

Experiências no Candomblé: epistemologia não-cartesiana, filosofia do não, cura e caridade

Experiences in Candomblé: non-cartesian epistemology, the philosophy of axé, healing, and charity

Experiencias en el Candomblé: epistemología no cartesiana, filosofía del axé, curación y caridad

DOI: 10.52641/cadcajv10i5.1342

Submitted on: 10.13.2025 | Accepted on: 11.3.2025 | Published on: 11.10.2025

Felipe Silva Sales¹

RESUMO: Este artigo, escrito em primeira pessoa, articula a epistemologia não-cartesiana de Gaston Bachelard – especialmente a “filosofia do não” e o “novo espírito científico” – com a vivência iniciática no Candomblé, durante a obrigação de três anos (Odu Itá), nos espaços sagrados do roncó e do sabaji. Defende-se que compreender o Candomblé exige romper com premissas cartesianas e ocidentais, reconhecendo-o como religião de cura e caridade em seus próprios termos. A cura manifesta-se tanto para quem incorpora entidades (iaô) quanto para os que não incorporam (ogã, ekedi), já que todos participam de práticas de acolhimento, cuidado e ensino. A caridade, por sua vez, revela-se na doação do corpo, do tempo e dos cuidados comunitários, integrados à cosmologia do axé. Dialogando com autores como Michel Foucault, Michel de Certeau, Eduardo Viveiros de Castro, Juana Elbein dos Santos, Marcio Goldman e Roger Bastide, argumenta-se que o terreiro constitui espaço de conhecimento plural, simbólico e experiencial, que rompe com a lógica racionalista ocidental. Propõe-se, assim, que tanto a ciência quanto a experiência religiosa envolvem “atos de não” – negações transformadoras que possibilitam novos patamares de compreensão, seja pela racionalidade complexa, seja pelo axé relacional.

Palavras-chave: experiências no candomblé: a epistemologia não-cartesiana, filosofia do não, cura e caridade.

ABSTRACT: This article, written in the first person, articulates Gaston Bachelard’s non-Cartesian epistemology—especially his “philosophy of no” and the “new scientific spirit”—with the initiatory experience in Candomblé during the three-year obligation (Odu Itá), within the sacred spaces of the roncó and sabaji. It argues that understanding Candomblé requires breaking with Cartesian and Western premises, recognizing it as a

¹ Doutorando em Patrimônio Cultural, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural (PPGAP), Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Cachoeira, Bahia, Brasil.
E-mail: felsales@hotmail.com



religion of healing and charity on its own terms. Healing manifests both for those who incorporate entities (*iaô*) and for those who do not (*ogã, ekedi*), since all participate in practices of care, teaching, and community integration. Charity, in turn, is revealed in the offering of the body, time, and communal care, integrated into the cosmology of *axé*. Drawing on authors such as Michel Foucault, Michel de Certeau, Eduardo Viveiros de Castro, Juana Elbein dos Santos, Marcio Goldman, and Roger Bastide, it argues that the *terreiro* constitutes a plural, symbolic, and experiential space of knowledge that challenges Western rationalist logic. Thus, it proposes that both science and religious experience involve “acts of no”—transformative negations that enable new levels of understanding, whether through complex rationality or relational *axé*.

Keywords: candomblé, non-cartesian epistemology, healing, charity, *axé*, gaston bachelard, *terreiro*.

RESUMEN: Este artículo, escrito en primera persona, articula la epistemología no cartesiana de Gaston Bachelard —en especial su “filosofía del no” y el “nuevo espíritu científico”— con la vivência iniciática en el Candomblé durante la obligación de tres años (Odu Itá), en los espacios sagrados del *roncó* y del *sabaji*. Se sostiene que comprender el Candomblé requiere romper con las premisas cartesianas y occidentales, reconociéndolo como una religión de curación y caridad en sus propios términos. La curación se manifiesta tanto en quienes incorporan entidades (*iaô*) como en quienes no lo hacen (*ogã, ekedi*), ya que todos participan en prácticas de acogida, cuidado y enseñanza. La caridad, por su parte, se revela en la donación del cuerpo, del tiempo y de los cuidados comunitarios integrados a la cosmología del *axé*. En diálogo con autores como Michel Foucault, Michel de Certeau, Eduardo Viveiros de Castro, Juana Elbein dos Santos, Marcio Goldman y Roger Bastide, se argumenta que el *terreiro* constituye un espacio de conocimiento plural, simbólico y experiencial que rompe con la lógica racionalista occidental. Así, se propone que tanto la ciencia como la experiencia religiosa implican “actos de no”: negaciones transformadoras que posibilitan nuevos niveles de comprensión, ya sea mediante la racionalidad compleja o el *axé* relacional.

