



Fenomenologia da Vida e Orixalidade: aspectos ontológicos do pensamento de matriz Yorùbá

Arthur de Oliveira Machado¹

Resumo: O desenvolvimento da tese central deste artigo, suas considerações ontológicas orientadas pela Fenomenologia da Vida, exige uma dupla tarefa. A tarefa de apresentar (1) a hipótese do privilégio pré-ontológico presente na interpretação da existência humana veiculada pelas narrativas dos grupos etnolinguísticos Yorùbá. Neste caso, aqueles fundamentam as práticas religiosas afrodiáspóricas brasileiras de culto de Orixá. Além desta etapa, a consideração comparativa, cuja finalidade é a de exibir o pressuposto privilegiado como tal (quer dizer: em relação a qual narrativa é possível determinar haver um privilégio), requer a (2) exposição da crítica ao denominado *monismo ontológico*, como desenvolvida pelo fenomenólogo Michel Henry (1922 - 2002). Como procedimento preparatório às teses centrais e à conclusão, uma explicitação de natureza metateórica deverá integrar-se ao texto: a justificativa da pertinência e da articulação conceitual, bem como da orientação desta investigação desde uma ontologia fenomenológica. Por fim, este trabalho concluirá que, diferente da filosofia ocidental clássica, a expressão narrativo-cultural e a interpretação existencial preservada na experiência religiosa de culto de Orixá guarda em suas práticas aspectos aléticos fundamentais da natureza fenomenológica da Vida Subjetiva.

Palavras-chave: Fenomenologia da Vida; culto de Orixá; Yorùbá; Michel Henry.

Phenomenology of Life and Orixality: ontological aspects of Yorùbá thinking

Abstract: The development of the central thesis of this article, its ontological considerations guided by the Phenomenology of Life, demands a dual task. The task of presenting (1) the hypothesis of the pre-ontological privilege present in the interpretation of human existence conveyed by the narratives of the Yorùbá ethnolinguistic groups. In this case, these narratives underpin the Brazilian Afro-diasporic religious practices of Orixá worship. In addition to this stage, the comparative consideration, whose purpose is to display the privileged assumption as such (meaning: in relation to which narrative it is possible to determine there is a privilege), requires the (2) exposition of the critique of so-called ontological monism, as developed by the phenomenologist Michel Henry (1922 - 2002). As a preparatory procedure for the central theses and conclusion, an explanation of a metatheoretical nature should be integrated into the text: the justification of the relevance and conceptual articulation, as well as the orientation of this investigation from a phenomenological ontology. Finally, this work will conclude that, unlike classical Western philosophy, the narrative-cultural expression and existential interpretation preserved in the religious experience of Orixá worship retains in its practices fundamental alethic aspects of the phenomenological nature of Subjective Life.

Keywords: Phenomenology of Life; Orixá worship; Yorùbá; Michel Henry.

Fenomenología de la Vida y Orixalidad: aspectos ontológicos del pensamiento Yorùbá

Resumen: El desarrollo de la tesis central de este artículo, sus consideraciones ontológicas guiadas por la Fenomenología de la Vida, requiere una doble tarea. La tarea de presentar (1) la hipótesis del privilegio preontológico presente en la interpretación de la existencia humana transmitida por las narrativas de los grupos etnolinguísticos

¹ Doutorando (UFSM). Professor (UFSM). E-mail: arthurmchado@gmail.com.

Yorùbá. En este caso, éstas subyacen a las prácticas religiosas afrodiáspóricas brasileñas de adoración a Orixá. Además de esta etapa, la consideración comparada, cuyo propósito es mostrar el supuesto privilegiado como tal (es decir: en relación a qué narrativa es posible determinar que hay un privilegio), requiere de la (2) exposición de la crítica del llamado monismo ontológico, tal como lo desarrolló el fenomenólogo Michel Henry (1922 - 2002). Como procedimiento preparatorio de las tesis centrales y de la conclusión, se debe integrar al texto una explicación de carácter metateórico: la justificación de relevancia y articulación conceptual, así como la orientación de esta investigación desde una ontología fenomenológica. Finalmente, este trabajo concluirá que, a diferencia de la filosofía occidental clásica, la expresión narrativa-cultural y la interpretación existencial preservada en la experiencia religiosa del culto a Orixá mantiene en sus prácticas aspectos aléuticos fundamentales de la naturaleza fenomenológica de la Vida Subjetiva.

Palabras clave: Fenomenología de la Vida; culto a Orixá; Yorùbá; Michel Henry.

1 Introdução

Os cultos religiosos fundados a partir da narrativa cosmológica Yorùbá, que culminam nas mais variadas expressões culturais afrodiáspóricas, carregam consigo uma compreensão privilegiada de aspectos da existência humana e, não obstante, da *verdade do ser* em geral. Dessa forma, o culto de Orixá – dentre outras expressões culturais, artísticas e religiosas² –, como fundamentado sobre as expressões culturais supracitadas, preserva o modo de manifestação e revelação conforme a natureza da *vida subjetiva*, como será visto.

A tese apresentada acima não depende apenas da simples tematização: exibindo os elementos narrativos da cultura assinalada e seu antagonismo metateórico para com aqueles outros elementos da tradição ocidental grega e cristianizada a partir do helenismo. Assim, ficam entrevistas duas considerações de natureza metateórica. A primeira diz respeito à natureza dessa reflexão: desde a ontologia fenomenológica; a segunda, orientada por uma chave pertencente a esta corrente de pensamento, expõe o modo sobre o qual as determinações histórico-filosóficas ocidentais clássicas se erguem, a saber: a partir da unilateralidade da razão objetivista em detrimento do que é considerado historicamente como *patológico*³. Essas considerações de base, sem as quais se torna mais difícil

² Assinalo aqui o caráter irrestrito dessa defesa. As análises e as defesas a seguir dizem respeito a uma, dentre outras tantas expressões, da adequada manifestação da vida subjetiva; isto é, que não esteja comprometida com o monismo ontológico em sua base. Assim, o pensamento afrodiáspórico que devemos colocar em discussão é uma das formas possíveis de expressões religiosas, artísticas e de pensamento.

³ *Patológico*, que não se refere à doença, mas sim àquilo que se opõe ao “prático”; refere-se, desde a Crítica da Razão Pura, ao que é afetado por causas sensíveis, que não pertence à “[...] a independência da vontade em relação à coerção causada pelos impulsos da sensibilidade. Uma vontade é sensível na medida em que é afetada patologicamente (por causas sensíveis)” (Cf. Kant, 2001, p. 470. KRV, p. 562). No original: “[...] die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, sofern sie pathologisch (durch Bewursachen der Sinnlichkeit)”.

fundamentar a tese principal deste trabalho, constituem o núcleo do pensamento desenvolvido por Michel Henry (1922-2002) e sua pretensão de oposição a alguns aspectos da fenomenologia e da metafísica na história do ocidente⁴.

