

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
70.910 - Brasília - DF
Fones: 273-3264 (direto)
274-0022 ramal 2368

NIETZSCHE E XANGÔ:
DOIS MITOS DO CÉTICISMO E DO DESMASCARAMENTO

José Jorge de Carvalho

SÉRIE ANTROPOLOGIA Nº 80

1 9 8 9

Nietzsche e Xangô: dois mitos do ceticismo e do desmascaramento

JOSÉ JORGE DE CARVALHO

Zeus pode lançar a chama abrasadora, desencadear a neve de asas brancas e os trovões subterrâneos que confundem e modificam o mundo interior, que nada disto me fará vergar nem me fará a revelar-lhe quem o apeará do poder.

Esquilo, Prometeu Agrilhado.

Atenção! — Nada existe que mais gostemos de mostrar aos outros que o selo do segredo — sem esquecer o que há por baixo.

Nietzsche, A Gaia Ciência, §197.

A obscuridade do mistério é luz de outra gama.

Eudoro de Souza, "Sempre o mesmo acerca do mesmo".

I. Antropologia e Teologia

Este ensaio parte de uma indagação sobre as relações entre Antropologia e Teologia.⁽¹⁾ Se tomamos estas duas disciplinas no seu sentido mais abrangente, sem concessões conjunturais ou puramente acadêmicas, estaremos dispostos a inquirir sobre as relações que existem entre a essência humana — ou, se se quiser, sobre a essência dos homens — e a essência divina — ou dos deuses. Deveremos procurar, então, um nível de abstração que se situe além das constatações etnográficas — ou empíricas — das formas concretas de viver dos homens, ou das considerações particulares de um tipo ou forma de divindade. É dizer, ~~devemos contar com uma Antropologia que seja, por um lado, mais abrangente do que aquela que se especializa no discurso sobre o outro, e que, por outro lado, vá além, em seu interesse concei~~

tual e empírico, da Antropologia Filosófica, que se restringe a ser um ramo da Filosofia Ocidental. Paralelamente, a Teologia que requeremos deve postular-se como uma espécie de etnoteologia, é dizer, deve situar-se além da reflexão específica sobre o Deus judaico-Cristão.

A um nível, pode-se dizer que a Teologia — vista primeiro em sua dimensão histórica, como uma disciplina tipicamente ocidental — começa quando surge um grau de desconfiança com relação à divindade. Pois enquanto o culto à divindade é pleno, imediato, inserido completamente na vida, quando não há ainda nem sequer mito contado, mas apenas mito vivido, o homem se contenta com fazer preces, cantar, dançar, sacrificar, incorporar o ser divino, e não necessita inquirir racionalmente sobre o ser da divindade. É possível imaginar que o mito contado (o corpus mitológico constituído e transmitido pela escrita, como os Hinos Védicos e a Teogonia de Hesíodo, por exemplo) seja um primeiro passo dialético para um distanciamento crítico-racional com relação à divindade. ⁽²⁾ Dado que apresenta muitas vezes narrativas fixas, (ainda que apresentando também suas variantes), soluções linguísticas estáveis, relações estruturais entre eventos e seres, esquemas lógicos explícitos, etc, o corpo de mitos permite perfilar e delinear claramente os atributos da divindade e — o que é mais importante — já se lhe negam à divindade atributos. Um passo posterior dessa dialética da narração é a transformação do mito em mera alegoria, como substituto ou exemplo da inquirição racional, como o fez Platão.

É claro que o discurso teológico ocidental sempre foi uma linha muito específica de desenvolvimento, com suas relações tão marcadas com a especulação metafísica e até mesmo

com o desenvolvimento do espírito científico. E se a Teologia permite distinguir e mesmo excluir atributos da divindade, o germe da desconfiança se desenvolve muito mais intensamente no fértil terreno da investigação racional. A culminação lógica (e paradoxal) dessa inquirição desconfiada do pensamento ocidental sobre o que seja ou não seja a divindade, sobre a parcela de mundo que ela abarca e sobre os limites de seus poderes, é chegar a negar a existência mesma da divindade.⁽³⁾ A nível racional, então (e não a nível da fé, que, conforme veremos, é muito mais complexo), é parte e parcela da Teologia ocidental a discussão, que só recebe um nome no século passado, sobre a morte de Deus. Apesar de haver surgido como tema explícito no romantismo (geralmente se aceita que Hegel foi um dos primeiros a falar da morte de Deus, já nos seus escritos de juventude) o tema é bem antigo, tratado com genialidade por Ésquilo: Prometeu, ao desafiar Zeus e afirmar que sabe o nome daquele que um dia o derrotará, fala da morte de um deus, e não menos que do mais poderoso. Muitos séculos depois Plutarco conta-nos, numa belíssima narrativa, a dramática morte do deus Pã.⁽⁴⁾

É este mito específico do mundo ocidental — o mito da revelação da morte de Deus, ou seja, da desdivinização — que me interessa considerar, usando como exemplo uma variante que se tornou extremamente famosa: a célebre frase de Nietzsche de que "Deus está morto". Aceitando que essa colocação vai muito além do âmbito específico da obra nietzscheana, pretendo contrastá-la com um mito análogo das tradições religiosas afro-brasileiras e discutir as implicações de ambos. Em outras palavras, proponho-me realizar um exercício de diálogo intercultural, fazendo uma mútua leitura das duas atitudes face o segredo e a revelação, analisando as limitações, tanto da fé cega nos

valores construídos (contra a qual Nietzsche tanto se debateu) quanto de sua negação absoluta enquanto meras construções humanas.

II. Nietzsche e a morte de Deus

Em vários escritos seus Nietzsche expressa, com uma energia intelectual e um estilo literário inigualáveis, uma crise profunda e de raízes muito antigas na cultura ocidental, ligando ao mesmo tempo as dimensões teológicas, filosóficas, culturais, psicológicas e morais de um único problema. Imbuído do espírito insaciável e desmistificador da ciência, ele propôs-se revelar para o homem ocidental, com uma veemência que não deixasse lugar a nenhuma dúvida, que toda e qualquer idéia cristã de Deus é um embuste, tanto quanto é um embuste a existência de valores transcendentais, supra-sensíveis. Há, então, uma equivalência entre a idéia cristã de deus e a idéia platônica de um mundo-verdade. Conforme argumenta, todas "as verdades são ilusões cuja origem está esquecida, metáforas que foram usadas e que perderam a sua força sensível" (1987:69). Em nome, então, desse suposto mundo-verdade (ou desse plano divino) que não passa de um engodo, negamos o mundo das aparências, ao tachá-lo de imperfeito, transitório, em eterno devir mas sem jamais chegar a ser, etc. E é este mundo aparente, então (ou melhor: este mundo, pois só faz sentido falar em aparência na medida em que julgamos o mundo em que vivemos com a visão posta num imaginário mundo-verdade), que Nietzsche quer valorizar. É nele que se deve depositar a força e a vontade de viver. Através do mesmo processo, passamos a negar nossas contingentes decisões existenciais para afirmar um hipotético mundo de valores morais absolu-

tos, como justiça, igualdade, fraternidade, etc.