Palabras clave: candomblé, epistemología no cartesiana, curación, caridad, *axé*, gaston bachelard, *terreiro*.

1. INTRODUÇÃO

Minha trajetória acadêmica/profissional e espiritual acabaram de convergir. Ambas levaram-me a transitar entre dois mundos do saber: de um lado, o universo da filosofia e da ciência, enquanto arqueólogo e antropólogo treinado a pensar de modo

crítico e objetivo; de outro, o universo do terreiro de Candomblé da nação Ketu, enquanto ogã iniciado de Oxóssi, orientado pela experiência vivida, simbólica e comunitária. Este artigo nasce do encontro entre essas duas esferas. Durante meu recolhimento no terreiro para cumprir a obrigação de três anos, minhas leituras anteriores no curso de doutorado vieram com força à minha cabeça. Em especial, a epistemologia não-cartesiana de Gaston Bachelard e sua “filosofia do não”, que eu havia estudado e refletido academicamente, emergiram de modo vivo no contexto da minha vivência iniciática no Candomblé. Foi nesse momento que comecei a me perguntar: como a epistemologia não-cartesiana de Bachelard – em particular sua filosofia do não – pode iluminar a compreensão da experiência no terreiro? E, inversamente, o que a própria vivência no roncó e no sabaji, durante o ritual de Odu Itá, pode oferecer como insight à crítica da racionalidade ocidental

Para abordar essas questões, discuto a crítica de Bachelard ao racionalismo cartesiano e as características de sua epistemologia não-cartesiana, evidenciando como rompe com o “espírito geométrico” de Descartes ao enfatizar a complexidade do real e a necessidade de uma postura dialética – até mesmo polêmica – no progresso científico (BACHELARD, 1978). A filosofia do “não”, longe de ser uma negação estéril, constitui em Bachelard uma atitude construtiva de questionamento permanente, pela qual o espírito científico supera obstáculos epistemológicos e renova seus conceitos. Essa reflexão articula-se com contribuições de pensadores que igualmente se opuseram à racionalidade ocidental hegemônica. Michel Foucault mostrou historicamente como a “Razão” moderna excluiu saberes alternativos, rotulando-os como loucura ou superstição (FOUCAULT, 2008). Michel de Certeau analisou práticas culturais e místicas como formas legítimas de inteligência coletiva que escapam ao controle da razão tecnocrática (CERTEAU, 1994). Eduardo Viveiros de Castro defendeu a equivalência epistemológica entre cosmologias indígenas e ciência ocidental, desafiando o privilégio eurocêntrico sobre o real (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Juana Elbein dos Santos e Marcio Goldman demonstraram a lógica interna das religiões afro-diaspóricas e sua capacidade de produzir sentidos e pessoas, refutando a noção de irracionalidade (SANTOS, 2008; GOLDMAN, 1985).