A crítica ao objetivismo busca evidenciar a presença de determinações desta ordem como pressuposto ontológico das compreensões e dos conceitos filosóficos clássicos. Assinalamos, contudo, que a fragilidade conceitual não é encontrada no saber da ciência racional, universalmente válido e reconhecido por todos que tem por sua base uma orientação objetivista. Neste saber, os pressupostos encontram-se mais bem acabados. O prejudicial, aponta a crítica, é que este saber e a natureza metateórica desse saber torne-se um fundamento universal da verdade em geral. Dessa forma, mesmo nas interpretações consideradas relativistas e particulares – e por isso mesmo comumente classificadas como subjetivistas –, um traço essencial daquela configuração epistemológica se faz presente. A saber, é a consideração da natureza substancial da experiência que é mediada por uma chave interpretativa objetivista essencialmente indexical e/ou mensurável. Isto significa que toda experiência de algo é tida como a fenomenalização mediada por uma opacidade ou distância: seja de um objeto frente ao sujeito, de um objeto intencional presente à consciência ou de um ente dotado de sentido que é compreendido no mundo. Em suma, é num “pôr à distância” que surge a “visibilidade” de tudo que é suscetível de se tornar visível. Esse “pôr à distância” que faz algo se tornar visível é por excelência uma forma de objetificação – *Ob-jeto* como aquilo que é “posto diante de”.

Ora, mas a crítica henryana, por mais impiedosa que seja, não busca encurtar essa distância substituindo por completo essas determinações metateóricas nos saberes em geral. Ou seja, o filósofo não rejeita a condição indexical⁵ apresentada no que se fenomenaliza na experiência humana. O que ocorre é que busca reconhecer um outro registro que, dentre várias caracterizações: (1) é um modo de fenomenalização que antecipa a condição indexical da experiência humana, por isso mais fundamental àquela;

⁴ Michel Henry, que embora seja um continuador radical do pensamento de Edmund Husserl e Martin Heidegger, dois exemplares do pensamento ocidental contemporâneo, ao fim de sua obra pontua que a orientação objetivista arraigada nas bases da filosofia até a contemporaneidade é um pressuposto grego. Ou ainda, aquilo que em suas obras de juventude classificou como o *monismo ontológico* do pensamento ocidental, posteriormente, em suas obras tardias, é anunciado como derivado do modo de *Logos Grego*. Em Encarnação (Cf. Em nota de rodapé: Henry, 2014, p. 35), define a obra de Emmanuel Levinas, e seu envolvimento metodológico com o judaísmo, como um pensamento renovado em relação à “fenomenologia histórica”.

⁵ Por condição indexical chamamos toda experiência de um ato intencional, a relação com algo enquanto algo, com um ente qualificado. Mesmo que pré-judicamento e não proposicional. E, em alguns casos, se intencional, na experiência pré-reflexiva.

(2) ao contrário da condição fenomenológica de “visibilidade”, é essencialmente “invisível”, ou seja, começa e termina com o que experimenta⁶ e se funde no experimentado, sem distância ou relatividade; por essa condição, (3) é uma verdade indubitável, assim como o *ver* é originariamente verdadeiro em detrimento do que nele é *visto*, o objeto que pode ser falsificado; e por fim, constitui (4) a matéria da subjetividade em sua concepção originária. Para ser resumido, a realidade da experiência indexical depende de uma instância fenomenológica mais fundamental, que é a experiência sensível dos conteúdos impressionais, uma experiência que precede qualquer ato intencional por natureza. Em linguagem fenomenológica: a fenomenalização da fenomenalidade é invisível e sua qualidade fenomênica é de autoafecção da afetividade.

Baseado nesse resgate, da crítica ao denominado monismo ontológico e seu enraizamento epistemológico nas variadas correntes de pensamento, é que se torna possível sustentar a tese central deste estudo. E ainda mais, não só averiguar o privilégio pré-ontológico nas manifestações culturais e narrativas supracitadas, bem como, tomando um exemplo da filosofia moderna, verificar a interpretação motivada por essas razões de natureza metateórica, além do racismo indiscutivelmente presente. A partir dessa reconstrução e do possível uso da teoria henryana, com sua crítica ao *monismo ontológico* é possível concluir as fases preliminares à temática.

Por fim, a etapa final do presente estudo, que toma como base a exposição reconstrutiva anterior, busca erigir uma hipótese ainda inédita na literatura da Fenomenologia da Cultura e da Religião⁷. Uma longa seção de justificativa deve preceder às teses do trabalho.

2 O que ainda pode uma Fenomenologia e por quê?

Duas perguntas abrem a discussão aqui presente. Por que uma ontologia fenomenológica, uma disciplina europeia, é que deve dar legitimidade ao conteúdo manifesto nas expressões culturais supracitadas? O uso do aparato conceitual e

⁶ Cf. Henry, 2014, p. 13.

⁷ Como pares, é necessário pontuar os esforços de Lima (2020) em realizar uma fenomenologia do corpo, orientada pelo pensamento de François Dagognet, em diálogo com a concepção corporal dos grupos etnolinguísticos Yorùbá. Além disso, a leitura de Heidegger presente em conjunto com a filosofia Nagô é um célebre marco realizada por Sodré (2017). Há algumas aproxima es da Quadratura heideggeriana aos fundamentos dos It s do candomblé. Por fim, é interessante ressaltar, não tanto na área da fenomenologia da religião e da cultura, que Beauvoir (Cf. 2009, p. 383-386) dedica algumas reflexões às cerim nias e à cultura candomblé que visitou em sua vinda ao Brasil (e que registra em um volume da trilogia de suas memórias).

metodológico da fenomenologia henryana não é uma contradição quase performativa do enunciado que sustenta a tese deste trabalho? Dentro dessas duas questões, outros esclarecimentos devem ser feitos.

Com relação ao primeiro questionamento, nele há duas perguntas. Primeiramente, parece haver uma pedra angular que deve ser colocada: por que uma onto-fenomenologia? Ora, apesar de estar situada em um contexto discursivo próprio, de larga tradição, especialmente no que se refere a sua transformação em ontologia, e isso significa afirmar um quadro conceitual bastante particular, a pretensão da fenomenologia é mais geral que qualquer ambição metafísica. A primeira justificativa quanto ao seu uso deriva da natureza transcendental e transcultural dessa disciplina e de seus resultados. Enquanto uma disciplina que busca tematizar a experiência humana, e em um tipo de descrição fiel, a fenomenologia é o esforço de interpretar os fenômenos e o modo como eles se dão.

Ao adotar a atitude fenomenológica, tematizamos a dação dos objetos. Entretanto, não visamos o objeto precisamente como eles se dão. Visamos as estruturas das respectivas experiências do objeto, e assim adquirimos clareza de nossas operações subjetivas, e da intencionalidade que está em jogo para que os objetos apareçam com tais. Quando investigamos o aparecer dos objetos, também descobrimos nós mesmos como aqueles a quem os objetos aparecem. O ponto da análise fenomenológica não é um sujeito sem mundo. A fenomenologia não ignora o mundo em proveito da consciência. Portanto, a fenomenologia tem interesse na consciência porque ela é reveladora-de-mundo. Isto significa compreender como o mundo pode aparecer da forma que o faz, e qual validade e significado ele possui. A fenomenologia investiga o ato revelador da consciência intencional. Em vez de se dedicar a uma exploração limitada ao domínio psicológico, toma uma investigação minuciosa da intencionalidade preparando o terreno à compreensão adequada da realidade e da objetividade (Zahavi, 2019, p. 27, tradução nossa⁸).

