

O SACERDOTE E O XAMÃ: ASCETISMO E MAGIA EM NIETZSCHE

Ivan Risafi de Pontes¹

Resumo

O presente artigo visa a explicitar a importância central do sacerdote ascético para o entendimento da crítica de Nietzsche à cultura moderna e à civilização europeia. Para tanto analisa o asceticismo cristão como forma de negação veemente da potência de vida que, por sua vez, o célebre filósofo reconhece de forma indubitável em culturas antigas e em religiões pagãs. Nesse contexto, impõe-se a pergunta a respeito da relevância de sua crítica para a análise da cultura e da política nacional brasileira. O relato exposto em *A Queda do Céu* de Davi Kopenawa e Bruce Albert apresenta, portanto, a possibilidade de reflexão a propósito do âmbito político do antípoda do sacerdote ascético cristão, o xamã yanomami, cuja resistência à opressão e ao extermínio sofridos desde a invasão pela dita civilização europeia revela o poder afirmativo e a ação transformadora da cultura e do xamanismo yanomami.

Palavra-chave: sacerdote; asceticismo; magia; xamã; Davi Kopenawa.

Summary

This article aims to explain the central importance of the ascetic priest for the understanding of Nietzsche's critique of modern culture and European civilization. To do so, he analyzes Christian asceticism as a form of vehement denial of the power of life that, in turn, the famous philosopher undoubtedly recognizes in ancient cultures and pagan religions. In this context, the question arises regarding the relevance of his critique for the analysis of Brazilian national culture and politics. The account presented in *A Queda do Céu* by Davi Kopenawa and Bruce Albert therefore presents the possibility of reflection on the political scope of the antipode of the Christian ascetic priest, the Yanomami shaman, whose resistance to the oppression and extermination suffered since the invasion by the said European civilization reveals the affirmative power and transforming action of Yanomami culture and shamanism.

Keyword: priest; asceticismo; magic; shaman; Davi Kopenawa

¹ Doutor em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin. Professor da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL, da Universidade Federal do Pará – UFPA. Email: irsaffi@yahoo.de

Nós somos habitantes da floresta. Nosso estudo é outro. Aprendemos as coisas bebendo o pó de yãkoana com nossos xamãs mais antigos.

Davi Kopenawa

Introdução

É fato que, no centro da análise nietzschiana do ascetismo, encontra-se os meios de desmascaramento de uma cultura cuja decadência formou-se e incorporou-se na autoridade sacerdotal cristã; autoridade esta que não somente historicamente, mas sim contemporaneamente, incide no interior do capitalismo mundial e nas entranhas da política internacional e nacional por meio de uma moral de resignação e de perpetuação da contínua dominação dos povos da América e da cultura ameríndia ainda existentes. A dinâmica de dominação dos sujeitos e seus corpos objetiva, portanto, despersonalizar, domesticar e invisibilizar a natureza humana ao impor uma determinada coesão social que Nietzsche bem qualificara com o conceito *animal de rebanho*.

Nesse contexto, reconhecemos a relevância e centralidade da filosofia de Nietzsche para pensarmos a história e a contemporaneidade de nossa própria sociedade. Para tanto, cremos ser de grande valia a contraposição apresentada pelo filósofo entre as atividades do sacerdote cristão e o xamanismo ameríndio; exemplo disso é o aforismo 111 de *Humano Demasiado Humano I*, no qual o filósofo afirma: “Em suma, o culto religioso baseia-se nas ideias de feitiço entre um homem e outro; e o feiticeiro é mais antigo do que o sacerdote. Mas igualmente se baseia em concepções outras, mais nobres [...]” (NIETZSCHE, 2017b p. 86).

Como veremos, com a análise do asceticismo sacerdotal cristão evidenciar-se-á a descompostura social e cultural do xamã como antípoda do sacerdote cristão, que, no domínio de uma fisiologia e cultura atípica para o homem europeu, apresenta um receituário existencial capaz de criar as condições necessárias para a transvaloração não só da tragédia existencial e cultural do niilismo europeu, mas também da hegemonia cultural própria do hemisfério norte que persevera de forma determinante nos primórdios do século XXI.

1 - O Poder do Sacerdote Cristão: Ascetismo e Nihilismo

A análise psicológica do asceticismo sacerdotal realizada por Nietzsche apresenta, portanto, consequências determinantes para a abordagem de uma fisiologia característica dessa psicologia: “O sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também

sua vontade, seu poder, seu interesse” (*Ibidem*, p. 98), nos diz Nietzsche, revelando-se como o grande adversário desse ideal; aquele que questionará seu direito de existência, bem como de uma filosofia fundamentada no asceticismo. Assim, a auscultação psicofilosófica da figura do sacerdote cristão realizada por Nietzsche encontra seu alvo central na pergunta sobre o fundamento do poder sacerdotal, ou seja: sobre “a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos” (NIETZSCHE, 2017, p. 98).

Por conseguinte, como seria possível tomarmos essa valoração ascética, esse julgamento sacerdotal, como valor absoluto para a existência humana, para os povos originários e sua cultura, bem como para a própria filosofia? Se seguirmos Nietzsche, meramente, devido ao fato de esse ser “um monstruoso modo de valorar”, bem como o sacerdote ascético ser um difundido e duradouro fato histórico com todas suas consequências niilistas para a vida humana. Como diz Nietzsche:

Que ele tenha podido dispor e apoderar-se dos homens da maneira como a história ensina, em especial onde se impôs a civilização e domesticação do homem, nisto se expressa uma grande realidade: a condição doentia do tipo homem até agora existente, ao menos do homem domesticado [...]. (*Ibidem*, p. 102).

Nesse contexto, a história representa, então, o que as lições da segunda extemporânea *Sobre a Vantagem e Desvantagem da História para a Vida* já havia nos dado: a incorporação de valores da tradição em carne e osso e o sacerdote como um brutal agente civilizatório. Como tal, o corpo – também do homem colonizado e escravizado – será constituído como grande peso para o fluxo necessário da vida, ao retirar dele sua força de plasticidade, condição necessária para que o modo e a potência artística, estética e filosófica do bom viver possa florescer; pois é fato que o corpo do sacerdote ascético se mostra como o avesso do que poderíamos chamar a morada do ser. Ao contrário, ele se constituirá como lugar de sua alienação. Esse corpo niilificado pelo peso da história e pela seriedade da tradição expressa na dor sua única condição de existência. Por sua vez, o asceticismo religioso é apresentado, tanto na colônia como na metrópole, como única forma de redenção, estabelecendo a terra como “a estrela ascética por excelência” (*Ibidem*, p. 99) e o corpo, no sentido mais amplo do cristianismo e sua vertente schopenhaueriana como lugar de mortificação da vontade.

No *pathos* do sacerdote cristão, Nietzsche reconhece, portanto, a grande contradição da vida ascética – aqui, aqueles com ouvidos para sua sabedoria encontram a chave para o reconhecimento da psicologia e da fisiologia do ascetismo sacerdotal. Ou

seja, o *ressentimento* como sintoma de um niilismo desmedido. Por sua vez, a contradição que o determina é expressão maior desse niilismo, pois, para Nietzsche:

uma vida ascética é uma contradição: nela domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder o que deseja se senhorear, não de alguma vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte de força; aqui o olhar se volta rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria [...]. (*Ibidem*, p. 99).