Estas idéias estão expressas de diversas formas nas obras de Nietzsche. Segundo ele, tanto a idéia de um outro mundo, ideal, como a idéia de Deus, atentam contra a vida, negam a vontade de viver livremente, de aceitar a existência em toda a sua intensidade e complexidade, sem a necessidade de acrescentar juízos de distinção ou qualificativos para a experiência humana. Embora haja insistido nessas questões sobre os mais variados ângulos - às vezes na forma de seu anti-platonismo furioso, na sua raiva contra a razão socrática, no seu imoralismo dionisíaco, na sua afirmação do mundo dos sentidos e do corpo -, Nietzsche rebelou-se principalmente contra o cristianismo e seu deus punitivo (ver, por exemplo o seu Anticristo). Ele apresenta como uma verdadeira descoberta sua o fato de que Deus (e também o mundo-verdade) foram primeiro criações humanas ante as quais os homens mais tarde se curvaram, esquecidos e enfraquecidos em sua vontade e em seu instinto vital de que foram eles mesmos que as criaram. Daí essa veemência com que ele quer destruir isso que ele considera um erro histórico, gritando - como o faria qualquer bom crente no caráter desmistificador da ciência - para todos a inexistência de qualquer nível de realidade além desse da vida temporal.

A melhor imagem, de quantas existem nas obras de Nietzsche, que plasmou esse mítico desmascaramento do mundo-verdade, encontro-a n' A Gaia Ciência, §125, na antológica passagem do louco que sai à rua de dia com uma lanterna, gritando em altos brados, procurando Deus entre os descrentes e que finalmente lhes diz que Deus morreu. Logo se desespera desse deicídio humano e diz: "Deus morreu! Deus continua morto! E nós

o matamos !!! Como nos consolaremos, nós, os assassinos dos as assassinos ? O que o mundo possui de mais sagrado e possante per deu seu sangue sob nossa faca. O que nos limpará deste sangue? Com qual água nos purificaremos ? Que expiações, que jogos sagrados teremos que inventar ? A grandeza desse ato não é muito grande para nós? Não seremos forçados a tornarmo-nos deuses pa ra parecermos, pelo menos, dignos dos deuses ? Jamais houve a ção tão grandiosa e aqueles que poderão nascer depois de nós, pertencerão por esta ação a uma história mais alta que o foi a té aqui qualquer história. O insensato calou após pronunciar estas palavras e voltou a olhar para seus ouvintes; também eles se ca lavam como ele e o fitavam com espanto. Atirou, finalmente, a lanterna ao chão de tal modo que se espatifou, apagando-se. Che go muito cedo - disse então - meu tempo não é chegado. Este e- vento enorme está a caminho, aproxima-se e não chegou ainda aos ouvidos dos homens".

Neste texto, que representa o melhor estilo do pensa- mento ocidental livre, rebelde e angustiado, Nietzsche expres sa duas coisas simultaneamente: que descobriu uma profunda ver dade humana, a qual revela em altos brados, e que está perplexo diante de sua descoberta. Não sabe muito bem o que fazer com e la, mas sabe que não pode mais escondê-la dos olhos de todos. O que ele quer mostrar, de fato, é a história da mentira (como o Mundo-Verdade tornou-se enfim uma Fábula, contada no Crepúscu lo dos Ídolos),

Sua revelação pretende ser liberadora, se vista do ponto de vista da ciência, que também dispensa metafísica e di vindade; mas, como atestam todos os pensadores do século XX, desencadeia um problema para a cultura ocidental (e para o prô

prio Nietzsche, pois não deixa de ser significativo que ele mor-
reu louco, como o seu personagem que perpetrou o réquiem ao
Deus eterno). Nietzsche fala então de um momento histórico pre-
ciso (cuja repercussão sentimos até hoje), a partir do qual a
cultura ocidental já não consegue aceitar um nível de realida-
de que não seja compatível com a compreensão científica; é di-
zer, que não seja empírico. É a desconfiança do supra-sensível
que foi narrada mitologicamente nas suas obras. (5)

Que este problema apontado por Nietzsche não é nada
novo, podemos ver pelas afirmações de Heidegger, um dos seus
mais lúcidos comentadores. Para Heidegger, o niilismo subjacen-
te à revelação nietzscheana (niilismo entendido aqui como a ca-
pacidade de prescindir de valores supremos e que, conforme dis-
semos anteriormente, é sinônimo da morte de Deus), "pensado na
sua essência, é o movimento fundamental da história do Ociden-
te. Cala tão fundo que seu desenvolvimento já só pode ter como
consequência cataclismas mundiais. O niilismo é o movimento
histórico dos povos da terra lançados ao âmbito de poder da I-
dade Moderna" (1960:181-182). Paralelamente ao surgimento do
niilismo, Heidegger coloca também o problema da desdivinização
(Entgötterung) como um dos fenômenos essenciais da nossa época.
Para ele, foi uma certa ambiguidade da concepção de mundo do
cristianismo que trouxe consigo a situação de "indecisão sobre
Deus e deuses". A desdivinização (e divinização implicaria, por
princípio, uma relação direta, não intelectualizada, com a di-
vidade) fez com que a relação com os deuses se transformasse
em mera vivência subjetiva (Erlebnis), isenta da profundidade
religiosa presente na experiência (Erfahrung) legada pela tra-
dição. "Quando isso ocorre, é porque os deuses fugiram. O vâ-
cuo assim surgido é compensado com a investigação historiogrâ-

fica e psicológica do mito" (Heidegger 1960: 117). Mircea Eliade, justamente um dos grandes historiadores do mito, chega a uma conclusão análoga: "O mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente des-sacralizado é uma descoberta recente na história do espírito humano" (Eliade s.d.:27).

É dessa descoberta recente que o insensato da Gaia Ciência nos fala. E ele no-la coloca em termos muito mais radicais e destrutivos que a parcial "morte de Deus" discutida por Hegel em Fê e Saber, pois não apenas diz que não crê, ou que Deus morreu, mas que nós o matamos⁽⁶⁾. Eis a instauração, pela primeira vez, do Cosmos inteiramente des-sacralizado de que fala Eliade. Porém, como o próprio Nietzsche argumenta, esta revelação trouxe ao insensato (e quem é esse insensato, se não o próprio filósofo?) um conflito de ordem ainda maior. Como pode o homem ter sido capaz de provocar um efeito de tal magnitude? Não será que a dimensão do divino deverá estar sempre presente, terá que ser reintroduzida de alguma maneira para justamente possibilitar o deicídio? Afinal, quem vive e se regozija na "pura" aparência (o super-homem nietzscheano; ver Gaia Ciência, §54) não tem que matar a Deus, pois não precisou introduzir sua presença em cena. Tal é o paradoxo desgarrador a que chegou Nietzsche com o seu ateísmo deicida que não sabe como livrar-se do Deus que destruiu.

Sabemos a maneira como Nietzsche pretendeu responder ao vazio causado pelo seu rêquiem aeternam Deo: com a afirmação do homem dionisiaco, com o Zarathustra, com seu Anticristo, nascido "a partir do último dia do cristianismo" (O Anticristo, §62). E que pode ser esse Anticristo senão uma figura de uma dimensão não muito distinta da do próprio Cristo? Porém, como

pode um niilista assumido erigir algo equivalente a Cristo ? A final, o Dionísio dilacerado, com o qual ele encerra seu último e inacabado livro de síntese, a Vontade de Potência (e com o qual encerra também sua lucidez de filósofo, pois a partir daí enlouquece irreversivelmente), é uma promessa de vida, só conquistada, como o fez o homem grego, com "muita prudência e espírito piedoso", "não sem um estremeamento grato do que é iniciado num segredo" (Vontade de Potência, § 482).