De muitas formas e com suas particularidades próprias, o esforço fenomenológico em sua generalidade pode ser compreendido a partir dessa direção. Sua pretensão fundamental é a de descrição da experiência com a coisa mesma visada, de tematizar relações com os entes enquanto tais e interpretar as estruturas dessa relação: “[...] consiste

⁸ Do original: “By adopting the phenomenological attitude, we thematise the givenness of objects. But we do not simply focus on the objects precisely as they are given; we also focus on the structure of the respective object experience, thereby becoming aware of our subjective accomplishments and of the intentionality that is at play in order for the objects to appear as they do. When we investigate appearing objects, we also disclose ourselves as those to whom objects appear. The topic of phenomenological analyses is, consequently, not a worldless subject, and phenomenology does not ignore the world in favour of consciousness. Rather, phenomenology is interested in consciousness because it is world-disclosing. It is in order to understand how the world can appear in the way it does, and with the validity and meaning it has, that phenomenology comes to investigate the disclosing performance of intentional consciousness. Rather than merely amounting to a limited exploration of the psychological domain, an in-depth investigation of intentionality is taken to pave the way for a proper understanding of reality and objectivity”.

descobri-los tal *como* se dão, em sua doação mesma” (Henry, 2009, p. 55). Em suma, o modo com o qual a fenomenologia se desfaz de grande parte dos prejuízos metafísicos é porque não se compromete com as abstrações envolvidas, mas adota uma atitude de se “reconectar” à riqueza da cotidianidade diária. “É importante ressaltar que a fenomenologia está primariamente interessada no ‘como’ antes do ‘quê’ dos objetos” (Zahavi, 2019, p. 9). Isto significa que o interesse não na natureza do objeto, em suas substâncias componentes, mas na experiência e nas estruturas determinantes na constituição da significatividade do que é experienciado.

Justamente porque a fenomenologia prioriza a experiência significativa humana e suas estruturas mais fundamentais, esse traço é entendido como um comprometimento da reflexão com a antropologia⁹. No entanto, a fenomenologia resgata a vida cotidiana do paradigma do sujeito-objeto e da filosofia da consciência e, elaborando uma sofisticada atualização da ontologia, põe a experiência humana e sua qualidade no centro dos problemas filosóficos acerca da questão do ser. Não se trata de antropologia, mas de determinar a fenomenalidade e as estruturas essenciais a ela como responsáveis pela individuação de um objeto dotado de significado. A disciplina da fenomenologia pode determinar como a realidade se constitui enquanto tal, salvando assim o problema do sentido do ser das incompreensões herdadas da tradição.

2.1 Uma fenomenologia da Vida e do invisível

Na teoria e investigação desenvolvida por Michel Henry, os interesses primeiros da fenomenologia, o “*como*” do seu objeto e as estruturas da experiência, são radicalizados e os limites do questionamento são levados, conforme vimos, a recolocar questões sobre o ser. Ainda que continuem sendo aqueles princípios os que guiam a tarefa da fenomenologia, para Henry não basta tematizar somente os domínios da experiência que descobrem um ente. Repetindo o princípio anteriormente citado, o filósofo defende que “O objeto da fenomenologia, o objeto no *Como*, no *Como* de sua doação. O objeto da fenomenologia é o *como* enquanto tal” (Henry, 2009, p. 55, grifo do autor). Contudo, este “*como*” deverá ser compreendido em seu estatuto radical: o objeto da fenomenologia henryana é o “como enquanto tal”, isto é, a fenomenalidade em geral. Mais exatamente, o

⁹ Importante mencionar que uma das direções de recepção de Ser e Tempo se ocupou de caracterizá-lo como antropologismo. E o próprio Heidegger chega a advertir contra as leituras antropologistas de sua obra.

modo original segundo o qual se fenomenaliza toda fenomenalidade. Ora, se a fenomenalidade é decorrente das estruturas intencionais, o que entra em questão é se perguntar acerca daquilo que sustenta fenomenologicamente a própria intencionalidade, isto é, seu fundamento. Porém, se a intencionalidade é o que revela tudo, o que revela a intencionalidade, sua essência, não é intencional. Esta última concepção é aquela sobre a qual se baseia a Fenomenologia da Vida.

A Fenomenologia da Vida é uma ontologia fenomenológica porque, segundo ela, é a partir da intencionalidade e suas qualidades de atribuição categorial que os objetos podem ser compreendidos. Com isso, o ser dos entes não é aglutinado à simples subsistência deles, mas se torna condição de inteligibilidade pressuposta em todo comportamento intencional para com um ente compreendido. E mais radicalmente – e esse é seu traço distintivo –, em um nível mais alinhado à proposta de Henry: a sustentação fundamental da realidade significativa (isto é, o ser-do-mundo) *aparece, se fenomenaliza*, de maneira não intencional através das dinâmicas afetivas que preenchem a base da relação com os objetos intencionais e com a conjuntura significativa (mundo). Em outras palavras, o aparecer afetivo primordial, a fenomenalização com tal, identifica-se ao ser e precede ao mundo.

Com isso, voltamos à segunda problemática com que abrimos esta seção. O uso do aparato conceitual e metodológico da fenomenologia henryana, uma teoria francesa, não é uma contradição quase performativa do enunciado que sustenta a tese deste trabalho e sua pretensão decolonial? Como a fenomenologia não se compromete com pressupostos metafísicos ocidentais? Se sim, prejudicaria toda possibilidade de abordar um pensamento alheio à tradição.

2.2 Entre uma antropologia e a destruição fenomenológica

A fenomenologia, ainda que comprometida com a estrutura intencional da consciência ou ainda, mais fundamentalmente, com os comportamentos intencionais e compreensivos do existente humano, de alguma forma não rejeita a tradição. Assim, a pretensão das teses a seguir não se identifica ao esforço de filósofos e filósofas decoloniais, se decolonialidade exige uma espécie de rejeição e iconoclastia teórica da tradição. A orientação fenomenológica opta pelo contrário. E isso de uma maneira cautelosa. A saber, justamente por herdarmos fundamentalmente a narrativa metafísica cristã, ocidental e

européia, é essa tradição que deve nivelar os conceitos legados, inclusive no exercício de negá-los em rejeição. Neste último exemplo, o aparato conceitual auto-evidente, mesmo enquanto criticado e negado, é produto de uma forma de herdar a tradição na via negativa. Os problemas filosóficos, portanto, não conseguem obter resultados e respostas sólidas na negação crítica que pretende saltar fora da tradição. Se o existente humano, o ente que nós mesmo somos, nasce e cresce no interior de uma interpretação de si mesmo herdada da tradição, sua destruição inicia ao assumir o que nela há de verdadeiro. Com fenomenologia, significa afirmar a verdade naquilo que se revela tal como é na experiência vivida. Uma pergunta permanece aberta: do quão longe pode ir a fenomenologia em sua tarefa de *destruição*¹⁰ dos diversos preconceitos filosóficos da tradição.