Efetivamente, podemos afirmar que o ressentimento se torna um afeto com consequências políticas devastadoras, pois, ao senhorear-se da vida de escravizados e colonizados, a ascese sacerdotal se opõe a ela de maneira a mais perversa, implantando a seriedade onde a árvore da vida faria florescer alegria e beleza. No contexto colonial, o sacerdotismo ascético fundamenta, portanto, a desumanização da população autóctone e da massa constituída de escravizados. Como vemos, sob o jugo do ressentimento, aquele que poderia exercer seu poder, não o exerce; como membro do rebanho, sua existência se baseará no princípio de utilidade para o corpo social: ser dócil e útil, já que sua principal característica como animal de rebanho é ser *perinde ac cadaver*, dócil como um cadáver. Por fim, como fonte de instintos e impulsos indomáveis, seu corpo desaparece naturalmente em meio à malha do corpo social cristão e (neo)colonial.

É nesse sentido, que se pode falar aqui de uma verdadeira alienação do corpo pela ascese sacerdotal. Sua mortificação, seu desaparecimento como formas de alienação do sujeito, bem como a fantasia de sua morte objetivam o não posicionamento do sujeito no fluxo histórico de sua vida e de seu mundo. Marcadamente, a ascese sacerdotal inviabiliza a interpretação do valor da existência humana e sua ação como agente político-social, expressão maior de força e poder do homem, por dar sentido e valor negativo ao que nem de forma imanente, tão pouco de forma transcendental, possui. Trata-se, como se vê, de afastar o poder transformador da interpretação, não havendo mais necessidade de se pensar a história, a formação do sujeito no presente, sua projeção no futuro ou sua potência criadora de valores. Os equívocos e imprevistos da existência encontram-se, assim, despotencializados de sua força transformadora.

Desta feita, a história contemplada por meio da figura do sacerdote cristão induzirá à mera imitação e a perda dos valores e saberes culturais tradicionais. Sem servir do passado para transformar a realidade que nos afeta, a formação de um *estilo* como índice maior da existência individual em oposição ao instinto de rebanho não se

concretizará. Por certo, essa ausência de criação e de interpretação de uma imagem de si mesmo torna aquela forjada na esteira do saber sacerdotal a única possível. Donde se segue que Nietzsche não desconsidera, nessa imagem despotencializada do sujeito, a apropriação que a ascese sacerdotal faz da dor: “[...] a própria ‘dor da alma’ não me parece em absoluto um fato, mas uma interpretação [...]” (*Ibidem*, p. 110). Por outro lado, ao caracterizar a “dor da alma” como resultado interpretativo, Nietzsche revela uma abordagem psicofisiológica do corpo importantíssima para entendermos como o *Amor fati* se impõe como opositor central à ascese sacerdotal, posto que nele há um vetor constituidor do corpo de imensas proporções para que a *vontade de potência* impere sobre a interpretação sacerdotal. Com essa perspectiva, Nietzsche afirma:

Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados. Se não ‘dá conta’ de uma vivência, esta espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra – e muitas vezes, na verdade, apenas uma consequência da outra [...]. (*Ibidem*, p. 110).

Aqui, no caso da indigestão existencial, o corpo – morada do sujeito e expressão própria de seu *ethos* – é dominado por uma experiência externa, apresentada como produto final da alienação do sujeito. Desaparece, assim, o sentimento de possuir um corpo que potencialmente fundaria a identidade. A morte do sujeito é consolidada em seu próprio corpo, seu desaparecimento se dá na forma de adaptação ao corpo social formado pelo rebanho. A cultura e seus bens, fonte de poder interpretativo para criação de valores, a memória individual e coletiva juntamente com seus testemunhos, capazes de transformar o humano e sua história, são desautorizados e endemoniados pela presença e ação do sacerdote cristão. A lógica utilitarista e obscurantista dessa ação apresenta o asceticismo como única forma de vida e verdade possíveis que fundamentam o saber sacerdotal e seu pretenso poder curativo. Por essa e outras razões, Nietzsche traça um diagnóstico psicológico e fisiológico a respeito da ascese sacerdotal: “[...] (a neurose religiosa se manifesta como uma forma do ‘ser mau’; quanto a isso não há dúvida. O que é essa neurose? *Quaeritur* [Pergunta-se]”. Podemos perguntar também qual sua consequência para o homem europeu? Nietzsche nos indica:

Eu não saberia nomear outra coisa que agisse tão destruidoramente sobre a saúde e o vigor de raça dos europeus; podemos denominá-la, sem qualquer exagero, a autêntica fatalidade na história da alma do homem europeu. (*Ibidem*, p. 123)

Desde logo, o prestígio e a admiração que o saber sacerdotal evocam junto ao seu rebanho assemelham-se à magia de um hipnotizador que, ao contrário de trazer a expressão da individualidade, provoca o eclipse da subjetividade, da vontade do sujeito e da potência de seu corpo. Ao inculcar sua pretensa sabedoria ascética na crença, na fé e nos desejos do rebanho, o sacerdote cristão constitui-se, para Nietzsche, como ator social e político necessário ao estabelecimento da ordem, perpetuando efetivamente a dominação religiosa e política à qual está submetida o rebanho.

Assim, a autoridade assumida pelo sacerdote ascético cristão permite controlar não apenas o desejo, mas sobretudo a memória, a história psíquica e o testemunho da cultura de um povo. Como resultado, vemos o impedimento de criação de valores de autopertencimento necessários de forma essencial à construção de políticas identitárias. Tais transformações têm consequências tanto no âmbito público quanto no privado, pois, grosso modo, o sujeito de conhecimento que busca sua verdade cede seu lugar ao sacerdote cristão que a mascara; ou mesmo a “um sujeito puro do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo” (NIETZSCHE, 2017, p. 100) – evocação da filosofia ascética schopenhaueriana.

É nesse pretense *saber mais* que a figura sacerdotal assume a posição própria da figura do pai, do severo legislador, da lei patriarcal e teológica que, com sua perspectiva universal, se coloca no lugar da lei do prazer, da vida e da floresta e se apresenta como o representante de Deus, *Teosi* para os yanomami. Assim, o sacerdote reconhece o xamã, nas culturas originárias, como seu maior opositor, que, por sua vez, também revela conhecer o seu opositor: “Vocês pretendem que *Teosi* cuida de nós. Vocês nos deram o nome dele e, no final, são vocês que nos fazem morrer” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 269). Desse modo, a função do sacerdote é manter a lei da sociedade patriarcal e colonial, evitando a revolta e a deposição da figura e do poder do pai por meio da imposição de padrões disciplinares de conduta que impedem a livre circulação de afetos necessários ao exercício vital da sensualidade, da sexualidade e, por fim, da própria *vontade de potência*. Por conseguinte, o excesso do ascetismo sacerdotal seria definidor de um corpo que se limita a si mesmo, ou seja, o avesso do corpo. Contrário à sua própria natureza, o uso de seus órgãos estaria submetido a uma única perspectiva. Claramente, a imposição à fisiologia humana de uma única perspectiva leva a um resultado devastador para o homem, a saber, a perda de seu poder natural e de sua capacidade intelectual:

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. (NIETZSCHE, 2017, p. 101).