Nesse diálogo entre filosofia e religião, trago também reflexões oriundas da minha

vivência em primeira pessoa no Candomblé Ketu, especialmente durante o período de recolhimento no roncó e o ritual pós-iniciação de três anos (Odu Itá). A descrição – densa e reflexiva – do que significa habitar o espaço sagrado, atravessar o sabaji e reconstruir-se à luz das cantigas, dos toques de atabaque e dos mitos dos orixás, servirá de base para pensar como, nesses momentos, realidade e identidade são suspensas e reorganizadas a partir de novas referências. Proponho compreender essa experiência como uma forma prática da filosofia do “não”: um “não” aos pressupostos do eu cartesiano isolado e autocentrado, e um “sim” à alteridade – seja à alteridade do orixá que se manifesta no corpo (meu e do outro), seja à da comunidade que acolhe e reorienta a vida do neófito. Ao final, procuro sintetizar pontos de convergência e tensão entre a proposta bachelardiana e a vivência do terreiro, evitando equiparar ciência e religião de maneira simplista, mas reconhecendo que ambas envolvem rupturas profundas com antigos modos de ver o mundo e inauguram novas racionalidades – a científica, plural e complexa; a do axé, relacional e simbólica. Em conjunto, essas reflexões convidam-nos a repensar os limites do entendimento humano para além das fronteiras do cogito cartesiano.

2. A FILOSOFIA DO “NÃO” E A CRÍTICA À RACIONALIDADE CARTESIANA

No século XVII, René Descartes estabeleceu fundamentos de um método racional baseado na evidência clara e distinta, na decomposição dos problemas em partes simples e na dedução lógica rigorosa. O cartesianismo legou à filosofia ocidental um ideal de certeza e simplicidade: toda verdade genuína deveria derivar de princípios primeiros, autoevidentes ao sujeito pensante, e qualquer conhecimento válido deveria apresentar-se com a transparência de uma demonstração geométrica (DESCARTES, 1973a; DESCARTES, 1973b). Essa herança moldou não apenas a filosofia, mas, em grande medida, também o ideário da ciência clássica – pensemos, por exemplo, na física mecanicista de Newton, que buscava reduzir os fenômenos a leis básicas de movimento, ou na confiança iluminista na razão metódica como caminho universal de progresso.

Contudo, já no século XX, com o advento de teorias científicas revolucionárias – a

relatividade, a mecânica quântica, as geometrias não euclidianas, a química do átomo complexo –, tornou-se evidente que o mundo natural não se deixava apreender tão facilmente por categorias simples ou dicotômicas. É nesse contexto que Gaston Bachelard surge como filósofo da ciência propondo uma reconsideração radical do conhecimento científico e de seus métodos. Em obras como *Le nouvel esprit scientifique* (1934) e *La philosophie du non* (1940), Bachelard argumenta que o pensamento científico moderno demanda uma epistemologia não-cartesiana (BACHELARD, 1978). Mas o que isso significa exatamente?

A epistemologia não-cartesiana de Bachelard caracteriza-se pela recusa da noção de fundamentos absolutos e simples no conhecimento. Para Descartes, ideias claras e distintas (como as matemáticas) eram a base sólida do saber. Bachelard, ao observar a prática das ciências modernas, nega “o caráter cartesiano de simplicidade dos fenômenos, da natureza, das substâncias e das ideias” (BACHELARD, 1996, p. 130). As ciências do século XX revelaram que, por trás do que parecia simples, há complexidade. O átomo de hidrogênio, tomado como modelo de simplicidade, mostrou estrutura interna sofisticada; e o elétron, considerado partícula fundamental, desdobrou-se em entidades subatômicas ainda mais numerosas (BACHELARD, 1996). Assim, para Bachelard a simplicidade não é ponto de partida, mas ponto de chegada sempre provisório. Fórmulas elegantes são alcançadas após longa análise do complexo e reconhecidas como aproximações válidas dentro de certos limites. A verdade científica não é essência imutável, mas construção contínua, na qual cada resposta suscita novas perguntas, retifica entendimentos anteriores e se mantém aberta à revisão permanente.