No tocante à proposta de nosso trabalho, sobre a utilização de pensamentos ocidentais em comunhão com aqueles alheios à tradição, dada a familiaridade das propostas (Cf. Lima, 2020), recorreremos a um esclarecimento que o autor faz.

Neste caso, vale ressaltar que se podemos utilizar as concepções ocidentais para explicar os universos africanos, devemos refletir que tais empréstimos não passam de aproximações conceituais ou leituras do pensamento ocidental quando se propõe compreender a ideia sobre o corpo neste contexto Yorubano (Lima, 2020, p. 2).

Ainda que seja uma solução válida e considerável, há algumas diferenças. Compartilhamos da aplicação emprestada e aproximação conceitual. Entretanto, a noção de aproximação conceitual só é plenamente válida na situação de duas orientações de pensamento distintas. É razoável que em primeira instância é o que se apresenta. Entretanto, se fenomenologia considera simplesmente o “*como enquanto tal*” da experiência humana em sua raiz, não só os grandes preconceitos da metafísica moderna são filosoficamente destruídos. A fenomenologia vai poder implodir os problemas clássicos da metafísica na raiz das perguntas e reduzir às coisas mesmas os distintos modos de interpretação.

3 O monismo Ontológico: o resultado de uma razão objetivante na compreensão da existência humana

¹⁰ Cf. Ramos, 2000, p. 150-151: “Destruição terá o sentido de reapropriação dos conceitos ontológicos fundamentais, mas que estará voltada para a apresentação das fontes onde tais conceitos foram genuinamente apresentados.”

Conforme já apresentado brevemente na introdução, o que Michel Henry entende como *monismo ontológico* não se refere a uma determinação da natureza da relação substancial de uma realidade específica. Diferente do significado atribuído pela metafísica moderna, onde a discussão é desenvolvida no contexto filosófico do círculo cartesiano, monismo não diz respeito à natureza da realidade e às substâncias que supostamente compõem essa realidade – seja a realidade e constituição metafísica do mundo ou a realidade do existente humano –, como significou naquele contexto metafísico.

Pelo termo “ontológico” aqui empregado, não se pretende delimitar a investigação sobre a realidade em seu sentido metafísico (mundo exterior, coisa em si, etc.). A teoria henryana ao adotar esse conceito em sua crítica à tradição, reconduz à reflexão elaborada por Heidegger. A tese já nos é conhecida: a análise filosófica se mantém orientada por elementos da tradição, dependente de considerações fundamentais indeterminadas e regidas por princípios que são consolidados na sistemática um “amontoado de peças soltas formando um edifício”. Se Heidegger se preocupava com pressupostos indeterminados na resposta à pergunta pelo sentido-do-ser, que se consolida em preconceitos ontológicos¹¹ que oblitera a profundidade da questão e igualmente se cristaliza nos pressupostos científicos, Henry está muito mais preocupado com as determinações do pensamento ocidental que produzem uma metodologia objetivista de investigação¹². “Tais pressupostos regem, desde sua origem na Grécia, o desenvolvimento do pensamento ocidental; indicar a única direção de busca e localização na qual algo pode ser exibido” (Henry, 2015, p. 87).

O pensamento ocidental que se compromete desde o início da investigação com um objetivismo de base, em detrimento da razão objetiva, abandona à esfera do sensível um importante elemento constituinte da realidade humana. Portanto, o Monismo Ontológico se refere à unilateralidade da razão sobre a sensibilidade na busca pelo fundamento da manifestação do real, do que é.

3.1 A análise hegeliana de aspectos étnicoculturais africanos e o monismo ontológico

¹¹ Fazemos referência aos três preconceitos referentes ao conceito de ser. É a partir da crítica aos preconceitos que Heidegger justifica e liberta as condições para um perguntar originário e, portanto, uma reformulação na pergunta pelo sentido do ser.

¹² E mesmo a fenomenologia e, posteriormente, sua elaboração orientada à ontologia não conseguem libertar, sob o signo do conceito de Verdade originária, sua significação primeira e mais fundamental.

Certamente Hegel é o maior representante da filosofia ocidental na idade da razão. Contudo, ao mesmo tempo que utiliza seu método de compreensão do movimento no interior de múltiplas determinações – o método dialético –, apresenta uma parcial infertilidade no seu pensamento quando toma a tarefa de pensar a cultura e a variedade da experiência religiosa e cultural¹³. Dentre alguns objetivos, pretende-se tomar o texto hegeliano apenas como um exemplar, em estado da arte, de um processo histórico de pensar o problema do ser e as condições gerais de fenomenalização a partir de uma determinada posição. Quer dizer, trata-se de assinalar o hegelianismo dentro de um amplo quadro filosófico cujo pressuposto ontológico incapacita a reflexão na tarefa de capturar o elemento mais originário de certos fenômenos, sejam ontológicos, mas consequentemente antropológicos, culturais e religiosos. Ou seja: certamente, não se trata de uma exclusividade do pensamento do velho Hegel, mas uma orientação que a história da filosofia ocidental se envolve, com algumas exceções momentâneas e acidentais, e compromete a interpretação.

Em Hegel encontramos o que seria o estado da arte de uma tradição intelectual do ocidente, evidentemente, antes das correntes da suspeita. No que diz respeito à subjetividade e à cultura, é preciso lembrar que ao desenvolver sua Filosofia do Espírito, ele trata diretamente do primeiro tema, e indiretamente do segundo, ainda na primeira seção que se chama *sobre o Espírito Subjetivo*. Ainda que ele admita, conforme a *Enciclopédia* (Cf. Hegel, 2011, p. 38), que a cultura não é considerada nessa etapa, mas a constituição de sujeitos singulares como tal. Neste contexto, a característica tripartite do sistema hegeliano compõe o espírito subjetivo em três momentos: Em-si, a alma (antropologia); Para si ou mediatizado, da consciência enquanto reflexão idêntica sobre si (Fenomenologia); e razão que se torna objetiva para si mesma, do espírito que se determina em si mesmo enquanto sujeito de si (Psicologia). Tomaremos para considerações o primeiro momento. Ali, ele desenvolve algumas reflexões valiosas, mas que não passam despercebidas as suas interpretações sobre o continente e, indiretamente, da cultura africana.

Os *negros* devem ser tomados como uma nação-de-crianças, que não saiu de sua ingenuidade desinteressada e sem interesse. São vendidos e se fazem vender, sem refletir se isso é justo ou não. Sua religião tem algo de infantil. O ser superior que eles sentem, não o fixam; atravessa sua cabeça de maneira fugidia.

¹³ Ainda que o movimento dialético, no seu uso mais contemporâneo – pensemos o pós-estruturalismo, por exemplo –, é capaz de tematizar dinâmicas de reconhecimento, da identidade e alteridade.