De novo, é a dimensão religiosa, com o seu calar-se, seus segredos, seu espírito piedoso, que redime o horror vacui do mundo sem valores supremos. E o que provoca esse horror ? Para mim, não cabe dúvidas de que este é o efeito da moderna atitude científica sobre o seu pensamento. Sugiro que, sem dar-se conta, talvez, Nietzsche viveu o mito da ciência: a transparência absoluta, a lucidez total, a literalidade, a compartimentação segura, e principalmente: a disposição e a compulsão, mais que a necessidade, de revelar universalmente suas descobertas. Esta é a promessa de bonheur da ciência, sua vocação democrática e igualitária, pois nos diz de quanta força dispomos e de quantos fantasmas nos livramos. Não se pode imaginar, portanto, a meu ver, o tipo de rebeldia nietzscheana sem o mito que dá fundamento à atitude científica perante o mundo⁽⁷⁾.

Por outro lado, nesta afirmação radical da aparência como o único nível da realidade (e, portanto, como o nível), há também um niilismo difícil de superar, pois a liberdade, a transparência dos fatos, a vida instintiva, vêm existir no lugar de alguma forma de crença religiosa; enfim, de algum modelo extra-empírico de vida. E Nietzsche, apesar de querer se colocar fora do universo dos valores (isto é, além do bem e do mal),

sente a necessidade de introduzir um valor para a vida (o dionisíaco, o sofrimento afirmativo) e neste momento tem necessariamente que criticar a ciência, sair fora do seu mito, desmitificá-la, denunciando-a como um mito. Na Vontade de Potência Nietzsche expressa claramente a ambiguidade da posição niilista: "o niilismo, ideal da mais alta potência do espírito, da vida mais abundante, é em parte destruidor, em parte irônico" (§ 23). E a mesma ambiguidade da posição niilista é encontrada na posição da ciência⁽⁸⁾. Ambas posições tanto podem gerar a grandeza do homem (a ponto de divinizá-lo em seu antropomorfismo ilimitado) como a sua cegueira mais completa: reduzi-lo a um mero repórter das leis que regem a ocorrência de um fato bruto (enquanto exclusivamente natural, desespiritualizado).

Eis aí, para mim, a perplexidade de Nietzsche: rebelta-se contra a opressão, a negação da vida e da ciência imposta pela religião cristã⁽⁹⁾. O espírito cético e desconfiado do filósofo lhe permite vislumbrar a possibilidade de que toda essa opressão foi colocada pelos próprios homens, e eles mesmos, que os criaram, podem igualmente matá-lo. Enfim, podemos prescindir de Deus e não o queríamos dizer. Assim que o descobre, revela esse segredo para todos, desmascara a mentira com uma veemência nunca antes vista no Ocidente. Ao mesmo tempo que o faz, porém, conscientiza-se de que está perplexo: como construir um novo significado para a existência baseando-se estritamente no nível da aparência?⁽¹⁰⁾

O insensato da Gaia Ciência pressente que o que o oprimia no Deus cristão era a ameaça da perda de referência para as ações humanas no momento em que ele fosse eliminado. A rebeldia e a desconfiança de Nietzsche lhe indicam o caminho

para desfazer-se dessa opressão. Contudo, essa mesma rebeldia e essa mesma desconfiança logo se aquietam para dar lugar a uma nova trajetória, feita com novos elementos de mistérios, prudência, espírito piedoso, capaz de transmitir significado e, supostamente, sem oprimir: Cristo se retirou e Dioniso foi colocado no seu lugar. A busca insaciável da ciência por romper barreiras e dogmas abriu caminho para a morte do Deus cristão. Não chegará o dia em que ela atentará também contra Dioniso? A própria biografia do pensador parece responder a esta pergunta⁽¹¹⁾.

Pois, que dizer do final de Nietzsche? Morreu da embriaguez dionisiaca, como um ser superior, de novo pagão, clássico e nobre, como foi sua última profissão de fé no final da Vontade de Potência (§476)? Afinal de contas, a vida de Nietzsche é parte e parcela do mito da morte de Deus por ele contado e que ainda vivemos. É o homem Nietzsche, e não apenas uma idéia abstrata, que motiva a todos que se aproximam do Zarathustra. Padre Leonel Franca, com sua ótica eminentemente cristã, apontou brilhantemente para as consequências pessoais dessa reposição Cristo-Dioniso: "Nietzsche, na tensão de um esforço eternamente frustrado, há de contemplar, em ciclos sem fim, as suas aspirações efêmeras de super-homem malograrem nas trevas de uma loucura sem remédio" (1955:117). Este é um comentário clássico do mito do deicídio, que possui uma vigência e uma penetração que vão muito além da fama ou do prestígio intelectual de quem o formulou. Na verdade, Leonel Franca consegue atualizar, numa reflexão moral que transcende os limites da moral cristã, uma variante do castigo de Prometeu. Com uma ótica muito distinta (e nem por isso menos moralista, obviamente), Michel Foucault também comenta a loucura nietzscheana, contraparte humana da sua rebeldia mítica. Como Leonel Franca, ele também considera o

esforço sobre-humano de Nietzsche por interpretar a cultura de seu tempo e a história da cultura ocidental: "quanto mais se avança na interpretação, tanto mais há uma aproximação de uma região perigosa em absoluto, onde não só a interpretação vai encontrar o início de seu retrocesso, mas que vai ainda desaparecer como interpretação e pode chegar a significar inclusivamente a desaparecimento do próprio intérprete" (1980:14). E conclui: "Esta experiência da loucura seria a sanção contra um movimento de interpretação que se avizinhava do infinito do seu centro, porém que se derruba, calcinada" (id:16)⁽¹²⁾.

Sanção de quem, perguntaríamos? Foucault deixa indefinido o seu ponto de vista segundo o qual a interpretação excessiva se torna fatalidade. Dioniso, certamente, não se interessa pela interpretação racional, pela dianoia platônica, mas com "a própria vida com sua eterna fecundidade e retorno" (Vontade de Potência, §483). À primeira vista parecia que o ceticismo (que para Nietzsche é atributo dos espíritos superiores)⁽¹³⁾ se complementava com o dionisíaco, mas de fato o primeiro embota o segundo. O ceticismo da ciência moderna jamais embriaga, pois a embriaguez suspende - ou pelo menos transforma, irracional ou impulsivamente - a inquirição, a experimentação; e o bom cientista jamais deve suspender a capacidade de perscrutar, de olhar com a visão clara. Talvez aí esteja uma das raízes do paradoxo não resolvido por Nietzsche: mergulhado no espírito científico, asceta e auto-controlado ao extremo, quer recobrar Dioniso, deus da embriaguez, do frenesi e da loucura, que é justamente um antípoda desse espírito.

III. Xangô e a negação dos eguns

Na discussão anterior vimos como duas características básicas do espírito científico europeu - o ceticismo e o agnosticismo - convergiram, através da crise vivida por Nietzsche, para a deflagração de uma crise teológica. Tanto um como o outro dispensam a referência a entidades sobrenaturais e postulam a necessidade de tornar pública suas descobertas, também como uma forma de neutralizar o poder de qualquer mistério que se interponha no caminho humano do conhecimento positivo e seguro. É dizer, o ceticismo e a insaciabilidade gnoseológica conduziram-no a declarar em alta voz a negação do Deus da sua tradição (o Deus cristão). Comento agora as implicações de um outro espírito rebelde, cético, que também se dispôs a negar os seres sobrenaturais de sua tradição: o conflito de Xangô, deus do trovão, com os ojês, (guardiães do culto aos mortos ou eguns).