Vemos aqui, entre outras coisas, que é no vácuo da *vontade de potência*, no *horror vacui* (NIETZSCHE, 2017, p. 80), que se impõe a vontade do outro. Nele se constitui a perversão da vontade de potência que poderíamos chamar de fé e crença, fundamento da alienação, pois ao se colocar como objeto da vontade do outro se constitui uma pulsão de aniquilamento próprio do niilismo. Esse mesmo sujeito que abdicou do domínio de seu corpo sentirá o resultado de sua castração na falta de desejo e de vontade de potência, lugar ocupado agora pela fé, pela lei e devoção a um ser superior. A identificação necessária à autorrealização transforma-se em submissão ao Outro, ator político e detentor da autoridade patriarcal, determinador e criador de valores universais, não singulares.

Portanto, é preciso ter em conta que a moral de resignação sacerdotal ante ao mal-estar da existência – o NÃO do sacerdote cristão à vida, a grande demonstração de sua força –, representa uma diminuição da vitalidade fisiológica humana, o avesso da *grande saúde* e da *grande política* que a *Gaia Ciência* nos apresenta. O filósofo que ressaltara, no contexto da cultura alemã no final só século XIX, a importância da força e da potência na cultura agonística grega, identifica, por um viés niilista, o papel central do sacerdote cristão na “luta fisiológica do homem com a morte” (*Ibidem*, p. 102).

Como vemos, trata-se de sublinhar o logro da ação sacerdotal, que se dá no pretenso autoflagelo, por sacrificar-se pela salvação de um terceiro. No entanto, o efeito almejado é exatamente o oposto. Não é dada a cura, mas o prolongamento da dor e a afirmação da morte:

O Não que ele diz à vida traz à luz, como por *mágica* [grifo nosso], uma profusão de *Sins* mais delicados; sim quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver* [...]. (*Ibidem*, p. 102).

Também o relato xamânico de Davi Kopenawa nos dá um exemplo veemente do impacto do *pathos* do sacerdote para a cultura e sociedade yanomami: “Durante essa nova epidemia, os missionários nunca desistiram de nos falar de *Teosi*. Ao contrário, impediram os xamãs ainda saudáveis de nos tratar” (KOPENAWA; ALBERT, 2020 p. 268). A ação e o poder plásticos dos corpos são, portanto, dominados pelo asceticismo sacerdotal, por

seu nada querer. Assim, o desejo e a vontade do Outro, a vontade de nada sacerdotal, passa a ser a vontade do indivíduo com boa consciência. Sua boa devoção em receber o valor já determinado pelo crivo ascético sacerdotal impulsiona sua doença e não sua cura. Nesse contexto, o engodo do poder curativo do sacerdote ascético manipula com eficácia uma “insatisfação do escravo” por meio de uma dosagem mínima de vontade de potência (*Ibidem*, p. 115).

Encontramos nisso a monstrosidade da natureza sacerdotal que se coaduna historicamente com o niilismo europeu e com a máquina civilizatória-colonizadora. A rigor, a magia – o engodo da ação ascética sacerdotal que falseia um vínculo ideal para um evento real, ao criar uma lei religiosa para uma lei da natureza – está em apresentar sobretudo a falta de poder, a ausência de ação histórica transformadora como solução para a vontade não realizada.

Por outro lado, com o poder do corpo negado, ou seja, com a contestação da ação e do movimento do corpo mortificado, a promessa de bem-aventurança é projetada para o além, para o avesso da vida, para o nada. O obscurantismo que marca a ação mágica do sacerdote faz uso de artifícios próprios da camuflagem e do mascaramento. A intimidação e a coerção dos instintos ambivalentes e dos impulsos antagônicos fundamentais para a ampliação da natureza plástica da vida conduzem o sujeito a NÃO realizar uma virada histórica determinante para a consecução de sua essência como agente político transformador. O logro sacerdotal pretende, assim, criar uma atmosfera propícia ao mimetismo e a homogeneidade social por meio da intimidação dos instintos mais naturais e dos potenciais impulsos transformadores do ser. Além do mais, há de se reconhecer que a função do ascetismo sacerdotal é barrar qualquer manifestação avessa às suas prescrições ou à potencial organização de revoltas sociais. Por essa razão, a imagem sacerdotal cercada de abdicação e renúncia é construída e idealizada para ser imitada. A máscara sacerdotal é a marca e o disfarce que invisibiliza o desejo do Outro a fim de controlar a eclosão de transformações sociais, bem como controlar a ação do espírito livre inerente ao pensamento filosófico que visa a transvaloração (*Ibidem*, p. 97).

Devemos notar que a função essencial do logro sacerdotal se realiza de forma eficaz apenas devido à sua capacidade em articular a encenação da máscara ascética, que também os filósofos terão que seguir e imitar a fim de garantir sua existência. Jogo cativante que encena a castidade e a privação como anteparos para a salvação por meio da criação de um tipo ideal, do qual também a filosofia tradicional fez uso. A renúncia ao desejo, sua pacificação, o logro da sublimação da vontade, a ausência de qualquer função

para o erotismo nas relações humanas revela-se – na chave da seriedade do ascetismo cristão – como fenômeno nodal do grande poder do homem contra a vida e a angústia existencial, que, de acordo com Nietzsche, marcaria também não somente os primórdios da filosofia, mas todo seu subsequente desenvolvimento. O pretensão *quietivo* da ação sacerdotal constitui o valor que, de acordo com o mimetismo ascético, nem o artista nem o poeta podem criar contra o sofrimento. Assim, Nietzsche também desqualificará o papel do artista em sua análise do asceticismo sacerdotal, o que o leva a dizer: “O que significam então ideais ascéticos? No caso de um artista, já o compreendemos: nada absolutamente!... Ou tantas coisas, que resultam em nada!” (NIETZSCHE, 2017, p. 84).

É de suma importância acentuar que, nesse ponto, revela-se o caráter capcioso da afirmação do ideal ascético pela autoridade sacerdotal. Qual valor efetivo para a vida traria a sua negação mais veemente? A instituição religiosa e o posicionamento histórico tradicional do sacerdote seriam capazes, por conseguinte, de reverter a falta de poder do homem face ao seu destino, destituindo o humano de seu desejo e de sua vontade de viver? Se entendemos Nietzsche, o encantamento e o obscurantismo sacerdotal cumprem uma função pacificadora da natureza humana, tendo em vista um fim civilizatório. Nesse contexto, falar em civilização para Nietzsche leva necessariamente a traçar reflexões sobre um sintoma, ou seja, sobre a decadência e a degeneração da vontade e do poder humanos na cultura europeia moderna. Assim, Nietzsche revela um laço entre filosofia e asceticismo que o testemunho da história não deixa de prestar:

A um exame histórico sério, o laço entre filosofia e ideal ascético revela-se ainda mais estreito e sólido. Pode-se dizer que apenas nas *andadeiras* desse ideal a filosofia aprendeu a dar seus primeiros passinhos sobre a terra [...]. (*Ibidem*, p. 94).