Transferem esse ser superior para a primeira pedra melhor que encontrarem, fazem dela seu fetiche e rejeitam esse fetiche quando não os ajudou [...] lá eles não chegam ao sentimento da personalidade do homem: lá seu espírito está totalmente dormitando, permanece submerso dentro de si, não faz nenhum progresso; e corresponde assim à massa compacta, *indiferenciada* da terra africana (Hegel, 2011, p. 58, grifos do autor).

Além do racismo evidente, característico da análise das raças como um universal antropológico da *Enciclopédia*, estas são algumas entre outras passagens que Hegel integra a “identidade africana” em seu sistema. Em uma direção parecida, mas seguindo a tese do determinismo geográfico no desenvolvimento histórico do espírito, em suas *lições*, encontramos:

Assim, pois, encontramos na África isso que se tem chamado de “estado de inocência”: da unidade do homem com Deus e com a natureza. É o estado da inocência de si. [...] O modo de ser dos africanos explica como seja tão extraordinário fácil fanatiza-los. O reino do espírito é entre eles tão pobre e o espírito tão intenso, que uma representação que se lhes inculque basta para instigá-los (Hegel, 1999, p. 282-292).

A tese da exclusão (da América do Sul, da Austrália e da África) e do determinismo geográfico na história do espírito, onde a Europa é o centro e o término do Velho mundo, são expressões de um historicismo racista e xenófobo. Mas esses últimos são juízos que, embora genuínos, mantêm-se no nível mais superficial da crítica ao pensamento hegeliano. O texto é claro em uma determinação que se repete: da infantilidade, da inocência e do atrofiamento do Espírito (ainda em unidade com a natureza) nessas culturas. O que no entendimento de Hegel é de caráter primitivo e inocente, tal como demonstrado por essas culturas, é o que não se realiza, nem se manifesta sob a forma de uma determinação objetiva, porque se veneram objetos particulares da natureza ao invés de universais (como seria o caso da religião dos Persas e a veneração da luz). Em outras palavras, são considerados elementos primitivos avaliados sob a régua de um pressuposto determinado. Ora, nada mais é que a continuação do que consideramos como a unilateralidade dos pressupostos ontológicos, um dos efeitos, no pensamento filosófico ocidental, do que Michel Henry denomina como Monismo Ontológico.

Esse pensamento unilateral engendra, entre outras consequências, a matematização do real e a exclusão quase completa da esfera afetiva e subjetiva. Em resumo, podemos dizer que a filosofia histórica ocidental, que é marcada pelo pensamento do monismo ontológico, coloca como condição do que se pode conhecer, aquilo que se expressa através

da opacidade, “[...] da divisão, da separação, oposição, [...] precisamente as condições da fenomenalidade no monismo ontológico” (Henry, 2015, p. 90). Em outras palavras, é um modo de pensar *o ser* que ignora esferas afetivas do âmbito de uma subjetividade concreta e a natureza sensível de sua matéria e fundamento.

4 O privilégio da compreensão pré-ontológica: O Invisível como elemento fundamental

Ainda que não sejam factuais todos os elementos apresentados por Hegel como constituintes da cultura geral de povos do continente africano, a afetividade, a sensibilidade e o corpo, dentro da “cosmovisão” etnolinguística Yorùbá, adquirem um estatuto diferente frente à racionalidade da narrativa greco-romana. Isto é, não se subordinando a ela. Essa característica e esses elementos são preservados na cultura afrodiaspórica concretizada no Culto de Orixás. A noção Yorùbá de pessoa, sua concepção de temporalidade, de saúde e de cura, em suma, o conjunto de práticas de culto de Orixá carregam elementos fundamentais e verdades originárias. Não se tratando somente de uma alternativa narrativa ao modo de pensar característico do mundo greco-romano, mas possuindo em sua organização cosmológica um determinado privilégio, o pensamento Yorùbá e, sobretudo, o conjunto de costumes e práticas que envolvem os cultos aos Orixás preservam como fundamento aquilo que a fenomenologia enquanto filosofia transcendental descobre muito tarde em seu próprio registro conceitual: uma subjetividade absoluta e a esfera da imanência radical de uma interioridade autoafetiva. Tais elementos ontológicos presentes nessas narrativas e práticas culturais, para serem plenamente compreendidos e interpretados de acordo com seu estatuto, de acordo com sua natureza, também “[...] exigem a superação decisiva da problemática hegeliana do fenômeno e da filosofia monista da manifestação em geral” (Henry, 2015, p. 697).

Para sustentar de modo integral essas teses, entretanto, unicamente a presença da fenomenologia não basta. Obedecendo alguns limites¹⁴, introduzo algumas noções indispensáveis.

¹⁴ Na verdade, por razões de espaço, a filosofia hegeliana encontra-se encurtada e resumida ao que é tema de nossa discussão; pelo mesmo motivo não é reconstruída aqui a crítica fenomenológica à história da filosofia. Contudo, é incontornável aos propósitos deste texto a introdução de algumas concepções ontológicas e antropológicas do pensamento e religião iorubá afrodiaspórica.

4.1 A Mitologia dos Orixás

É bastante frágil a tentativa de resumir a complexidade e variedade do pensamento afrodiaspórico em um único discurso ou pensamento, mesmo aqueles inscritos sob o signo etnolinguístico Yorùbá. Sabemos que se refere a um complexo cultural variado

[...] cujas origens remontam à Nigéria e a Benin (ex-Daomé) – que compreende nações conhecidas como Egbá, Egbádo, Ijebu, Ijexá, Ketu, Sabé, Iaba, Anagô e Eyó, incorporando traços dos Adja, Fon, Huedá, Mali, Jegum e outros conhecidos no Brasil com o nome genérico de Jeje. Em termos históricos e geográficos, essas nações provinham da Costa da Mina (área que hoje abrange Benin, Nigéria e Togo) e começaram a chegar ao Porto de Salvador, na Bahia, em ns do século XVIII, como moeda de troca africana para a aquisição de fumo produzido no recôncavo baiano. Já no século XIX, os últimos grupos chegados foram os jejes (de língua fon, também conhecidos como ewês) e os nagôs. Nagô tornou-se um nome genérico para a diversidade do complexo cultural, na verdade equivalente à palavra iorubá, designativa dos falantes desta língua, que em determinados momentos teve trânsito mais amplo na África (Sodré, 2017, p. 103).

O esforço, contudo, pode ir ao encontro de uma caracterização daqueles elementos fundamentais que constituem o pensamento “nagô” e que são conservados no Culto de Orixás (de alguma forma, representa a contiguidade compreendida na dinâmica entre *mythos* e rito).

Na constituição da antropologia Yorùbá¹⁵, é sob a ordem de Olodumaré [Odudua] que o Orixá [Òrìsà] Obàtálá se torna responsável por criar o ente que somos como um ente dentre outros. É pelo sopro de Olódùmarê que o coração respira [Èmi], que fundamenta sermos o que somos. “Olódùmarê *pôs no homem o Èmi e ele viveu. Mas Obatalá se esqueceu de fazer a cabeça*”. Conforme o Itã, Obatalá fez na lama todas as partes do corpo, mas esqueceu a cabeça. Olódùmarê, portanto, ordenou a Ajalá que completasse a obra criadora de Obàtálá. Assim, é “*Ajalá quem faz as cabeças dos homens e mulheres. Quando alguém está para nascer, vai à casa do oleiro Ajalá, o modelador das cabeças*”.