A filosofia do “não” de Bachelard deve ser entendida não como postura negativista ou cética, mas como método de superação e reorganização do saber. Ele afirma que “a filosofia do ‘não’ não é uma vontade de negação... Não procede de um espírito de contradição que contradiz sem provas... Não nega seja o que for, seja quando for, seja como for” (BACHELARD, 1978, p. 95-96). Trata-se de uma negação metódica e produtiva, que permite reformulações superiores do conhecimento, incorporando novos fatos e conceitos antes inacessíveis. Assim, cada “não” abre caminho para um “sim” mais amplo,

sustentado por uma base teórica enriquecida. Essa perspectiva constitui uma dialética científica distinta da hegeliana (BACHELARD, 1978, p. 96). Enquanto Hegel concebe a síntese como resultado da negação da tese pela antítese, Bachelard observa que, nas ciências, teorias antigas muitas vezes não são eliminadas, mas relativizadas e subsumidas como casos particulares dentro de sistemas mais abrangentes. Exemplo disso é a mecânica clássica, que não se tornou “falsa” após Einstein: suas leis seguem válidas em condições limitadas, mas a relatividade negou sua pretensão de universalidade, demonstrando que eram apenas parte de uma visão mais ampla do espaço-tempo.

Essa concepção aberta e dinâmica do conhecimento conduz a uma crítica direta ao método cartesiano clássico. Bachelard não demoniza Descartes; ao contrário, reconhece o valor histórico do cartesianismo por incutir espírito de método e clareza conceitual no pensamento científico nascente (BACHELARD, 1996, p. 129). Contudo, observa que as célebres regras de Descartes – dividir problemas em partes simples, partir do evidente, encadear razões em ordem dedutiva – tornaram-se inadequadas para as ciências modernas (BACHELARD, 1996). Novos objetos – do átomo às funções de onda quânticas, dos sistemas não lineares à psicologia do inconsciente – não podem ser compreendidos por separação rígida entre sujeito e objeto ou por intuição direta de essências. Exigem probabilidades, lógicas complementares, abordagens estatísticas e imaginação teórica. Assim, o método cartesiano mostrou-se limitado, útil apenas para problemas elementares, mas incapaz de abarcar a complexidade dos fenômenos contemporâneos (BACHELARD, 1996, p. 122). A epistemologia não-cartesiana propõe multiplicidade metodológica e a aceitação consciente da incerteza e da relatividade conceitual. Como resume Bachelard, “os fenômenos agora são tomados como tecidos de relações” e as substâncias como “tecidos de atributos” (BACHELARD, 1996, p. 133-134), transformando o conhecimento em construção coletiva e histórica, e não em espelho fiel de uma realidade prévia.

Outro ponto fundamental em Bachelard é a identificação e superação dos obstáculos epistemológicos. Em *La formation de l'esprit scientifique* (1938), ele demonstra como certos modos espontâneos de pensar – muitas vezes herdados do senso

comum ou de visões de mundo arraigadas – podem dificultar a apreensão científica dos fenômenos. Por exemplo, o “obstáculo animista” levava alquimistas a enxergar intenções vitais em processos químicos; o “obstáculo substancialista” fez com que luz, calor ou eletricidade fossem imaginados como substâncias materiais, atrasando a formulação de conceitos mais adequados (BACHELARD, 1996). A pedagogia científica, para Bachelard, consiste em criar uma ruptura – um “corte epistemológico” – com o senso comum e até mesmo com certos ensinamentos ultrapassados, instaurando uma nova atitude intelectual. Essa ruptura é, em essência, uma prática da filosofia do não: o cientista aprende a dizer “não” às ilusões imediatas dos sentidos, “não” às teorias consagradas porém insuficientes, “não” às generalizações apressadas – tudo isso para poder dizer “sim” a novas hipóteses, novos métodos e formalismos mais fecundos.

A crítica bachelardiana ao racionalismo clássico insere-se, de forma mais ampla, em um movimento intelectual do século XX de revisão dos fundamentos da racionalidade ocidental. Vale articular brevemente o pensamento de Bachelard com alguns desses críticos da razão ocidental, para situar melhor nosso debate. Michel Foucault, em *História da Loucura* (1961), analisou como a definição moderna de “Razão” se construiu por oposição à “Não-Razão” – confinando os loucos, silenciando místicos, desqualificando saberes tradicionais – num processo de exclusão que delimitou aquilo que podia contar como conhecimento legítimo (FOUCAULT, 2008). Podemos inferir daí que a racionalidade cartesiana inaugurou não apenas um método de conhecimento, mas também um regime de poder/saber que marginalizou outras experiências do real. Se Bachelard mostra, internamente à ciência, a necessidade de quebrar esquemas excessivamente rígidos, Foucault demonstra, externamente na cultura, o custo humano de uma razão que pretende ser única. A pluralização metodológica proposta por Bachelard pode, em certo sentido, servir de antídoto filosófico contra a tendência totalizante da razão clássica apontada por Foucault.