Como vemos, de acordo com Nietzsche, a violência e sofrimentos causados pela identificação com os sacerdotes ascéticos – realizadas por meio de mecanismos de sujeição e controle comportamentais, por dinâmicas de adesão social, de destituição de poder, pela ausência de experiências de emancipação e pela decomposição das relações humanas pautadas em afetos sensuais que levariam ao gozo fora da esfera da moral patriarcal – também exerceram forte influência no nascimento do pensamento filosófico. O ascetismo sacerdotal é, portanto, a grande escola contra os excessos naturais do homem, contra sua vontade desenfreada, contra seus desejos mais obscuros e seus impulsos mais destrutivos. “À filosofia”, de acordo com Nietzsche:

[..] sucedeu inicialmente o mesmo que a todas as coisas boas – por muito tempo não tiveram a coragem de ser elas mesmas, olhava, em torno de si, a ver se ninguém lhes vinha em auxílio, mais ainda tinham medo de todos os que as miravam [...]. (*Ibidem*, p. 94).

A seriedade da cultura sacerdotal, sua racionalidade e economia libidinal estariam a serviço dos instintos mais profundos de conservação da vida, por sua vez, contrários às experiências marcadas pelo excesso. Negar o acesso a tais vivências impossibilita a desestruturante e necessária experiência subjetiva com um perigo que ameaça tanto a história individual como coletiva, como nos mostra Philippe-Allain Michaud ao desvendar um sintoma, no excesso, a ser entendido como movimentos dos corpos; por que não dizer, no caso do asceticismo sacerdotal que comanda seu rebanho, numa falta, numa ausência desse movimento:

Há no *excesso*, não menos que no *acesso*, algo da ordem do perigo, algo da ordem do sintoma. Perigo para a própria história, para sua prática e seus modelos de temporalidade, pois o sintoma difrata a história, *desmonta-a*, em certo sentido, sendo, ele mesmo, uma conjunção, uma colisão de temporalidades heterogêneas (tempo da estrutura do tempo da ferida causada na estrutura). (MICHAUD, 2013, 21).

Por certo, esse sintoma deve ser entendido como movimento do corpo. O sacerdote como sujeito do saber – diante do caos que alcança qualquer experiência do excesso – apresenta o domínio de si como promessa, como fruto maduro da moralidade, visando a autoconservação do sujeito e do corpo social por meio de normas de conduta. Por fim, a presença do asceticismo sacerdotal no corpo de um sistema filosófico tem como resultado o surgimento de um modo de pensar o mundo e o corpo niilista:

Supondo que essa vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a filosofar: onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? [...] Recusar a crença em seu Eu, negar a si mesmo sua “realidade”. (NIETZSCHE, 2017, p. 100).

O excesso, o comportamento desmedido que em si nega a padronização da conduta social do rebanho, é reconhecido como grande perigo à normatização do rebanho. Contudo, o que aqui valora como excesso o comportamento desmedido de um indivíduo ante o grupo – a recusa à identificação grupal, ações contrárias às normas e à conduta ascética universalizante – ao passar pelo crivo da transvaloração e pelo processo psicofisiológico de auscultações de valores, revela-se exatamente como maior

desequilíbrio, como excesso desmedido de uma vontade do nada que encontra sua maior expressão no niilismo europeu.

A negação da ação afirmativa do niilismo insere-se, por sua vez, num âmbito de excesso contrário ao fluxo vital que tanto a psicologia como a fisiologia humana nos dão testemunhos. No âmbito psicológico ilimitado da vontade e dos desejos humanos, na fisiologia que regra o corpo humano, em ambos, rege uma liberdade não vista alhures no reino animal. Seja como for, Nietzsche diagnostica na psicologia e na fisiologia humana o grande absurdo do excesso da ascese sacerdotal: “Está claro que uma contradição como a que se manifesta no asceta, ‘vida *contra* a vida’, é, considerada fisiologicamente, não mais psicologicamente, simplesmente um absurdo.” (*Ibidem*, p. 101). Assim, a sujeição que a prática ascética sacerdotal impõe deve ser entendida apenas como excesso – que perverte de maneira a mais contundente os instintos naturais não só de conservação, mas sobretudo de expansão da vida. Dessa forma, os ensinamentos ascéticos e suas prescrições que idealizam a castidade como virtude constituem-se como laboratório de patologias sociais, pois:

O ideal ascético, já se percebe, não foi jamais e em lugar algum uma escola do bom gosto, menos ainda das boas maneiras – foi, no melhor dos casos, uma escola das maneiras hieráticas –; isso faz com que ele encerre em si algo radicalmente hostil a quaisquer boas maneiras – falta de medida, aversão à medida, ele é em si um ‘*non plus ultra*’ [último limite]. (*Ibidem*, p. 125 - 126).

Qualificadas como excesso, a intersubjetividade humana e a diversidade de seu corpo são colocadas pelo ideal ascético como mero desvio da norma, às quais as relações de poder e de normatização devem dar conta. Aqui, Nietzsche nos revela a grande inversão do asceticismo sacerdotal em sua relação com os afetos humanos:

O ideal ascético servindo ao propósito de excesso de sentimento – [...]. Desatar a vida humana de todas as suas amarras, submergi-la em terrores, calafrios, ardores e êxtases, de tal modo que ela se liberte como que por encanto de todas as pequeninhas misérias do desgosto, da apatia, do desalento [...].” (*Ibidem*, p. 119).

A obra sacerdotal coloca-se assim no campo da magia que transporta a condição humana de eterno sofrimento ao gozo ascético. Nele se misturam afetos negativos e positivos, paixões alegres e tristes, comandados pela tirania do instinto mais baixo que se pode encontrar no homem por meio da intervenção sacerdotal ao fazer uso de seu poder mágico proibitivo:

[...] cólera, vingança, pavor, volúpia, esperança, triunfo, desespero, crueldade, e de fato, o sacerdote ascético não hesitou em tomar a seu serviço toda a matilha de cães selvagens que existem no homem [...]. Todo excesso de sentimento dessa natureza tem o seu preço, está claro – ele torna o doente mais doente [...] (*Ibidem*, p. 120).