Os orixás da tradição Nagô são extremamente conhecidos no Brasil. Não assim, porém, os eguns (almas dos mortos que se materializam ritualmente), que são motivo de um culto especial, separado do culto aos orixás, tanto no Recife como na Bahia. Na Ilha de Itaparica, na Bahia, existem templos aos eguns, com instalações próprias e locais públicos onde eles se apresentam para a população de fiéis e curiosos. Nos xangôs tradicionais do Recife o culto aos eguns está integrado à vida ritual normal, cuja tônica predominante é de fato dada pelos orixás. No Recife os eguns já não saem mais, com suas roupas espetaculares, como o faziam no princípio do século⁽¹⁴⁾. Entretanto, seu culto se localiza agora em um quarto escuro, sem janelas, construído nos fundos das casas de xangô e ao qual só têm acesso os homens ligados à casa de santo (chamados genericamente de ojês).

e que passam a formar uma espécie de sociedade secreta, atuante ainda, apesar de que já bastante desfeita. Os ojês são membros da seita geralmente bem próximos do líder ou oficiante (o ojé principal), ou então homens da casa ativamente ligados à vida do culto. Nem todos os homens que frequentam um terreiro de xangô têm acesso ao quarto dos eguns e é uma alta prova de confiança que se dá a um estranho admiti-lo lá dentro durante algum trabalho ou oferenda. Enfim, o quarto dos eguns, também chamado quarto de balé, é sem dúvida o local mais secreto e mais cheio de interditos de qualquer casa de xangô.

O mundo dos eguns é tabu completo para as mulheres: não devem jamais ver ou saber o que se passa dentro daquele quarto, não devem chegar perto de sua porta e nem sequer devem cozinhar a carne dos animais que lhes são sacrificados. Sua única participação nesse culto consiste em responder aos cantos de egun, puxados pelos homens durante os sacrifícios a eles oferecidos.

A crença básica do xangô reza que toda pessoa, ao morrer, transforma-se num egun. Apesar disso, os membros concentram seu interesse sobretudo nos eguns daqueles que pertenceram ao culto. Cada casa de culto tem então sua galeria de eguns, alguns correspondendo inclusive a líderes que nasceram no continente africano e aos primeiros fundadores do culto no Recife. É crença difundida também que os eguns assomam à superfície do quarto de balé, durante os rituais de oferenda. Nessas horas os ojês falam com eles e cuidam para que não deixem o seu quarto e ganhem outras partes da casa, ou mesmo a rua, o que causaria enorme perturbação aos presentes e transeuntes. Pode-se imaginar, penso, sem muita dificuldade, o quanto de dramático se de-

senrola durante um ritual para esses espíritos.

Se tudo sobre o culto dos egûns é segredo, segredo maior é o que se passa dentro do quarto de balé, bem assim como o que lá contém. Dentre tantas manifestações de confiança com que fui honrado pelos membros das casas que estudei, o privilégio de haver podido entrar no quarto de balé e de lá observar rituais completos para os eguns destaca-se como excepcional. Foi tempos após eu já haver entrado no quarto que pude conhecer a extraordinária história sobre Xangô que pretendo relatar.

Relaxando após um sacrifício para os orixás do qual tinha participado, conversava com Joaquim, filho de Xangô e com Mário, filho de Orixalá⁽¹⁵⁾. Joaquim explicava para mim -- que também sou filho de Xangô -- certas características desta divindade. No caso, enfatizava a ojeriza que Xangô tem em relação à morte. "Ele não quer saber quem morreu". Se tiver um defunto na sala e ele tá comendo, ninguém tira a comida dele. Ele é um santo brincalhão, alegre; o toque (festa) pode estar fajuto, tocou para ele, há alegria. E outra coisa: ele não guarda segredo". De súbito, Joaquim me pergunta se eu já sei de um sigilo que há de Xangô com relação ao quarto de balé. Digo que não conheço. Ele ameaça dizer, depois desiste; depois espera que eu lhe pague pela informação. Finalmente explica que, se disser, imediatamente deverá fazer uma oferenda de dois galos e de um bequiri para o seu Xangô, para que ele lhe perdoe pelo que vá dizer. Insiste comigo que o que vai contar é algo "chave" e que ele pode inclusive "apanhar" (ser castigado) por isso. Prometo então comprar os galos e os ingredientes para o beguiri. Feito o acordo, ele pede que as mulheres presentes se retirem para contar-me.

Começa então a explicar-me porque o nome de Xangô não pode ser pronunciado dentro do quarto de balé:

- Ele [Xangô] muito falador, ele assistiu o negócio lá e então ele foi e contou lá fora. E por esse conto que ele fêz, ele não entrá mais lá. E aquele que invocar ou chamar o seu nome lá dentro toma pau. Eu então perguntei: "E o que foi que ele viu lá dentro?"

Joaquim: - Ele via as coisas e ia contar fora. Ele assistiu o negócio lá, chegou cá fora e contou a todo mundo - que não tinha visto nada. A turma (dos ojês) viu e tiraram ele, evitaram então ele lá dentro porque é muito falador. Viu as coisas, como foi que viu, como foi que fêz, como é que era. Aí então ele perdeu a patente lá dentro.

Eu - Quer dizer que ele não tem patente nenhuma lá dentro? O que foi que ele contou que viu? Como era a trança dos ichans? (16)

Joaquim - Ele contou o seguinte: que todo mundo tem a crença, certo? Ele contou o seguinte: que não viu nada. Somente isso. Aí o eliminaram.

- Eu - Que não viu nada? Que não viu egun aparecer?

- Joaquim - Nada.

- Eu - Sei: se comportou como um descrente?

Joaquim - Como um ofidan. Por isso não se fala nele lá dentro (17).

Eu - Para a sociedade dos eguns ele não vale nada?

Joaquim - Lá ele é zero. É por isso que tem o negócio: se ele vir [um morto, um trabalho de morto], estiver com ele, ele

não quer saber. Se ele tiver comendo, falece uma pessoa, nada dele se tira. Os outros botam, despacham, ele não.

Joaquim volta-se para Mário e diz: "Você vai cuidar como sigilo. Se falarem, sei que foi você".

Volta-se para mim e comenta, com orgulho:

- Eu tenho meu velho, né rapaz? [refere-se a seu pai, que foi quem lhe ensinou a história].

Eis a história de como Xangô traiu o segredo dos eguns. Evidentemente, os planos de compreensão de uma história tão pequena são inúmeros e não pretendo esgotá-los aqui. Ela poderia referir-se, por exemplo, a uma certa superioridade de posições entre os orixás e os eguns, resíduo talvez de algum antigo antagonismo entre os dois cultos iniciáticos: Xangô, de longe o orixá mais popular de todos, ameaça destruir a sociedade dos eguns, já que seu poder maior reside no segredo mantido pelos membros. E a única retaliação que Xangô recebe é a de não poder mais participar dos serviços no quarto de balê; sua alegria, vitalidade e fama, porém, não ficam abalados pela reação dos ojês.

Entrando agora mais no centro da questão, o ataque de Xangô ao segredo do culto dos eguns é o mais profundo possível. Ele poderia sair contando, por exemplo, o que viu lá dentro - digamos que tenha visto estátuas, objetos rituais, imagens, qualquer coisa. Se ele tivesse lido, por exemplo, como lemos em René Ribeiro, que no quarto de balê havia "um elaborado símbolo de Exú" (Ribeiro 1978:41-42), teria aguçado, mais que destruído, a curiosidade daqueles que nunca entraram num quarto de balê: afinal, ficaria a ansiedade por saber como seria aque-

Te símbolo de Exú. O apelo sensorial do que é secreto não só te ria permanecido intacto como até, quem sabe, intensificado. Ao dizer, porém, que nada havia lá dentro, acabou de vez com a curiosidade do aspirante. E essa curiosidade é inegável fonte de poder para os ojês; o que cativa é não saber absolutamente o que há no quarto de balê até que se entre nele. Além disso, ao dizer que nada havia, ele quis desmascarar uma crença muito difundida no Recife: a de que os mortos chegam, sob alguma forma física, ainda que etérea, no quarto de balê. Joaquim se referiu a isso, ao dizer "que todo mundo tem a crença". Xangô não somente reportou o que viu (ou não viu) dentro de um quarto; ele também qualificou de falsa, ilusória, embusteira, a pretensão dos ojês de trazerem os mortos ao mundo dos vivos.