Ainda que a cabeça [orí], tenha importância primordial, é pelo Èmi que Olódùmaré dá vida ao ente que nós somos. Èmi, contudo, não pode ser traduzido como coração, nem como alma; além disso, não se trata de uma substância porque, inclusive, é possível fazer uma aproximação conceitual com o termo “respiração”. Para precisar, vejamos a explicação de Sodré (2017, p. 37):

¹⁵ “Ajalá modela a cabeça do homem” (Prandi, 2001, p. 470-471). A versão original deste Itã pode ser encontrada em: Abimbola, 1975, p. 32-33 e 125-132.

Vale referir-se ao que os nagôs chamam de *èmi*, termo de tradução ambígua porque oscila entre “alma” (de influência cristã) e “coração”, mas não o coração físico (*okan*), representativo de aspectos do caráter individual (*iye-iwa*) e sim uma característica eterna ou imperecível da personalidade humana, porque transcende a realidade do corpo físico (*ara-aiye*), estendendo-se até à realidade do corpo “espiritual” (*ara-orun*). Guardadas as diferenças doutrinárias ou ritualísticas, em ambos os casos, o corpo configura-se como um microcosmo, com um virtual “coração” coletivo (Sodré, 2017, p. 37).

Em resumo, segundo a cultura Yorùbá, é a divindade de mais alto grau que atribui algo tal como a Vida no momento em que dá a afetividade que anima o corpo: O *Èmi*, ou a respiração do coração, um coração particular que ao mesmo tempo integra uma dimensão coletiva. Uma afetividade comunitária¹⁶. Embora sejamos um ente incompleto na feitura do *Orí*, o que fundamenta o destino do que somos é algo tal como uma dimensão afetiva e comunitária. Em outras palavras, é a partir da afetividade que o ser humano constitui-se como tal, que pode ser aberto ao horizonte de possibilidades e por ela que podemos *estar-com os outros*.

Assim, os cultos de Orixás, ao manterem em suas raízes tal narrativa mitológica resguardam uma possibilidade genuína de pensamento¹⁷. Eles celebram a afecção pura, a experiência do indivíduo em sentir-se a si mesmo no presente imediato, o tambor, os odores, as danças e as canções são estímulos concretos que celebram as impressões sensíveis, as tonalidades afetivas e o encontro de um si-mesmo subjetivo e imediato através do culto a um Orixá. Daí que o elemento mais significativo dos rituais, os *orikis* cantados, a própria palavra, que opera de acordo com uma conjuntura de significados (o mundo, em linguagem fenomenológica), precisa ser animada sensivelmente pelo ritmo e encarnado pela dança, expressando o claro entendimento da “Vida como fundamento do Mundo”¹⁸. Em outras palavras, como compreende *Sàlámì*: “[...] para que a fala produza um efeito total, as palavras precisam ser entoadas ritmadamente, porque o movimento precisa de ritmo” (*Sàlámì*, 1997, p. 44). Sob o estímulo sensível típico da ritualística, rítmico-sonoro, da visão, paladar e olfato, o que é experimentado, é a si mesmo; o que se venera é aquilo que em si mesmo é experimentado sensivelmente.

¹⁶ Michel Henry formula o conceito de *Pathos-Com* para denominar o que no pensamento Yorùbá constitui-se como pilar existencial: a comunidade afetiva e espiritual que precede a relação do *ser-com mundano*. Entretanto é um tópico que poderemos apenas vislumbrar rapidamente.

¹⁷ “[...] a possibilidade de um genuíno pensamento por parte de intelectuais ‘orgânicos’ da diáspora africana. Quem são esses? São ex-escravos e seus descendentes” (Sodré, 2017, p. 29).

¹⁸ Resumidamente, esta é a tese central do pensamento henriano.

4.2 Corpo e a comunidade no sagrado Yorùbá

Conforme o Itã, o *Èmi* – que transcende a individualidade física e o caráter biológico é afetivamente constituído – nós já vimos, é atribuído ao existente humano por *Obatalá/Oludumaré* e àquele constitui-se como essência e o indivíduo. A esse termo as noções dualistas e antitéticas de corpo e espírito não parecem corresponder. Quanto à temática da corporeidade, podemos pensar a partir do signo linguístico *Èmi* em uma compreensão fenomenológica de corpo e sua relação afetiva com a comunidade.

Sobre o tema do corpo, Correa (1992), ao tomar como objeto de estudo uma manifestação religiosa afrodiáspórica de matriz majoritariamente Yorùbá (o Batuque), vai ao encontro das argumentações de Sodré, complementando sua exposição da noção segundo a qual *Èmi* não se justapõe ao conceito de alma.

Ao contrário do Ocidente, não há a idéia expressa e bem definida de que corpo e alma são entidades de natureza totalmente distinta: pode-se inferir — porque isto não é objeto de muitas reflexões, como tanta coisa no Batuque — que ambos formariam como que um bloco único, indistinto. [...] Não há, como no Ocidente, uma rejeição ao corpo - o que equivaleria dizer ao componente “humano” do indivíduo segundo a visão ocidental. É durante a possessão que esta valorização ganha maior destaque. [...] Conforme a concepção batuqueira, na possessão o orixá toma conta total do corpo do indivíduo - cérebro, músculos, órgãos em geral - e através dele se manifesta (Correa, 1992, p. 264).

Nessa concepção religiosa, o corpo ocupa local de primeira importância no ritual. E isso em dois planos. Um primeiro diz respeito às danças, suaves ou agressivas e como elas são interpretadas naquele contexto intencional, que também diz respeito às roupas e adornos que buscam ressaltar o corpo e seus movimentos. Em resumo, pode-se falar do corpo em uma concepção objetiva, do que é visto e exposto, das mensagens significativas que carrega e que interage com o contexto. Contudo, a sensibilidade, seja do *cavalo de santo*¹⁹, torna aquele corpo uma matéria encarnada, o veículo de um “princípio vital” específico (nem espiritual, nem material, nem substancial). Neste sentido, a sustentação do que se dá naquele *estilo de ser* objetivamente situado em certos contextos intencionais é de ordem igualmente afetiva e invisível. Invisível porque se dá a si mesmo como pura afecção, sem distância indexical; afetividade fundamental como uma nervura invisível que agrega unida as partes de um todo aparente. O corpo, ao mesmo tempo em que se objetiva, subjetiva-se por meio das sensações: é Práxis.

¹⁹ Termo designado àqueles que se ocupam com o Orixá que se manifesta no corpo do indivíduo.

Enquanto Práxis se autoafetando ela se determina e se individualiza nessa autoafecção e por meio dela. Pois tudo o que sente e experimenta a si mesmo se sente e se experimenta necessariamente, não só desta ou daquela maneira, mas enquanto isto ou aquilo, na forma de uma experiência individual, se for verdade que a essência da autoafecção é a da ipseidade. Essa práxis determinada, singular e individual é nosso Corpo (Henry, 2012, p. 78).