Nesse sentido, é relevante notar que a estrutura do poder mágico sacerdotal leva aos ouvidos do rebanho, a esse único orifício do corpo que não se deixa fechar, uma pretensa sabedoria a ser seguida. A obediência é revestida, portanto, da moral de rebanho que a reconhece como virtude. Obedecer significar ouvir, e ouvir no âmbito dessa dinâmica representa poder; inversão clara da ordem psicofisiológica natural de um sujeito do conhecimento. Pois aqui, o ouvir e o obedecer ao outro, ao contrário de alienação – impotência para interpretar e criar valores –, significa poder, controle sobre si mesmo, que, exercido externamente, passa a ser executado de maneira interiorizada, ao silenciar impulsos e instintos hostis à ordem social e religiosa implantada. A consciência de culpa dada pela proibição é aliada ao ressentimento. Agora, dominam a dinâmica de afetos e dos apetites humanos que circulam na comunidade; outrora autônomos, as paixões humanas e seus apetites passam a ser controlados pela virtude e proibições sacerdotais, pois de seu descontrole não se pode ter utilidade alguma.

Com efeito, fica igualmente claro que a experimentação que leva ao apoderamento do sujeito, passa a ser um grande mal e o que era, antes, instinto torna-se obsessão à ordem e à proibição. Como retentor de afetos que não mais circulam, a proibição trabalha para que reine a tirania de um único instinto; o que, de acordo com Nietzsche, é característica maior da *decadence* do indivíduo e condição fundamental para a formação do rebanho (*Ibidem*, p. 116). Sobretudo, a vontade de nada como *pathos* social preponderante do rebanho fomenta o afeto negativo que caracteriza a relação do indivíduo com seu corpo e consigo mesmo, seu grande nojo à vida e a si mesmo:

O crescimento da comunidade fortalece também no indivíduo um novo interesse, que com frequência bastante o eleva acima do elemento mais pessoal do seu desalento, sua aversão *a si mesmo* (*Idem, Ibidem*).

O que, de fato, não surpreende ao analisarmos a etimologia das palavras ouvir e obedecer por revelarem uma lógica própria a qual o ouvido domesticado está submetido. Na língua alemã, o adjetivo *gehorsam* (obediente) é oriundo do substantivo *Gehor* (ouvido). Da mesma forma, o substantivo *Gehorsamkeit* (obediência) indica

inequivocamente o verbo *hoeren* (ouvir). Ao estabelecer uma relação visceral entre ouvir e obedecer, a sabedoria sacerdotal impõe o rebanho a uma dominação imanente à lei social e à fé religiosa que ela mesma representa e da qual é guardiã. O sacerdote é, então, capaz de trazer ao ouvido do rebanho – que por natureza não estaria apto a ouvir –, a voz e a sabedoria de Deus que determinam uma lei contrária ao instinto.

A autonomia almejada por um sujeito de saber é, portanto, revista. Em seu lugar são colocados a servidão e o mimetismo como natureza e impulsos tirânicos. Note-se que não existe para Nietzsche a possibilidade de uma servidão voluntária, dado que não há escolha para o sujeito, mas sim excessiva e desmedida obediência ao instinto de rebanho que subjuga outros instintos. Portanto, para o surgimento do homem de exceção, é desastroso quando, na guerra entre os instintos, se dá a tirania; ao passo que seu antípoda, o homem domesticado, adestrado ao mimetismo da virtude ascética, é impotente para o ato maior de subversão, a saber a *transvaloração de todos os valores*. Agora, o instinto de rebanho sedimentado como segunda natureza, impele-o a seguir a lei imposta pelo sacerdote; figura semelhante à do pai primevo, para o qual o natural desejo de morte só pode causar má consciência e resignação. Aqui o exercício mimético, que poderia levar ao autoconhecimento, ao contrário de pavimentar o caminho à autorrealização, subverte o impulso de criação de valores à mera imitação. Em nada se assemelha, portanto, ao que Eugenio Garin descreve a respeito do poder de autodeterminação imanente à imitação na relação entre um sujeito de saber e o outro que se apresenta como possibilidade de autoconhecimento:

Imitar [...] é tomar consciência da própria originalidade na relação que une o sujeito a um outro, é encontrar em si modalidades da criação das quais se tem um exemplo diante dos olhos, é assumir a natureza íntima por uma espécie de mergulho em si mesmo. (GARIN, 1989, p. 242 - 243).

Por conseguinte, há de se ter clareza sobre o que Nietzsche entende pela função histórica do sacerdote ascético e como a ela se volta o núcleo de seu instinto e poder mágico:

A ele devemos considerar o salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente: somente então entenderemos a sua tremenda missão histórica. A dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade (NIETZSCHE, 2017, p. 106).

Por fim, no âmbito da reflexão psicofisiológica de Nietzsche, esses afetos negativos a serviço da dominação política são vistos como sintomas que manipulam o corpo social para torná-lo útil e dócil. Contrariamente, a experiência dos povos yanomami nos apresenta uma lição libertadora a respeito do poder da imitação. Como nos ensina Garin, imitar é também cultivar a originalidade, o que propicia a criação de um ouvido necessário para escutar a revelação que a natureza e seus líderes espirituais oferecem aos humanos. Pois suas magias e danças, seus cantos nos levam não à sujeição, mas à comunhão com o corpo social:

Tudo isso ocorria na praça central da casa [...]. Os únicos adultos que não ousávamos imitar eram os xamãs. [...] Não queríamos imitar os brancos, como costumam fazer as crianças de hoje [...]. Nossos ouvidos só davam atenção às palavras dos nossos e às vozes da floresta. (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 240).

2 - O filósofo e o xamã

Tendo em vista a caracterização nietzschiana do sacerdote cristão e de sua ascese como figura civilizatória decadente, remetemo-nos, agora, àquele personagem descrito pelo filósofo em oposição ao sacerdote como “mais nobre e antigo”. O xamã, o feiticeiro das sociedades originárias, apresentaria, portanto, segundo Nietzsche, a nobreza de uma cultura originária livre da ação deletéria do cristianismo. Tomemos, para tanto, o livro *A queda do Céu* de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Nosso objetivo final é verificar em que medida é possível pensarmos, por meio das palavras de um xamã, a oposição de forças antagônicas entre personagens centrais de um povo originário e de uma cultura dita civilizada. Deste modo, esperamos avaliar de maneira mais profunda a crítica cultural de Nietzsche ao sacerdote cristão e à modernidade tendo como foco não apenas os tempos contemporâneos, mas também a atualidade política da sociedade brasileira.

É nesse contexto que analisamos o relato de Davi Kopenawa, segundo o qual o jovem indígena yanomami é tomado pelo desejo de tornar-se branco, logo após conhecer o mundo da dita civilização. O relato de sua trajetória revela-se como um evento determinante para a formação do líder indígena e de sua crítica à civilização. Como funcionário da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), Kopenawa descobrira a importância do domínio da língua portuguesa, fato que em si poderia representar a ruína de sua matriz cultural. No entanto, no momento de incorporação da cultura do dominador, a força da cultura de seu povo impõe todo seu poder. Paralelamente, ao seu trabalho na

FUNAI, o jovem yanomami inicia sua formação xamânica, que o levará a liderar a luta pela proteção das terras do povo yanomami e a demarcação de seu território.