Michel de Certeau, por sua vez, dedicou-se ao estudo das práticas sociais e da mística cristã, salientando como existem “maneiras de fazer” e discursos poéticos que a racionalidade ordenadora não consegue aprisionar (CERTEAU, 1994). Em *A Invenção do*

Cotidiano (1980), Certeau descreve as táticas criativas das pessoas comuns para driblar as imposições sistêmicas – sugerindo que a vida social produz constantemente saberes práticos não codificados nos manuais da razão técnica. Mais diretamente relevante ao nosso tema, em *A Fábula Mística* (1982), Certeau explora a linguagem dos místicos dos séculos XVI–XVII (Teresa d’Ávila, João da Cruz, etc.), evidenciando que esses indivíduos desenvolveram uma forma de expressão do “indizível” que escapa à teologia racional escolástica. Podemos traçar um paralelo aqui: assim como o místico cristão relata uma união extática com o divino que desafia a lógica discursiva, o iniciado no Candomblé vivencia a incorporação de uma divindade (orixá) e participa de um universo simbólico que não se traduz facilmente nos termos da razão iluminista. Certeau nos lembra da importância de levar a sério essas formas alternativas de inteligibilidade, mesmo que desconcertem o pensamento linear. Essa perspectiva complementa Bachelard ao insinuar que não apenas a ciência, mas também a vida espiritual popular, requerem uma hermenêutica aberta, capaz de acolher o outro e o incerto.

Na antropologia, Eduardo Viveiros de Castro trouxe contribuição essencial à crítica da racionalidade ocidental ao questionar o monopólio eurocêntrico sobre as definições de natureza, pessoa e verdade. Sua teoria do perspectivismo ameríndio mostra como povos indígenas amazônicos operam com ontologias em que “mito” e “espírito” são tão reais quanto “matéria”, diferenciando-se apenas pelo ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Posteriormente, em *Metafísicas Canibais* (2015), propõe levar as cosmologias nativas a sério, como filosofias em pé de igualdade com as europeias, invertendo o gesto colonial que reduz saberes do outro a folclore ou superstição. Essa postura é um “não” à prerrogativa cartesiano-eurocêntrica de que existiria apenas um sujeito universal cognoscente (o homem ocidental) e um único mundo objetivo a conhecer. Em contrapartida, admite múltiplos sujeitos e múltiplos mundos construídos relacionalmente. Embora pareça distante de Bachelard, essa concepção ressoa com seu pluralismo metodológico: se dentro da ciência aceitamos abordagens diversas, também fora dela é preciso admitir a validade de múltiplas cosmovisões. Como lembra Bachelard, o conhecimento só avança ao reconhecer e superar seus limites e preconceitos – e o

etnocentrismo científico é um dos principais a serem superados.

Importa frisar que Gaston Bachelard permaneceu, ele mesmo, um homem da tradição científica ocidental, e não um relativista radical ou um místico. Seu horizonte último ainda era a racionalidade científica – porém, uma racionalidade ampliada, capaz de dialogar com o onírico (basta lembrar que Bachelard também se dedicou a estudar a imaginação poética), com o subjetivo e com o complexo. Bachelard foi simultaneamente um racionalista e um poeta da filosofia (DOMINGUES, 1991; MACHADO, 2006). Essa posição dual inspira-nos a aproximar universos que à primeira vista parecem díspares, como a ciência moderna e o Candomblé, sem reduzi-los um ao outro, mas procurando entendê-los naquilo que têm de específico e, ousado dizer, de complementar (CHALMEL, 2007).