Em correlação a corporeidade nessa concepção, ao compreender o *Êmi* como um princípio vital afetivo, devemos voltar e explicitar o conceito fenomenológico de Vida.

4.3 O conceito fenomenológico de Vida e Axé, segundo o pensamento Nagô

Com o conceito fenomenológico de Vida, tal como compreendido por Michel Henry, não se pode entender o que fica expresso em *bios*, e que pertence ao mundo da biologia. A “Vida Transcendental” é um conceito fenomenologicamente orientado que designa o que está “antes” do *Mundo*. O “antes” não indica uma situação inicial ou temporária, mas menciona uma condição permanente de base, aquilo que se chama na fenomenologia de uma condição interna de possibilidade: uma essência. E assim, aquilo que vem “antes” do mundo jamais virá a ele. Na verdade, nunca virá por uma razão de princípio, como dizem os fenomenólogos. Não virá porque não pode se mostrar nele, senão de maneira derivada enquanto tonalidade afetiva. Assim, pois, dá-se a matéria formal da *Vida* em sua manifestação. O ente que “sente” a Vida através da sensibilidade afetiva não experimenta nenhuma distância em relação ao que surge nela, como um objeto ou um ente mediado pela compreensão diante de sua lida. Pelo contrário, seu aparecer, sua fenomenalização, é idêntica ao que é doado: seu modo de doação é o da autodoação. O aspecto puramente afetivo é experimentado como uma certeza absoluta presente na autoexperiência: o autoexperimentar-se.

O pensamento Yorùbá preserva em um signo linguístico aquilo que, filosoficamente, o símbolo *Vita* não preservou no senso comum quando se fala em *Vida*, em detrimento dele, manteve-se *vita* com sinonímia à *bios* grega. O importante conceito que ressalta o privilégio do pensar nagô é simbolizado em *Axé*. Conforme Sodré (Cf. 2017, p. 104), é o “princípio propriamente filosófico (pois não se trata apenas de crença religiosa, mas principalmente de pensamento cosmológico e de ética, cuja terminologia é variável)”. *Axé*, ao mesmo tempo que reivindica uma proximidade ao termo Origem (*asèsè*, o funeral enquanto reencontro com a Origem; ou *ìgbá iwa axé*), não termina em sua literalidade. Ao

mesmo tempo que, enquanto Origem, referencia a comunidade ancestral, os antepassados, no conceito de *Asé* está contido também um recurso ao *Princípio* divino, o Axé pertence igualmente aos Orixás.

Ainda que seja possível estipular uma proximidade entre *Axé* e a *Arkhai* (esta última tal como concebida pelos gregos), pois ambos signos remetem à noção de Origem ou *Princípio Natural*, no conceito de *Axé* é possível verificar outra peculiaridade. Ainda que *Axé* remeta aos Orixás e estes são referências aos fenômenos da natureza, neles não encontramos uma justa identidade com os fenômenos naturais (o que a tradição ocidental denominou animismo ou fetichismo). Conforme anota o antropólogo Norton Correa sobre uma das tradições brasileiras de Culto de Orixás:

Os ocutás do Bará, para o Ayrton do Xangô, não podem ser erguidos de seu alquidar, pois o Orixá “fugirá”. Isto mostra como, na cosmovisão batuqueira, o orixá está na pedra e não se confunde com ela, pois. Isto é, quando se rotulam (e muito seguidamente com o sentido de acusação, para demonstrar seu “primitivismo”) estas religiões de “fetichistas” ou “animistas” incorre-se num grosseiro erro de interpretação. Fetichistas porque adorariam “fetiches”, objetos a que seriam atribuídos poderes “mágicos” (outro termo de conotação valorativa negativa, também, porque se opõe ao “racional” do Ocidente); e animistas por atribuir alma a seres inanimados. O erro consiste em ler a concepção batuqueira à luz das concepções ocidentais (Correa, 1992, p. 125).

Sobre a hipótese de justaposição, ainda que Correa admita uma variabilidade de posições entre os líderes religiosos de Culto de Orixá, pois “[...] pensar cartesianamente e a todo momento sobre estas coisas da religião não faz parte das preocupações cotidianas do batuqueiro” (1992, p. 175), é possível encontrar uma unidade de respostas entre os religiosos que vão nessa direção.

Outro pai-de-santo, João do Xapanã, quando perguntei-lhe que relação havia entre Iemanjá e o mar, meditou um pouco e respondeu: “Os orixás não são nem bem um espírito, mas uma força espiritual que governa as coisas e que é o fundamento delas. Iemanjá é o fundamento do mistério do mar” (Correa, 1992, p. 175).

Embora sabido que há uma representação relacional aos fenômenos da natureza, o que não significa uma justaposição, sua noção de Origem, através do Axé deles, também inclui a noção de *atualidade*. Desta forma, o culto aos Orixás relacionados aos fenômenos naturais e princípios naturais, encontram *atualidade* nas afinações afetivas (coragem, confiança, tristeza, alegria) que lhes correspondem, cultuá-los é recordar que somos afetados por afecções enquanto uma potência fundamental e imanente. Ou mais que isso, o

Axé não é uma substância subsistente presente em algum lugar, é um retorno à Origem. Tampouco podemos interpretar o retorno à Origem como um retorno temporalmente linear, biológico ou físico-químico. *Axé* é o retorno ao originário atual no que é validado afetivamente, nas sensações e nas disposições afetivas que se *atualizam*, é uma relação relacional consigo mesmo cuja validação é autoafetiva: “sei que sinto porque sinto”.

Origem, vale deixar bem claro, não é começo, e sim a atualidade manifestada como expansão e continuidade de um princípio que chamamos de Arché. Esta é sentida como irradiação de uma corporeidade ativa, da qual provém a potência (*axé*) com seus modos de comunhão e diferenciação. É o sensível enquanto protodisposição originária do comum que engendra a unidade dos sentidos e a conversão analógica (não dialética) de uns nos outros, desvelando a conaturalidade ou o copertencimento entre corpo e mundo (Sodré, 2017. p. 93).

Como não pode ser entendido como uma substância²⁰, *Axé* é encontrado enquanto potência tida na relação cujos relatos são: o ente que nós mesmo somos e os entes que estão presentes-à-vista. Entretanto, apesar da variedade de entes com os quais podemos reivindicar *Axé*²¹, o múltiplo relacional de intensidades tem comunhão no sincretismo de afetos (Cf. Sodré, p. 157). Ou seja, o que é atravessado e é comum a todos, é uma base afetiva única capaz de validar a variedade significativa do que é experienciado. Por *Axé*, e sua validação afetiva, podemos entender “um poder desvelante sem o qual nenhum desvelamento se produziria, sem o qual, conseqüentemente, nada do que é verdadeiro no segundo sentido do que é desvelado seria possível” (Henry, 2014a, p. 41).

