreira. Bauru: Edusc, 2002.
- LOFTIN, J.D. **Religion and Hopi Life**. 2.ed. Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- MARCOVICH, M. **Heraclitus: Greek text with a short commentary**. Merida: The Los Andes University Press, 1967.

- MARTONE, Juliana F. **Introdução**. In: JACOBI, F.H. **Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn**. Introdução e tradução de J.F. Martone. Campinas: Unicamp, 2021.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política – Livro I: O processo de produção do capital**. 2.ed. Tradução de R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.
- NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres**. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- PASCOAL, W.V.; ZHOURI, A. **Os Krenak e o desastre da mineração no Rio Doce**. In: *Ambientes: Revista de Geografia e Ecologia Política*, v.3, n.2, 2021, p. 360-394.
- PELBART, P.P. **O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento**. 2.ed. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- PIERUCCI, A.F. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. 3.ed. São Paulo: FFLCH/USP; Ed. 34, 2013.
- PIGNARRE, P.; STENGERS, I. **La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement**. Paris: La Découverte, 2005.
- SLOTEDIJK, P. **Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- SANTOS, B.C.S.; SANTOS JR., A.P. **O que está aquecendo nossa Terra? O calor entre o Antropoceno e a colonização**. In: *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, v.27, n.1, 2022, p. 1-19.
- STEPHEN, A.M. **Hopi Journal**. New York: Columbia University Press, 1936.
- STENGERS, I. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução de E.A. Ribeiro. São Paulo; Cosac Naify, 2015.
- VALENTIM, M.A. **Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropofagia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. **Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica**. In: QUEIROZ, R.C.; NOBRE, R.F. [org.]. **Lévi-Strauss: Leituras brasileiras**. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013, 87-135.
- WATERS, F. **Book of the Hopi**. New York: Penguin Books, 1977.
- WHITELEY, P.M. **Deliberate acts: changing Hopi culture through the Oraibi split**. Tucson: University of Arizona, 1988. [ebook, s/p]