Muitas são as características do orixã Xangô que convergem nessa história. Primeiro, sua revelação é também uma rejeição do mundo da morte, o que é consistente com a personalidade de um deus alegre, brincalhão e que muito tem de Dioniso na sua afirmação intensa da vida. Logo, Xangô é também conhecido por ser cético e desconfiado. Devotos de Xangô costumam trazer consigo a marca da dúvida constante. Mesmo no jogo de búzios, há um oráculo específico de Xangô que expressa a dimensão da dúvida: obê di, onde ele fala, juntamente com Iemanjá, sobre enganos, suspeitas, mal-entendidos e desconfianças. E o caminho que se inevitável de todo cético é a crise de auto-confiança. Assim, há, no jogo de búzios, um oráculo de Xangô, extremamente positivo (ejilá xeborã) que reza que o único que pode destruir a excelente estrela de um filho de Xangô é a crise de confiança em seus próprios poderes. Finalmente, há o lado desmistificador de Xangô, que muito o assemelha a Nietzsche: o que Xangô quer dizer é que tudo não passa de uma invenção dos ojês. Ele

certamente esposaria o argumento nietzschiano de que foram os mesmos membros do xangô que inventaram o culto dos eguns e o mantêm agora, em segredo, como uma maneira de exercer poder e o pressão sobre os homens.

O jogo de poder revelado pela história é extremamente complexo. Joaquim, de certa forma, me quis contá-la, como um modo de afirmar-se como conhecedor dos "fundamentos" do culto. E qual foi o seu impulso para contar? Ele mesmo me alertou sobre a existência do mito - eu não tinha maneira de saber sequer que ele existia. Se o segredo existe supostamente para não ser contado, paradoxalmente, a graça está em contá-lo, do contrário ele desaparece⁽¹⁸⁾. Vencida essa primeira tensão provocada pela necessidade de contar, surge a solução de uma oferenda especial para Xangô com a finalidade de aplacar, por antecipação, sua provável retaliação, o que salva a possibilidade da revelação. Quando Joaquim pede ao terceiro presente (Mário) garantia como testemunha do sigilo, espera sobretudo controlar a divulgação da história no contexto do culto no Recife. E há ainda um plano inteiramente mítico nessa revelação: eu sou filho de Xangô e Joaquim também; dois tagarelas, portanto, que devem circundar seu impulso de contar com a presença de um orixá mais calado, mais controlado com o que diz. É significativo que seja um Orixalá, (o santo de Mário), o pai dos orixás, que se interponha como testemunha e avalista da transmissão de segredo entre dois Xangôs.

Na narrativa de Joaquim há, além disso, outros níveis de confronto político. Por um lado, o fascínio do culto aos eguns, que me levou inclusive a entrar no quarto dos mortos, faz-me cativo do saber dos ojês e caio nas malhas do poder do

culto ao querer escutar a história que Joaquim me conta (afinal, ele sabia perfeitamente que o mito me interessava). Por outro lado, também me torno mais poderoso (e agora também mais responsável pelo destino do culto), aos olhos de quem se interessa por esse mundo religioso afro-brasileiro, por detentar um segredo sutil - um segredo sobre o segredo, isto é, um meta-segredo, conforme discutirei mais adiante.

Quanto à história propriamente dita, foi tão revelador para mim que me contassem como que me permitissem entrar no quarto dos eguns. Ela me ajudou a compreender o que vi dentro do quarto (independentemente do que seja que eu haja visto lá dentro) e, obviamente, seu nível principal de referência (saber o que existe ou que não existe) só faz sentido para quem entrou alguma vez num quarto de balé.

Não é possível saber se esse mito foi criado no Recife, mas funciona como um perfeito comentário-resposta à situação presente do xangô (e também do candomblé baiano), que passa por um período de declínio de suas bases tradicionais e experimenta um certo afrouxamento das normas e do rigor do segredo⁽¹⁹⁾. Afinal, toda a tradição afro-brasileira tem sido bombardeada por duas gerações de pesquisadores à cata de desvendar seus segredos. Já Henri Clouzot, em 1951, no seu livro Le Cheval des Dieux, havia publicado fotos de neófitos reclusos nas camarinhas; depois, Pierre Verger, no seu livro Dieux d'Afrique, 1954. Roger Bastide descreveu, abertamente em Candomblés da Bahia (1958 em francês e 1961 em português), detalhes de rituais que até hoje ainda são tabus nas casas de xangô do Recife; Juana Elbein discorreu extensamente sobre o culto dos eguns e seu livro Os Nagô e a Morte é amplamente conhecido pelo pessoal do

santo. Além dos pesquisadores, houve também as consequências de de sastrosas das perseguições policiais aos cultos. Só no caso particular do xangô, entre 1939 e 1945 casas de santo foram invadidas, seus pegis violados, a polícia forçando por violência a ex posição de objetos rituais ciosamente guardados da vista de não-membros.

Enfim, enquanto nos anos quarenta era possível, de fato, sustentar que os cultos afro-brasileiros tradicionais mantinham uma dimensão de sua vida ritual resguardada dos não-iniciados (e, diga-se também, muito particularmente resguardada dos estudiosos), a partir dos anos cinquenta os segredos, materialmente definidos (e esta dimensão material é uma das dimensões reconhecida como significativa pelo povo do santo), foram caindo, num processo de revelação e exposição que dura até hoje. É pelo menos significativo que em tal contexto de exploração (em qualquer sentido que se queira dar ao termo) dos cultos por parte de antropólogos, musicólogos, escritores, artistas, cineastas, jornalistas, etc., surja um mito segundo o qual um dos próprios orixás resolve trair o segredo mais caro da seita toda: o segredo dos eguns.

É claro que o conceito de revelação de que partem esses exploradores do mundo religioso afro-brasileiro, como dignos representantes da cultura científica ocidental, é um conceito puramente material: desvendar é observar, ver, registrar em escrita, gravar, fotografar. E a exposição do material é a conquista do segredo. Neste contexto, o mito de Xangô sobre o fim do segredo (e que circula também dentro da estrutura do segredo) reconhece o processo da exposição material dos sigilos do culto como irreversível e quase irrefreável e recoloca a ques

tão do significado e do poder em outro plano - o do segredo, con-
tado, mas não visto - salvando assim o culto da exposição to-
tal. O mito nos diz que aquilo que os sentidos e nossas máqui-
nas podem registrar deixa ainda muitos problemas sem resolver.