Antes de abordar a experiência religiosa, é importante apresentar aspectos gerais da cosmologia do Candomblé. Trata-se de uma religião afro-brasileira que transmite conhecimento de forma oral e corporal, não por textos sistematizados. Seus fundamentos residem nos mitos dos orixás – divindades de origem iorubá, jeje-fon e banto –, nas canções, rezas, ritmos e danças sagradas, e em uma complexa relação de troca e cuidado entre humanos e divindades, mediada pelo axé, força vital que sustenta a existência. O aprendizado ocorre sobretudo pela experiência iniciática, na qual o noviço (abian) passa por isolamento, oferendas, transe de incorporação e reorganização de seus vínculos sociais ao integrar-se a uma “família de santo”. A estrutura hierárquica e parental do terreiro frequentemente substitui ou complementa a família de sangue, conferindo ao iniciado novos laços identitários (SANTOS, 2008). Esse processo não é explicado racionalmente, mas vivido por meio da confiança, da humildade e da prática contínua. Como observa Goldman (1985), a iniciação é uma verdadeira “construção ritual da pessoa”, capaz de forjar novos sentidos de si e de mundo, em contraste com os valores individuais da sociedade ocidental laica.

Para a razão ocidental clássica, o Candomblé pode parecer envolto em “mistério” ou mesmo em irracionalidade – afinal, seus fenômenos centrais incluem a incorporação de espíritos, a comunicação com ancestrais e deuses, e a eficácia de elementos simbólicos

(ervas, pedras, comidas) que escapa a qualquer explicação científica convencional. No passado, não raramente tais práticas foram tratadas como superstição ou expressão de uma “mentalidade primitiva”. Entretanto, autores como Roger Bastide (1989), Pierre Verger (1999), Juana Elbein dos Santos (2008) e vários antropólogos brasileiros demonstraram a coerência intrínseca e a profundidade filosófica dessas tradições. Bastide já notava, nos anos 1960, que o transe de possessão no Candomblé não era sinal de patologia individual, mas sim um fato social organizado, com função e significado claros dentro da cultura afro-brasileira. Juana Elbein dos Santos (1976) analisou os complexos ritos de morte e ancestralidade (o culto aos Egungun), revelando uma concepção sofisticada de ciclo vital e renovação que nada fica a dever, em complexidade, às teologias ocidentais. Marcio Goldman (1985) evidencia que a “razão” do Candomblé não pode ser medida pelos critérios formais da lógica europeia – mas isso não significa que ali impere a desordem; pelo contrário, cada gesto do rito segue uma lógica outra, na qual afetividade, oralidade e corporalidade desempenham papéis centrais na transmissão de conhecimento.

Feito este panorama teórico, começa a delinear-se onde pretendo chegar: há um ponto de contato entre a perspectiva de Bachelard e a lógica do Candomblé – qual seja, a ideia de que, para alcançar um nível mais alto de compreensão (seja científico, seja espiritual), é preciso quebrar certas evidências e posturas anteriores. É preciso, em suma, um ato de negação transformadora. No caso da ciência, nega-se o saber estabelecido para inovar; no caso do Candomblé, nega-se (ou suspende-se temporariamente) o ego racional e a visão de mundo secular, para que se manifeste uma realidade sagrada e comunitária (para caridade e cura). Essa analogia será explorada em detalhe no capítulo seguinte, através da narrativa da minha própria experiência pós-iniciática em minha “obrigação de três anos”, meu Odu Itá como filho de santo, ogã de Oxóssi no Ilê Axé Jitolobi, em Araci, Bahia – e de como interpreto filosoficamente essa vivência de cura e caridade religiosa.