Finalmente, se o *Axé* não é uma substância subsistente da orixalidade, mas é a Vida sustentando a relação com o divino, para haver essa relação, precisa do existente humano e, não obstante, haver *Vida subjetiva*. Queremos dizer que a verdade dos Orixás, o seu *Axé*, é uma potencialidade da relação para com entes que é atravessada por afeto. Esta verdade da Origem, isto é, uma manifestação da Origem, tem como critério a si mesma. Uma dinâmica de autoadoção afetiva que a fenomenologia, sem jamais desconfiar do privilégio conceitual de “*Axé*” dos Yorúbás, tematiza da seguinte maneira:

Esse critério é a fenomenalidade de que ela é feita e na qual consiste a fenomenalidade patética da subjetividade absoluta, ou seja, a vida como idêntica a essa fenomenalidade original, e constituindo-a. Como tal, essa verdade testemunha a si mesma, sendo o que é, em sua autoafecção e por meio dela, de maneira invencível e sem contestação possível (Henry, 2012, p. 112).

²⁰ Até mesmo as substâncias subsistentes necessitam de alguém capaz de compreendê-las como tais e como presentes-à-vista.

²¹ O *axé* dos Orixás, dos elementos naturais, dos indivíduos vivos, dos ancestrais, dos procedimentos rituais, etc.

Em outras palavras, o *Axé* dos *Orixás* é uma verdade que pode ser experimentada nas modalidades da vida (na oscilação entre o sofrimento e alegria e em cada tonalidade afetiva derivada): enquanto tudo aquilo que a vida faz prova à medida em que se propuser como matéria dessa prova. E assim, oferecendo-se à fenomenalização, *historializa-se* na própria carne do indivíduo e através dela, concretizando-se nas manifestações de cultura; que nada mais é que “[...] a vida se dando a sentir o que ela é em tudo o que ela pode ser” (Henry, 2012, p. 114).

Para haver Culto de Orixá, para dar-se o *Axé*, ou ainda e mais radicalmente: para haver orixalidade é necessário haver *Vida*. Mas isso não é nenhum desconhecimento do pensamento Yorùbá.

Os nagôs dizem “*o si enia, imale o si*”, algo como “os deuses existem, já que existem os homens”. Mesmo levando-se em conta o terreno movediço das traduções, é possível aproximar esse aforismo do dito de Mefistófeles (no Fausto, de Goethe): “No fim, dependemos de criaturas que fizemos” (Sodré, 2017, p. 252).

5 Considerações Finais

No início de nosso estudo, estabelecemos o cenário para uma investigação interdisciplinar sobre os cultos religiosos derivados da narrativa cosmológica Yorùbá, com foco nas expressões culturais afrodiáspóricas do culto de Orixá. Ao apresentar uma crítica orientada pela fenomenologia henryana, o texto oferece uma perspectiva para compreender não apenas as manifestações culturais em questão, mas também para questionar os pressupostos ontológicos e epistemológicos subjacentes às tradições filosóficas ocidentais. A partir dessa análise crítica, busca-se lançar luz sobre a natureza da experiência humana e sua relação com a verdade, abrindo caminho para uma abordagem fenomenológica que reconheça e valorize a singularidade das expressões culturais estudadas e seu privilégio pré-ontológico. Ao reconhecer a complexidade e a riqueza dessas manifestações, esta investigação visa contribuir para uma compreensão mais profunda e inclusiva da diversidade cultural e religiosa.

A implicação é exibida na tese segundo a qual o retorno ao cotidiano vivido e a tematização da essência da significatividade em geral, que caracteriza o esforço fenomenológico, assegura uma verdade indubitável através da investigação da relação de

dependência genética entre as estruturas constituintes da experiência significativa e a descrição deste complexo estrutural. Essa verdade identifica o mal-entendido das distintas tradições metafísicas e recupera o conteúdo experiencial dentro das formas narrativas em que as tradições veiculam sua compreensão da realidade da experiência humana. A fenomenologia identifica nos elementos narrativos da cultura estudada a prevalência de uma compreensão pré-ontológica veiculada na imagem mítica que os sujeitos inseridos nessa tradição possuem a respeito da própria existência. O privilégio assinalado, portanto, é defendido sob a presença de elementos que representam, dentro do quadro conceitual e identitário de suas narrativas, a afetividade originária como constituição da subjetividade absoluta pensamento Yorùbá.

Finalmente, ao destacar o privilégio da tradição Yorùbá, especialmente quando comparamos os conceitos fenomenológicos de Vida e Axé, afirmamos que ambos transcendem a mera subsistência biológica ou material. Eles abrangem uma dimensão ontológica que não pode ser reduzida a uma substância, mas é vivenciada afetivamente como uma atualização da Origem: uma verdade primordial.

Este trabalho, que representa uma etapa inicial na interpretação conceitual e na desconstrução dos preconceitos da tradição em questão, objetiva a abertura de um horizonte de investigação, ainda que modesto. As análises aqui não apenas abrem caminho para considerações onto-fenomenológicas apropriadas sobre o culto de Orixá, mas também para uma imersão na verdade que ele representa. Quanto à problemática que continua a ressurgir e demanda nossa atenção – a respeito da orientação teórica que adotamos –, como diz a máxima popular atribuída aos esforços radicais e críticos da segunda geração da fenomenologia francesa: “tendo nascido na Grécia, só podemos escapar dela montando em um cavalo grego”.

Referências

ABIMBOLA, W. **Sixteen Great Poems of Ifá**. Lagos: Unesco. 1975.

BEAUVOIR, S. **A força das Coisas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

CORREA, N. **O batuque no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1992.

HEGEL, G. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Volume III. A Filosofia do Espírito. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HEGEL, G. **Lecciones sobre la Filosofía de La Historia Universal**. Madrid: Tecnos ed., 1999.

HENRY, M. **A Barbárie**. São Paulo: É Realizações, 2012.

HEGEL, G. **Fenomenología Material**. Madrid: Ed. Encuentro, S.A., 2009.

HEGEL, G. **La esencia de la Manifestación**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. **Kritik der Reinen Vernunft**. Hamburg: Verlag von Felix Meinerin, 1956.

LIMA, R. P. O Corpo: A Concepção dos Grupos Etnolinguísticos Yorùbá e algumas contribuições dos Diálogos Epistemológicos de François Dagognet. **Apoena: Periódico dos Discentes de Filosofia da UFPA**, v. 2, n. 4, p. 143-166, 2020.

MACHADO, A. O. **A Fenomenologia do Invisível e Religiões de Matriz Africana: Só um Orixá nos poderá Salvar**. 2023. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/a-fenomenologia-do-invisivel-e-religoes-de-matriz-africana-so-um-orixa-nos-podera-salvar>. Acesso em: 24 fev. 2024.

MACHADO, A. O. **O Giro Ontológico da Verdade: De Heidegger à Fenomenologia Material de Michel Henry**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-graduação em Filosofia. Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2022.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAMOS, R. R.; ROCHA, R. P. **Filosofia Hermenêutica**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2000.

SÀLÁMÌ, S. (King). **Dor e Júbilo nos rituais de Morte**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1997.

SÀLÁMÌ, S. (King); RIBEIRO, R. I. **Exu e a ordem do universo**. 2. ed. São Paulo: Oduduwa, 2015.

SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

ZAHAVI, D. **Phenomenology: The Basics**. Nova York: Routledge Imprint, 2019.