IV. Nietzsche e Xangô: os mitos da desmitificação

Um dos temas centrais desta discussão poderia ser for-
mulado diretamente em termos morais: a dificuldade da ciência
em lidar com o mistério. Nietzsche começou por acreditar que é
a lei de causa e efeito que torna a religião prescindível - é a
ciência que mata a religião⁽²⁰⁾ - e esse espaço vazio acaba sen-
do preenchido através de uma reposição espiritual: o retorno ao
mundo "pagão". Este que havia sido supostamente "morto" pelo
cristianismo (daí a imagem cristã do paganismo como um "mundo
sem Deus") passa agora a tornar-se epítome da religiosidade vi-
va (ou melhor, vivível, pois o que ele oferece, nos escritos fi-
nais da Vontade de Potência, é a possibilidade de renovação do
mundo divino - seu culto, propriamente dito, não foi levado à
prática)⁽²¹⁾. Em contraparte, o culto xangô parece aceitar o ca-
ráter convencional da realidade não-empírica, (isto é, a um ní-
vel, os eguns são uma mera invenção dos homens) mas constrói al-
ternativas simbólicas para que essa convenção conserve seu po-
der e mistério.

Para quem já viu o quarto de balê (e que poderia en-
tão tirar suas próprias conclusões a partir de sua observação em-
pírica, como um cientista) o xangô reserva um mito, colocando o
visto, o constatado sensorialmente, num outro marco de signifi-
cado que evita banalizar o que se tornaria, para a ciência, um
mero fato bruto: há (ou não há), lá dentro, isso e aquilo, com

tais e tais características físicas. Ou seja, o que os sentidos constatarem nem sempre é o mesmo que a razão aceita, ou que a crença absorve. Nietzsche faz do segredo que nos oprimia (que podemos prescindir de Deus e não o queríamos dizer) uma revelação; o Xangô faz dessa revelação (de que até dos eguns se pode duvidar) um novo segredo. O insensato de Nietzsche sai gritando pelas ruas para quem queira ouvir: Deus morreu! Os ojés revelam, sotto voce, para os eleitos, que Xangô desmistificou-os. A questão, então, deixa de ser a da oposição nietzscheana entre mundo transcendente e mundo aparente, apenas. Tal como o conceito, trata-se de uma questão entre mundo significativo (ou cheio) e mundo banalizado (vazio). O que Nietzsche fez foi tomar a equivalência direta (e tradicional) entre os dois mundos (mundo transcendente = significativo e mundo aparente = banalizado) e invertê-la com sua revelação, anunciando que foi o mundo transcendente que se banalizou e o mundo aparente que se encheu de significado. O mito de Xangô me leva a crer ser possível identificar equivalências ainda mais complexas do que estas. Senão vejamos.

O desenvolvimento da ciência no Ocidente costuma ser contado, historiográfica e miticamente, como uma luta crescente por erradicar os aspectos mágicos, esotéricos e sobrenaturais da realidade empírica. Simplificando, a marcha da ciência é tipicamente colocada como a marcha platônica das trevas para a luz. Contudo, penso que toda a questão dos cultos esotéricos, das seitas mágicas e das sociedades secretas no mundo ocidental (é dizer, todo esse universo antípoda, que faz sombra ao saber científico institucionalizado) pode ser vista como manifestações de um grande mito, que tanto funda esse secretismo esotéri

co quanto o próprio agnosticismo exteriorizante da ciência. Ambos grupos (os magos e os cientistas) buscam a manipulação de uma força. A ciência fundamenta a existência da sua na revelação de todos os arcanos, na ruptura das barreiras, na lucidez completa, na crença de que ao descobrir o mecanismo da magia, por exemplo, pode potencializar o seu efeito, no caso de que se comprove sua existência ⁽²²⁾. Já o mito iniciático também postula uma força, de origem mágica, secreta, que conduz a um poder. A diferença está em que, para o esoterismo ocidental, este poder só funciona enquanto se mantém dentro dos limites do segredo, do mistério. Há, paralelamente ao seu funcionamento secreto, a crença, exatamente contrária à da ciência, de que a revelação libera forças ou energias negativas, conduzindo inevitavelmente à sua destruição.

Assim, as atitudes do esoterismo e da ciências se equivalem no momento em que se baseiam igualmente na literalidade do poder e não no seu simbolismo. Dentro desta atitude ocidental, o fundamento da força reside, ou num estar completamente oculta, resguardada, ou então no seu completo desvendamento, na sua exposição total ⁽²³⁾.

Contrastado com esses dois modelos, o mito de Xangô e os eguns parece colocar as relações entre crença, segredo e mundo empírico de uma maneira oblíqua. Por um lado, não aceita a democracia generalizadora da atitude científica, em sua luta sem trêguas contra o "obscurantismo mágico"; por outro lado, não obstaculiza ou exclui o inquirir racional sobre o mundo, mas põe em cheque o próprio resultado do inquirir cético, trazendo a desmistificação para o interior do mito e da estrutura iniciática: o segredo (perplexidade maior tanto da ciência como

do esoterismo)⁽²⁴⁾ é deslocado para um plano que fica além da dicotomia verdade x mentira. Neste sentido, o mito de Xangô não é um mito etiológico, ou um mero comentário ao mundo empírico, mas funciona como um elemento que denomino de intensificador de significado: após ouvi-lo, toda aquela dimensão de realidade que pensava haver compreendido com meus esforços de observação, assumiu uma nova face de complexidade e estranhamento⁽²⁵⁾.

O quarto de balé, o escuro quarto dos mistérios, é uma espécie de caverna platônica ao inverso; não é quem sai da caverna que desvenda o segredo, mas quem nela entra. A questão toda está em que se faz com o que se vê. A própria simbólica do mito platônico, com o sol brilhando e a imensidão do espaço aberto, dirige-nos para o compartilhar generalizado do segredo⁽²⁶⁾. Platão pressupõe toda uma preparação por parte do iniciante (a idade madura, as ascèses, a prática da dialética) para que lhe fosse finalmente revelado o mistério enquanto verdade absoluta⁽²⁷⁾. O culto aos eguns exige, em contraponto, uma dupla preparação: uma primeira, para sair da luz ordinária e penetrar na escuridão do quarto dos mistérios (e apreendê-lo enquanto um nível de verdade); e uma segunda, para ser capaz de desmanchar essa verdade - agora relativa - sem desfazer a crença no mistério.

Há ainda um correlato desse meta-segredo (o segredo sobre o nada que é o segredo) no argumento recente de Gianni Vattimo sobre a desmitificação do mundo na época moderna (e pós-moderna). Neste mundo contemporâneo, caracterizado pela secularização, nenhum retorno ao mito intacto é mais possível. Baseando-se também num belo aforisma da Gaia Ciência (§58), Vattimo sugere que "temos que seguir sonhando, sem perder a consciên

cia do fato de que tudo é um sonho" (1985:360)⁽²⁸⁾. O mito de Xangô nos faz ver que esta experiência do homem ocidental contemporâneo, que Vattimo, enquanto filósofo, equaciona, é também válida (ainda que expressa numa linguagem obviamente mais distante da consciência discursiva) para os adeptos dos cultos afro-brasileiros tradicionais do Recife.

Falei no início da relação entre Teologia e Antropologia. Digo agora que o arquétipo de Jasão ronda nossas atividades de aprendizes de feiticeiro: há sempre o perigo de se destruir aquilo que se quer compreender, pois, em vez de contemplar e relacionar, apenas, somos tentados a possuir, para depois regressar a casa com um velocino de ouro, inútil e maldito. Se para algo serve a reflexão antropológica (ou teológica) é para sensibilizar, com novos estímulos, nosso plano moral de existência. A leitura apaixonada de Nietzsche me faz ver que o seu fascinante reino dionisíaco não é muito mais do que uma bela promessa intelectual, pois lhe falta o suporte vivencial para que seja transmitido aos sentidos. A experiência de cumplicidade com o culto xangô me ensina que a força especial que ele emana está na sua capacidade de atualizar constantemente a vida ritual. Afinal, o misterioso não está em que a existência dos eguns desafie a ciência, mas que, através deles, se estetize e se dramatize com todo vigor as relações entre a vida e a morte. Só o rito possui essa capacidade extraordinária de se desmitificar por inteiro e ele próprio re-mitificar-se. Sua transparência é tão ilusória quanto a da nudez que, uma vez surpreendida, não desvenda o segredo último do corpo que olhamos: amanhã, de novo vestido, reconstrói o seu mistério de curvas e reentrâncias únicas e desejadas. É esta verdade, simples, mas às vezes perigosamente esquecida, de que nem todo o factual desvela, o que

o rito e o mito podem fazer recordar à ciência e à consciência discursiva.