3. FENOMENOLOGIA DA INICIAÇÃO: DO RONCÓ AO SABAJI, UM “NÃO” AO EU CARTESIANO

Quatro anos se passaram desde que realizei minha iniciação no Candomblé Ketu em 2021 e recebi o cargo de ogã (cargo atribuído a alguns iniciados que não entram em transe). Chegou então o momento de cumprir a obrigação de Odu Itá. Tradicionalmente, Odún méje (do iorubá, “sete anos”) refere-se ao grande rito de passagem em que um iaô (iniciado que incorpora) atinge o grau de egbomi (mais velho) e se torna apto a assumir certas responsabilidades maiores no terreiro. No meu caso, porém, tratava-se da obrigação de três anos – etapa intermediária em que se renovam votos e se fortalece o vínculo com o orixá. Ao longo de vários dias, revivi, em escala reduzida, certas etapas iniciáticas: permaneci recolhido no roncó, atravessei o sabaji e finalmente retornei ao convívio no barracão com a comunidade. Vivenciar novamente esses rituais, agora com maior consciência de seu significado, permitiu-me refletir filosoficamente sobre minha religião, sobre minha relação com o mundo exterior e com meus irmãos de santo, à luz científica de Bachelard e dos autores discutidos anteriormente. Essa vivência também evidenciou, de forma concreta, o que fundamenta a base da minha religião: o caráter terapêutico (cura) e solidário (caridade) do Candomblé, tanto para mim quanto para todos os envolvidos no rito – incorporados ou não.

3.1 NO RONCÓ: SUSPENSÃO DO MUNDO ORDINÁRIO E APRENDIZADO SENSÍVEL

Roncó é o nome dado, em muitos terreiros, ao quarto sagrado onde os iniciados permanecem recolhidos durante os ritos de feitura (iniciação) e obrigações importantes. É um espaço vedado aos não-iniciados, carregado de simbolismo. Pode-se compará-lo a um útero ritual, onde o abian (noviço) é gestado para uma nova vida, ou a um casulo de transformação. No roncó do meu terreiro – um cômodo simples, porém repleto de elementos consagrados – eu já havia passado sete dias de isolamento absoluto durante minha feitura original. Agora, para a obrigação de três anos, deveria ali permanecer por

três dias e três noites, seguido de mais quatro dias de resguardo parcial no sabaji. Seguindo as orientações do meu babalorixá, Geovane Silva (Pai Geo) despedi-me dos familiares “do lado de fora”, entreguei meu telefone celular e quaisquer objetos mundanos. Vesti apenas roupas rituais brancas (as chamadas roupas de racão) e submeti-me à rotina prescrita pelas iyá-egbé (irmãs mais velhas de santo encarregadas de cuidar dos iniciados durante o recolhimento).

Ao retornar ao roncó, percebi de imediato a mudança na textura do tempo e do espaço. Do lado de fora, ficou o tempo cartesiano, medido por compromissos e obrigações sociais; do lado de dentro, instaura-se um tempo ritual, qualitativo, em que passado e futuro se enfraquecem e o presente adquire intensidade – no toque distante do atabaque, no cheiro das folhas maceradas, na chama das velas. Na primeira noite, deitado na esteira, custei a “desligar” os pensamentos habituais: a mente racional buscava padrões, tentava lembrar cânticos e preocupava-se com os detalhes do ritual. Mesmo desejando entregar-me ao sagrado, o cogito cartesiano – voz analítica e duvidosa – insistia em sobreviver. Aos poucos, porém, o cansaço físico e a repetição das rezas atuaram como um mantra que silenciou essa voz. Entrei em um estado que, inspirado em Bachelard (1988), denomino “vigilância onírica”: sentidos atentos, mas mente entregue a imagens e memórias simbólicas, não lineares. Como nos devaneios da vigília descritos por Bachelard, trata-se de uma racionalidade mais branda, que afrouxa as fronteiras do eu sem perder a consciência, permitindo a entrada de outras dimensões de experiência.