Como vemos, o relato xamânico coloca ao leitor denominado civilizado a tarefa de analisar em que medida o poder do xamanismo indígena propicia uma ação de defesa e a afirmação de uma cultura originária ameaçada pelo avanço da civilização ocidental. Seria possível, assim, problematizar e avaliar também as reflexões de Nietzsche a respeito da decadência do sacerdote cristão? Em que medida é possível, por meio delas, avaliarmos o caráter de resistência descolonizadora da atividade xamânica? Seja como for, a história de Davi Kopenawa descreve a força de resistência xamânica à invasão de seu território efetuada também pela presença e ação do sacerdote cristão. Em outras palavras, o xamanismo representa aqui a arma de sobrevivência da cultura, de seu povo e da floresta amazônica frente as ações não apenas de madeireiros, garimpeiros e, mais recentemente, de traficantes e líderes evangélicos, mas também diante de seu antípoda, o sacerdote cristão.

Com efeito, no contexto atual, a visão cosmogônica e os fundamentos metafísicos do xamanismo yanomami representam o marco de resistência à invasão da floresta e ao extermínio de seu povo, pois a perspectiva xamânica contém um poder de transvaloração capaz de desmascarar a imagem do homem branco como o *povo da mercadoria*. Nesse processo de transvaloração da cultura ocidental, o dinheiro e as mercadorias dessa civilização são reconhecidos como seus deuses e o capitalismo como sua religião; todos impregnados pela ganância e pelas doenças civilizatórias, ou seja, em língua yanomami pela epidemia *xawara*, cujo efeito é conhecido: a morte e o extermínio de milhares de indígenas, bem como a destruição irreversível da floresta amazônica.

Ora, o que há também de novo para o leitor do livro de Kopenawa e Albert é o relato de resistência xamânica dado por meio da própria língua do opressor. Na medida em que a narrativa de sua trajetória nos aproxima dos gigantes desafios que a cultura e a sociedade indígena colocam aos seus jovens yanomamis a caminho de se tornarem xamãs, são revelados os valores de uma cultura originária que reconhece nos mistérios de seus mitos e na proteção da floresta sua maior fonte de vida e conhecimento.

Donde se segue que, o xamã-narrador recusa a bíblia, o ouro e a mercadoria do branco por meio da visão dos *xapiris*, imagens dos ancestrais animais míticos (*Ibidem*, p. 616) que os impelem a viver eternamente no seio da natureza. Como *seres-imagens*, os *xapiris* são espíritos auxiliares do xamã. Entre os yanomamis orientais, o nome *xapiri* designa também os xamãs. A prática do xamanismo seria *xapirimuu*, o que significa “agir

em espírito” e tornar-se xamã é designado *xapiripruu* “tornar-se espírito” (*Ibidem*, 610). Por fim, o relato xamânico de David Kopenawa transporta-nos da destruição física de seu povo – ao entrar em contato com o homem e os valores da civilização branca – ao aniquilamento moral e ético do homem branco, cujo representante espiritual maior é o sacerdote cristão. Desta feita, é alcançada uma reviravolta no pretense domínio cultural da civilização por meio de uma transvaloração xamânica, ou seja, o deus cristão é renegado em favor de *omama*, criador da terra, da floresta, do céu, dos índios e, necessariamente, do deus dos brancos, *Teosi*. Segue, então, uma conclusão arrebatadora. Nas palavras de Davi Kopenawa, *Teosi* está morto e, de maneira semelhante a Nietzsche, ele pode ser caracterizado por sua incapacidade de dançar:

Até hoje, mesmo com *yakoana*, nunca conseguimos ver dançar a imagem de *Teosi*! Por mais que fechemos os olhos e nos esforcemos muito, como eu cheguei a fazer, é sempre em vão. *Teosi* morreu e seu fantasma desapareceu além do céu. Não é possível nem vê-lo nem ouvi-lo. (*Ibidem*, p. 276).

Destarte, também para o xamã yanomami deus está morto! E de sua sabedoria é possível apenas aprender a morrer. Por sua vez, com a cultura xamânica, segundo Kopenawa, é possível reconhecer que:

[...] o sopro de nossa vida vale muito mais! Para saber disso, não preciso ficar com os olhos cravados em pele de imagens, como fazem os brancos. Basta-me beber *yakoana* e sonhar escutando a voz da floresta e os cantos dos *xapiri* (*Ibidem*, p. 355).

De imediato, tem-se o diagnóstico aniquilador e *transvalorador* para a cultura ocidental. Sua sede insaciável de mercadoria, sua fome desmedida de ouro e minérios não podem ser curadas pelo exercício ascético de seu sacerdote. Ao tomarmos os pressupostos de Nietzsche na *Genealogia da moral*, entendemos que tal ocaso não poderia ser diferente, visto que o sacerdote, ao contrário do xamã, fomenta e vive da doença de seu povo. Por sua vez, a religião xamânica apresenta não apenas proteção ante a invasão branca e sua epidemia de mercadorias, mas aponta à universalidade dos humanos, – sejam eles homens brancos ou filhos da floresta – o caminho para impedir *a queda do céu*, o fim dos dias para todos.

Em suma, tendo em vista a trajetória de Davi Kopenawa, podemos afirmar com Nietzsche que o xamã é mais nobre que o sacerdote, não apenas por oferecer uma cura a seu povo, mas também por exercer sua *performance xamânico-política* – como disse

Viveiro de Castro (*Ibidem*, p. 39) – de maneira *cosmopolítica* ou *cósmico-diplomática* por meio não apenas da língua do dito civilizador, seu opressor, mas da palavra, do corpo e da ação do xamanismo yanomami para que todos, sem exceção, sejam salvos da queda do céu. Sua cosmovisão sem fé, sem rei e sem lei exclui a possibilidade de existência da má consciência. Assim, o pecado motor do endividamento moral e religioso do homem da mercadoria não encontra ressonância no ouvido do xamã:

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 (*Ibidem*, p. 278).

As *palavras verdadeiras* escutadas nas conversas das festas *reahu*, nas danças dos *xapiri*, tão diferentes daquelas impressas nas *peles de imagens* ou saídas da boca do povo de *Teosi*, fazem o xamã reconhecer o que é a mentira:

Omama criou esta terra e aqui nos deu a existência. Pôs no seu chão as montanhas, para mantê-la no lugar, e fez delas as casas dos *xapiri*, que deixou para que cuidassem de nós. É nossa terra e essas são palavras verdadeiras (*Ibidem*, p. 331).

Após o reconhecimento e a destruição do valor supremo da civilização, o xamã restitui à vida seu valor inerente: “Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente” (*Ibidem*, p. 355) e o destino do corpo desumanizado do homem branco capitalista e do indígena escravizado recebe na visão xamânica da floresta seu *pendant* natural: “A floresta é a carne e a pele de nossa terra, que é o dorso do antigo céu *Hutukara* caído no primeiro tempo” (*Ibidem*, p. 357).

Como vimos, no capítulo III da obra *Humano Demasiado Humano I*, denominado *A vida Religiosa*, Nietzsche apresenta uma série de considerações das mais relevantes para elucidarmos o papel do sacerdote cristão na formação de uma moral ascética contrária à afirmação da vida e à atividade xamânica dos povos yanomamis.