NOTAS

- (1) Este trabalho foi apresentado no Simpósio sobre Antropologia e Teologia, na XVI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, em Campinas, março de 1988. Agradeço a Luís Eduardo Soares pelo estímulo inicial e a Rita Segato pela leitura crítica do manuscrito.
- (2) Adorno e Horkheimer detectam este "estágio" do desencantamento do mito na Dialética do Esclarecimento: "O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina" (1986:23).
- (3) Heidegger, célebre comentador da nietzscheana morte de Deus, vê no discurso teológico, que tem como missão afirmar o valor de Deus, um golpe contra a sua existência: "O último golpe contra Deus e o mundo supra-sensível consistiu em que Deus, o mais ente dos entes, haja sido rebaixado à condição de valor supremo" (cit. em Olasagasti 1967:198).
- (4) O texto se encontra no Cap. XVII do Da Decadência dos Oráculos. Foi reproduzido inúmeras vezes, inclusive em Arte e Mito de Ernesto Grassi (s. d.: 78). Seguindo uma das possíveis etimologias do nome, pode-se pensar que Pã significava primeiro um Deus geral, uma espécie de universal indiferenciado e só muito mais tarde foi que se definiu como um deus dos pastores. Dentro da argumentação que aqui desenvolvo, importa enfatizar que esse Deus geral, representante do Grande Todo, declinou, vítima de um falso alarme, justamente quando começaram a surgir os intérpretes sistemáticos da mitologia do mundo antigo, dentre os quais se destacou Plutarco.
- (5) "O mundo das aparências é o único real, o mundo-verdade foi acrescentado pela mentira" (Crepúsculo dos Ídolos), A "Razão" na Filosofia, §2).
- (6) Como bem explica Arsenio Guinzo (1981), o que morre para Hegel é apenas o Deus da representação; o divino, porém, renasce dialeticamente no seu famoso "Reino do Espírito". Entendo que Hegel atualiza a relação Deus-homem (onde o Deus deixa de ser um Deus de transcendência), mas não che-

ga sequer a vislumbrar as consequências do deicídio dramatizado por Nietzsche.

(7) Daniel Halévy mostra que Nietzsche, em 1881, quando tem a visão do Eterno Retorno, se fascinava pelos temas de filosofia natural. "Um livro recente de Vogt, intitulado A Força, interessa-o e copia para seu uso alguns trechos. Vogt rejeitava como estéril qualquer especulação metafísica e limitava-se à interpretação analítica dos fenômenos que podiam ser mensurados. Afastada a hipótese de um Deus Criador, fica a força pura, não orientada, desprovida de sentido, isto é, arrastada num movimento circulatório. A análise mostra que no interior de um círculo onde se move a força pura, devem produzir-se centros de condensação, que atraem, dominam e arrastam os elementos incessantemente libertados por outros centros em via de dissolução. Desaparecem e renascem continuamente. Assim desaparecerão e renascerão para sempre as possibilidades da existência" (Halévy s.d.: 200). Ou seja, Nietzsche coloca a sua maior intuição filosófica - o eterno retorno do mesmo - em termos mecanicistas, tipicamente ao estilo da ciência do século XIX: uma espécie de certeza empírica, de lei: "a quantidade de forças operando no universo é determinada, não é infinita"... (O Eterno Retorno, I, § 1).

(8) A Ciência "1) é um signo de força e de domínio de si, indica que pode abster-se de um mundo de ilusões que consolam e curam; 2) pode também sotapar, dissecar, desiludir, enfraquecer". (Vontade de Potência, §285).

(9) "O pecado, digamo-lo uma vez mais, essa forma de poluição da humanidade, par excellence, foi inventada para tornar impossível a ciência, a cultura, toda a elevação e toda a nobreza do homem; o sacerdote reina pela invenção do pecado" (O Anticristo, §49).

(10) "Tudo o que é bom e tudo o que é belo depende da ilusão: a verdade mata - e mais ainda, ela própria se mata (à medida que reconhece que seu fundamento está no erro)" (Sobre a Verdade e a Mentida no Sentido Extramoral, §176).

(11) Para avaliarmos a dificuldade com que se enfrenta Nietzsche para uma nova trajetória, lembremos por um momento da sua intuição máxima, o eterno retorno do mesmo. Tal como o vejo, esta doutrina afirma o próprio imobi-

tismo (psicológico, espiritual) e em sua circularidade infinita impede a recolocação da trajetória de crescimento, que se apresenta geralmente sob a forma de uma espiral, que se modifica a cada vez que regressa ao seu ponto de partida.

- (12) Desenvolvo esta pequena leitura de Nietzsche (e pela qual me responsabilizo) sem perder de vista a gama de exegeses, interpretações e análises de sua obra executadas por Martin Heidegger, Eugen Fink, Giles Deleuze, Walter Kaufmann, J.P. Stern, Roberto Machado, Pierre Klossowski e Gianni Vattimo, que são as de que disponho.
- (13) "Não nos deixemos extraviar: os grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético. A força e a liberdade, nascidas do vigor e da plenitude do espírito, demonstram pelo ceticismo". (Anticristo, §54).
- (14) Para uma análise da extinção das casas de culto dos eguns no Recife, ver Carvalho 1987. Para informação sobre os eguns no Rio de Janeiro no princípio do século, ver João do Rio 1976; sobre o culto na Ilha de Itaparica ver Dos Santos 1976. Para uma descrição do ritual dos eguns no Recife, ver Carvalho 1984.
- (15) Os dois nomes são fictícios, por razões óbvias.
- (16) Aqui eu procuro incentivar a Joaquim, ao mesmo tempo que ainda penso tratar-se de algo específico, de algum detalhe relacionado com o funcionamento do quarto de balé que Xangô tenha contado. (O leitor poderá ler sobre os ichans em Carvalho 1984 e Dos Santos 1976).
- (17) Ofidan: termo iorubá que significa, para os membros do xangô, "aquele que duvida". Quando é referido a um membro do culto, possui uma conotação assaz negativa, no sentido de que um ofidan passa a ser uma pessoa pouco confiável, justamente por não confiar no que lhe é dito. Aqui, atribuiu-se ao orixá Xangô, cujo ceticismo pode assumir outras formas mais positivas, uma qualidade humana negativa.

- (18) Lembro aqui de uma crise análoga, vivida pelo Rabino Simeon no Livro do Esplendor (Sepher ha-Zohar), I, 11b, um dos cânones da Cabala mística judaica. Ele chorava diante do seguinte dilema: se revelava os arcanos, expunha-os à terrível possibilidade de que fossem usados por malfetores; se nada dizia, privava os colegas e discípulos do conhecimento superior, pondo assim em risco o desaparecimento da própria tradição esotérica. Felizmente para nós, Rabino Simeon não permaneceu de todo calado!
- (19) Éo que discuto em Carvalho 1987. Discorri também, em outro trabalho, sobre a exposição do segredo em outra sociedade afro-americana (Carvalho 1985).
- (20) Nietzsche diz claramente no Anticristo: "O sacerdote só conhece um grande perigo: a ciência, a noção de causa e efeito" (§49).
- (21) Leia-se sobretudo o §480: "E quantos deuses novos são ainda possíveis!... Não duvidaria da existência de muitas espécies de deuses... Ainda uma vez: quantos deuses novos são ainda possíveis!".
- (22) Mesmo um cientista e epistemólogo tão aberto e crítico da ciência ocidental como Paul Feyerabend não deixa de assumir a típica posição de buscar o conteúdo científico e material nos mitos e doutrinas dos "primitivos", retirando-os do seu contexto significativo maior; isto é, tentando capturar o seu segredo. Eis o que ele diz sobre o vodu: "Ninguém o conhece, todos o usam como um paradigma do atraso e da confusão. Contudo, o vodu possui uma base material, firme, ainda que não suficientemente compreendida, e um estudo de suas manifestações pode ser usado para enriquecer, e quem sabe até para revisar, nosso conhecimento da fisiologia" (Feyerabend 1978:50). De novo, o vodu só fascina enquanto resistir a ser traduzido em linguagem científica. Uma vez que isso seja feito, o que resta? Feyerabend não se compromete em afirmar se fica algo, cuja base não seja material ou empírica. Sua postura lembra mais a de Nietzsche que a de Xangô, apesar de seus esforços de heterodoxia e de sua crítica ao positivismo.
- (23) Robin Horton, num ensaio famoso, trabalha com uma oposição entre mito e ciência que aparentemente se parece com a minha. Porém, quando vistos de

perto, nossos argumentos já não se equivalem, pois ele fala de mitos tradicionais, incontestes no seu próprio local de circulação, o que não é o caso da história de Xangô que discuto (Ver Horton 1967).

- (24) J. Bronowski, o grande defensor da democracia da ciência, comenta que "com o advento do secretismo toda a tradição científica se distorceu" (1986:81).
- (25) Afinal, qual a necessidade de Joaquim vir me dizer se há ou não há algo dentro do balé, quando sabe que eu mesmo o inspecionei com meus próprios olhos? Menos que tentar corrigir ou aguçar minha percepção, penso que sua intenção foi introduzir-me (esperando em troca um nível de obrigação e dever distinto do que eu tinha assumido até então) num universo de significações estritamente religioso, onde Deus e os eguns podem até não existir, e ainda assim continuarem atuando sobre a realidade, desde que nos preparemos ritualmente para tal possibilidade.
- (26) Pensemos também no excesso de exteriorização e luminosidade implicados no texto de Nietzsche: o insensato acende uma lanterna em plena luz do dia.
- (27) Juan A. Nuño desenvolveu recentemente uma argumentação bastante criativa sobre a filosofia como um mistério iniciático. Infelizmente, a meu ver, continua preso a um ceticismo ainda mais problemático que o nietzscheano, porque positivista, chegando inclusive a ridicularizar o mundo do mistério, da intuição, do supra-racional (ver Nuño 1985). Menciono-o como exemplo de uma posição oposta à que defendo.
- (28) Vale a pena citar sua frase inteira sobre o mito no mundo contemporâneo: "A presença do mito é um efeito da modernização enquanto secularização: tendo desmitificado a idéia de progresso como dissolução do mito, regressamos ao mito, mas após termos feito a experiência da sua dissolução; surge um novo politeísmo, mas isto não envolve apenas uma dissolução da força unitária da divindade em muitos deuses, em uma pluralidade de forças limitadas. Isto significa também, de um modo mais geral, a debilitação da própria essência da verdade: o que é de fato a experiência do sujeito na modernidade tardia, que não mais crê na primazia de sua autoconsciência" (Vatimmo 1985:361). Para uma discussão específica da posi-

ção niilista de Vattimo, inspirada justamente em Nietzsche, ver Carvalho 1985.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. 1986. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- BASTIDE, Roger 1961. O Candomblé da Bahia. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- BRONOWSKI, J. 1986. Magia, Ciência e Civilização. Lisboa. Edições 70.
- CARVALHO, José Jorge. 1984. Ritual and Music of the Şango Cults of Recife, Brazil. Tese de Doutorado, Belfast: Departamento de Antropologia, The Queen's University of Belfast.
- _____ 1985. A racionalidade antropológica em face do segredo. Anuário Antropológico/84: 214-222. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ 1987. A força da nostalgia. A concepção de tempo histórico nas religiões afro-brasileiras tradicionais, Religião e Sociedade, Vol. 14, nº 2, 36-61.
- _____ 1988. A Antropologia e o niilismo filosófico contemporâneo, Anuário Antropológico/86, 153-181. Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/Editora da UnB.
- CLOUZOT, Henri. 1951. Le Cheval des Dieux. Paris: René Julliard.
- DO RIO, João. 1976. As Religiões no Rio. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

- DOS SANTOS, Juana Elbein. 1976. Os Nagô e a Morte. Petrópolis: Vozes.
- ELIADE, Mircea s.d. O Sagrado e o Profano. Lisboa. Ed. Livros Brasil.
- ÉSQUILO, 1975. Teatro Completo. Lisboa: Editorial Estampa.
- FEYERABEND, Paul. 1978. Against Method. Norfolk: Verso.
- FOUCAULT, Michel. 1980. Nietzsche, Freud e Marx. Porto: Anagrama.
- FRANCA, Pe. Leonel. 1955. A Crise do Mundo Moderno. Rio de Janeiro: Livraria Agir.
- GRASSI, Ernesto. s.d. Arte e Mito. Lisboa. Livros do Brasil.
- GUINZO, Arsenio. 1981. Introdução. Em: G.W.F. Hegel, El Concepto de Religión. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- HALÉVY, Daniel. s.d. Nietzsche. Porto: Editorial Inova Ltda.
- HEIDEGGER, Martin. 1960. Sendas Perdidas. Buenos Aires. Editorial Losada.
- HORTON, Robin. 1967. African Traditional Thought and Western Science, Africa, Vol. 37, 87-155.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1965. El Eterno Retorno. Em: Obras Completas, Vol. III. Buenos Aires: Aguilar.

- _____ 1981. A Gaia Ciência. São Paulo: Hemus.
- _____ 1987. Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-moral. Em: O Livro do Filósofo. São Paulo: Editora Moraes.
- _____ s.d. Crepúsculo dos Ídolos. Rio de Janeiro. Edições de Ouro.
- _____ s.d. Vontade de Potência. Rio de Janeiro: Edições de Ouro.
- _____ s.d. O Anticristo. Rio de Janeiro: Alhambra.
- NUÑO, Juan A. 1985. Los Mitos Filosóficos. México: Fondo de Cultura Económica.
- OLASAGASTI, Manuel. 1967. Introducción a Heidegger. Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- RIBEIRO, Renê. 1978. Cultos Afro-Brasileiros do Recife. Recife: MEC-IJNPS.
- SEPHER HA-ZOHAR (Le Livre de Splendeur) - 6 vols. 1975. Tradução de Jean de Pauly. Paris: Éditions G.P. Maisonneuve et Larose.
- SOUZA, Eudoro de. 1978. "Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo". Brasília: Editora da UnB.
- VATTIMO, Gianni. 1985. Myth and the Destiny of Secularization, Social Research, Vol. 52, nº 2, 347-369.

VERGER, Pierre. 1954. Dieux d'Afrique. Paris: Hartmann.