De imediato, há de se reconhecer que a figura do sacerdote representa para o pensador o antípoda de um representante da sabedoria trágica grega e de sua formulação no conceito de *Amor fati*. Nesse sentido, na abertura do capítulo supracitado, Nietzsche (2017b, p. 79) adverte que a diminuição do “império das religiões” e das “artes da narcose” favorecerá a eliminação dos males humanos. A dor física e existencial passa a ser afirmada, não em sua necessidade de eliminação, que leva à busca de sua quietude, mas, pelo contrário, em seu caráter de tonicidade que impulsiona o aprendizado do que é

a vida em suas profundezas mais obscuras. Assim, o pensador escreverá (NIETZSCHE, 2017b, p. 81): “Essas dores podem ser bastante penosas: mas sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade [...]”. O capítulo aqui analisado nos mostra como podemos reconhecer no sacerdote cristão o negador dessa dor, fonte de um poder que fortalece a vontade de viver.

No aforismo *Origem do culto religioso*, Nietzsche (2017b, p. 86) apresenta, em contrapartida à figura do sacerdote, o poder de cura do feiticeiro de sociedades originárias anteriores ao cristianismo. É importante notarmos o que esse procedimento evidencia. Ao contrapô-lo a um feiticeiro, Nietzsche realiza uma transvaloração histórica que marca não apenas o diagnóstico da decadência do homem moderno, mas principalmente da civilização europeia que de forma bárbara dissipou culturas mais nobres e mais antigas em nome de falsos valores. Ao seguirmos Nietzsche, reconhecemos que a feitiçaria, a magia e o culto religiosos são o terreno comum existente entre o xamã de sociedades originárias e o sacerdote cristão. No entanto, há um fator diferencial entre esses atores, visto que ambos se utilizam de relações mágicas para exercer seu poder de cura e submissão. Vemos que, por meio do feitiço, ambos exercem um poder de violência e coação capaz de normatizar o comportamento desregrado tanto da natureza como do homem. Nietzsche escreve (2017b, p. 85):

Muito mais importante [do que o amor e os acordos firmados], porém, é uma espécie de coação mais violenta, mediante a magia e a feitiçaria. Assim como o homem, com a ajuda de um feiticeiro, pode prejudicar um inimigo mais forte e mantê-lo amedrontado, assim como o feitiço do amor age à distância, assim também o homem fraco acredita poder guiar até mesmo os espíritos poderosos da natureza.

Essa diferença essencial é a oposição entre uma cultura nobre e a barbárie fundamentada na escravidão – o que nos remete às lições aprendidas na *Genealogia da Moral*. Se nesta a revolução dos escravos ressentidos condena o mais forte pelo uso de sua força e cria em seu ressentimento a moral de rebanho, em *Humano demasiado Humano I*, vemos como Nietzsche expõe o uso político-religioso da magia e feitiçaria em diferentes contextos. Por conseguinte, o feiticeiro é apresentado através de sua natureza nobre e antiga, que prega e cultiva valores humanos como: a simpatia, a boa vontade e a gratidão. Ao contrário, o sacerdote cristão nutre-se do medo e da vergonha, do pecado e da culpa como afetos próprios à natureza do escravo que geram, por sua vez, o sentimento de impotência. É nesse sentido que Nietzsche (2017, p. 86) pode afirmar: “Em suma, o

culto religioso baseia-se nas ideias de feitiço entre um homem e outro; e o feiticeiro é mais antigo que o sacerdote. Mas igualmente se baseia em concepções outras, mais nobres [...]”.

Nota-se que o diferencial determinante para o estabelecimento do que é próprio de uma cultura nobre não é o elemento temporal que faz da antiguidade uma força preponderante em relação a outra, mas a capacidade de unir forças antagônicas numa *mistura*; essa sim determina a natureza de uma cultura e o critério para avaliá-la. Assim, ao contrário do que se poderia esperar de um conceito de nobreza, que contempla pureza e ausência de divergências como garantia para uma cultura nobre, Nietzsche o transvalora ao ligá-lo à condição de mistura. Essa garante, portanto, uma união, na qual é preservada a medida em oposição ao excesso. Seja bem entendido: o filósofo toma a cultura grega como exemplo para a primeira em contraposição ao excesso doentio do cristianismo (NIETZSCHE, 2017b, p. 88).

Em outros termos, o uso dos conceitos *excesso* e *medida* por Nietzsche levam a determinação de critério de avaliação para o grau de poder de superação da dor existencial humana. Assim, o cristianismo é desvendado como produto de uma cultura de escravos que leva à negação da potencialidade da vida o xamanismo como religião nobre afirmadora da vontade de viver.

Tal como Nietzsche escreve, é possível reconhecer o sintoma maior dessa patologia, no descontentamento do homem consigo mesmo, em sua baixa autoestima que o leva ao estado de má consciência, a ressentimentos e insatisfações com sua imperfeição física, fisiológica e moral. Tais características são reveladas para Nietzsche principalmente na exigência cristã em se comparar com seu Deus. Ora, tal ação é marcada pela falta de medida, constituindo-se como expressão maior do excesso “a necessidade de redenção” (*Ibidem*, p. 94) imposta ao homem cristão. Nesse contexto, o altruísmo cristão é reconhecido como filho pródigo de uma moral que nega o elemento essencial da vontade de viver, ou seja, o egoísmo.

O sacerdote surge, portanto, como representante maior dessa moral e justiça. E apenas com a ideia da morte de Deus tornar-se possível livrar-se do peso que o pecado coloca à existência. Dessa libertação, surge, ao invés da necessidade de redenção, a necessidade irreparável de todas as ações e com ela a completa falta de responsabilidade do humano sobre seus atos (*Ibidem*, p. 96). Também a cultura xamânica reconhece em seu líder religioso um homem de exceção capaz de guiar e religar seu povo com a natureza

e seus valores. Com efeito, ao contrário do sacerdote cristão, a visão xamânica celebra e resguarda a unidade total entre o corpo e o espírito:

Aqueles de nós que não são xamãs, do mesmo modo que os brancos, não percebem nada disso. Os espíritos são invisíveis para seus olhos de fantasma e eles só veem os animais de caça de que se alimentam. Apenas os xamãs são capazes de contemplar os *xapiris*, pois tornados outros com a *yãkoana*, podem também vê-los com os olhos dos espíritos. (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 118)

Em suma, para Nietzsche uma consequência fatal para a humanidade provinda da moral ascética é que “[...] o homem venera uma parte de si como Deus, e para isso necessita demonizar a parte restante” (NIETZSCHE, 2017b, p. 98). Já a formação xamânica tem como função maior a cura, a purificação também necessária pelo contato com o homem branco e seus valores. A tarefa do xamã é propiciar ao espírito a cura do corpo:

Os brancos costumam me perguntar por que, um dia, eu decidi pedir aos xamãs mais velhos de nossa casa que me dessem seus espíritos. Respondo que me tornei xamã como eles para ser capaz de curar os meus [...]. Só os espíritos sabem arrancar o mal do mais profundo de nós e jogá-lo para longe. São imortais e muito hábeis em nos curar. (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 175)

Vale lembrar que a cura do corpo não se dá como meio mercantil para o acúmulo de riquezas e, conseqüentemente, de poder, como é visto em agentes religiosos ou sanitários de nossos tempos. Há ainda uma preocupação maior do que o equilíbrio fisiológico do corpo e sua *grande saúde*. O xamã crê poder, por meio de sua magia, fazer dançar os *xapiri*, o que impede a queda do céu e propicia sonhar:

Os xamãs yanomami não trabalham por dinheiro, como os médicos brancos. Trabalham unicamente para o céu ficar no lugar, para podermos caçar, plantar nossas roças e viver com saúde. Nossos maiores não conheciam o dinheiro. *Omama* não lhes deu nenhuma palavra desse tipo. O dinheiro não nos protege, não enche o estômago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente. Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós. Preferem não saber que o trabalho dos xamãs é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus. (*Ibidem*, p. 216-217)

Considerações finais

A atividade e a ação xamânicas são testemunhas de uma cultura da solidariedade, na qual o valor supremo é o bem-estar de toda comunidade, até mesmo do inimigo mais cruel, por estar inserida numa estrutura lógico-metafísica oposta à ocidental, que encontra

em Friedrich Nietzsche um de seus mais veementes críticos. Por sua vez, rege na metafísica yanomami um *plenum* anímico que permite o poder plástico do sincretismo e da *mistura*, peculiar também à valorização da vida empreendida pelo filósofo. Em ambos não há reconhecimento de um espaço para a tirania de uma cultura sobre a outra, de um conceito transcendente e universal sobre a pluralidade do mundo material e tão pouco para o acúmulo de riquezas que garanta o domínio de um sobre todos. Em seu relato político-religioso, o xamã Davi Kopenawa revela que a busca incessante pelo ouro e a cobiça por mercadorias são a religião do capital que representa a destruição não apenas da religião e da comunidade originárias, mas também da própria floresta, mãe de todos os povos.

Em *A queda do céu*, vemos como a destruição da cultura xamânica inicia-se com a ação de uma das figuras históricas centrais da barbárie civilizatória europeia: o sacerdote cristão – cujo niilismo e asceticismo são analisados de forma profunda por Nietzsche em seus escritos, pois sua filosofia une, de maneira intrínseca, a ascese sacerdotal cristã à vontade do nada, o que transforma uma eventual cura dos males existenciais humanos em um envenenamento da vontade de viver. Dessa forma, o corpo desumanizado pela ascese sacerdotal torna-se útil e dócil para que a máquina (neo)colonial se aproprie também da floresta e dos corpos que nela encontram sua morada.

Temos que reconhecer que, em suas mais variadas vertentes e formas, a cultura ameríndia ainda é vítima do crime que Friedrich Nietzsche aponta em sua filosofia. Sua visão dos povos originários coaduna com a de Claude Levi-Strauss e com o relato xamânico de Davi Kopenawa:

[...] o feiticeiro é mais antigo que o sacerdote. Mas *igualmente* se baseia em concepções outras, mais nobres; pressupõe um laço de simpatia entre os homens, a existência de boa vontade, gratidão, atendimento aos suplicantes, acordos entre inimigos, concessão de garantias, direito à proteção da propriedade. (NIETZSCHE, 2107b, p. 86-87)

Portanto, a crítica de Nietzsche ao cristianismo, a mais alta religião do niilismo, encontra eco para aqueles que tem ouvidos abertos para o relato de nosso xamã, nessa antropologia simétrica que é *A queda do céu*. Os xamãs resistiram e continuam a resistir ao canto da sereia civilizatório e as preces do sacerdote cristão-evangélico, anunciando em suas danças e transes que *Teosi*, o deus branco europeu, está morto e nunca mais retornará. Para a sociedade dos brancos, *povo da mercadoria*, resta a época do niilismo, da ausência de valores que inutilmente tenta ser suprimida por uma ânsia fetichista

desmedida por minérios e riquezas materiais. Para os leitores do filósofo que crê apenas em um deus que dança (NIETZSCHE, 2011, p. 41) – que busca o poder transformador do ouvido para a criação do *espírito livre* –, ouvir o relato xamânico de Kopenawa representa transvalorar o niilismo, a vontade de nada, a ausência de poder criador de valores – ação cujo resultado mais radical o filósofo reconhece também em seu conceito de *vontade de potência*, expressão maior da vontade de viver.

O xamã ao escutar a voz de seus *xapiri* evoca a superação do niilismo e implanta uma afirmação veemente da vida por meio dos movimentos dos corpos, da consagração da vida comunitária em festas *reahu* e da potência transformadora dos sonhos por meio dos delírios oriundos do consumo de pó de *yãkoana* que, em suma, expressam o *Në rope*, *valor de fertilidade* da vida e da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2000, p. 207) em oposição ao valor de uso capitalista. A voz da floresta e de seus ancestrais lhe diz: “Venha cá! Experimente o poder do *yãkoana*! Entre em estado de fantasma, mais tarde você se tornará xamã!” (*Ibidem*, p. 97). Pois bem, escutar a voz dos *xapiri* é voltar-se contra a ascese e as palavras de *Teosi*. Nas palavras do xamã, é resistir à ação niilista da vontade de nada dos homens da mercadoria que “[...] só querem nossa morte. Querem tomar nosso lugar na floresta e são nossos inimigos. Não queremos ver suas imagens!” (*Ibidem*, p. 230). É reconhecer as palavras de *Omama*, o criador da floresta e de seus habitantes, cujo apelo é a proteção do bem maior do planeta, a floresta amazônica:

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram, defendê-las conosco? Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância. Porque se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra. (*Ibidem*, 2020 p. 65)

O xamanismo representa, assim, uma verdadeira transvaloração da barbárie e da máquina civilizatória empreendida pela Europa e pelo hemisfério norte no continente dos povos originários, ao anunciar a morte de *Teosi* e sua herança niilista nos corpos e na sociedade do povo da mercadoria:

‘Vocês pretendem que *Teosi* cuida de nós. Vocês nos deram o nome dele e, no final, são vocês que nos fazem morrer! Não queremos mais escutar suas palavras! *Teosi* não afastou o mal para longe de nós! Ao contrário, deixou-nos ser devorados pela epidemia de vocês’. (*Ibidem*, 2020, p. 269).

E, dessa forma, o xamã, líder político-religioso do povo yanomami, reafirma a sabedoria cosmogônica de seu povo e lança um grito de resistência à expropriação ecobiopolítica do homem da mercadoria com sua tríade – genocídio, epistemicídio e ecocídio – da qual seu povo é vítima há mais de 500 anos.

Referências bibliográficas

GARIN, Eugenio. “La culture florentinne à l’époque de Léonard de Vinci”. IN: *Moyen Âge et Renaissance* [1954]. Paris: Gallimard, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Humano demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2107b.

MICHAUD, Philippe-Alain. *Aby Warburg e a imagem em movimento*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. “O recado da mata”. IN: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

Recebido em: 01/04/2023.

Aprovado em: 10/06/2023.