Durante o recolhimento, realizaram-se diversos rituais: banhos de folhas ao amanhecer, oferendas alimentares ao orixá e rezas conduzidas pelas minhas mães pequenas. Nada era explicado em termos formais – o aprendizado ocorria pelo fazer e pelo sentir. Ao receber o tradicional banho de folhas sagradas (amaci ou abô), a água fria misturada ao sumo verde das ervas transmitia uma sensação de purificação real, ainda que não “científica” segundo parâmetros ocidentais. A pele arrepiava, o perfume das folhas – como o ewe ogunzú, consagrado a Ogum – impregnava os poros, comunicando ao corpo e à psique que eu estava sendo fortalecido pelo axé da natureza. Uma explicação racionalista poderia reduzir o fenômeno a fitoterapia ou efeito placebo, mas não captaria

sua totalidade, pois nele estavam presentes a confiança espiritual, o cântico ritual e a solidariedade do irmão que despejava a infusão. Tratava-se de um conhecimento incorporado: aprendia-se, sem palavras, que as folhas possuíam donos (os orixás), histórias e personalidades. Esse momento mostra como o Candomblé é, em essência, uma religião de cura, que restaura equilíbrio físico, espiritual e comunitário, reintegrando o indivíduo ao cosmos e aos ancestrais.

No roncó, o silêncio – ou melhor, os sons sutis – ajudaram-me a ouvir melhor a mim mesmo e o mundo ao redor. Passei longos períodos deitado, olhando para o teto, enquanto fora se ouviam o farfalhar das árvores, conversas baixas na cozinha e cânticos distantes no barracão. Essa semi-solidão forçada convidava tanto à reflexão quanto à entrega. Por vezes, surgiam pensamentos profanos – preocupações do trabalho, da vida cotidiana – que eu afastava conscientemente: “não agora”, repetia a mim mesmo, quase como em exercício meditativo. Tratava-se de um esforço de negar o habitual para permitir o novo. Em termos bachelardianos, eu praticava uma filosofia do não existencial: suspendendo temporariamente os laços e identidades do mundo exterior (minha profissão, meu status, minhas tarefas), abria-me a uma reconstrução interna guiada pelo sagrado e pela comunidade. Esse esvaziamento do ego e das preocupações mundanas constitui parte essencial do processo terapêutico do Candomblé: uma cura da alma que limpa não só o corpo, mas também as cargas emocionais e mentais. Tanto o iniciado quanto aqueles que servem o ritual – como as iyá-egbé e os ogãs – experimentam essa cura coletiva, conectando-se a uma fonte comum de sentido e vigor: o axé comunitário.

3.2 NO SABAJI: RENASCIMENTO, ACOLHIMENTO E A CARIDADE DO AXÉ

Passados os dias de recolhimento, chegou o momento de sair do roncó e passar pelo sabaji. No contexto do terreiro, sabaji (às vezes chamado camarinha, em algumas casas) é o espaço ou etapa imediatamente entre o roncó e o barracão. É no sabaji que “nasce” o novo membro da família-de-santo: se a feitura do santo é um renascimento simbólico, o noviço sai do sabaji já pertencendo formalmente a uma nova organização

parental – a família religiosa (mãe/pai-de-santo, irmãos, filhos de santo etc.). Tradicionalmente, quando um iaô sai do sabaji pela primeira vez, ele o faz trajado com suas roupas novas e insígnias, sendo apresentado à comunidade e recebendo um novo nome, dado pelo seu orixá. No meu caso, por se tratar de uma obrigação de três anos (e pelo fato de eu ser ogã, não um iaô de incorporação), a saída do sabaji foi mais simples, porém carregada de significado. Depois de três dias recolhido, minhas mães pequenas arrumaram-me cuidadosamente: vesti minha roupa branca, coloquei meus fios de conta e cumpri os rituais finais de ajoelhar e beijar o chão ao deixar o quarto sagrado.

Ao atravessar a soleira do sabaji, senti o coração acelerado e o rosto sereno, como quem emerge à luz após longa penumbra. No barracão, irmãos de santo, parentes e amigos aguardavam-me com cantos e abraços calorosos. O acolhimento coletivo foi profundamente emocionante: uma onda de afeto e congratulações me envolveu, comparável à alta de uma enfermidade ou à conclusão de um rito secular de passagem. Nesse momento, percebi de forma concreta a caridade do Candomblé. Todos ali – dos mais velhos aos visitantes – doaram tempo, atenção e cuidados para que meu rito fosse bem-sucedido. Irmãos e irmãs de santo haviam passado noites em claro tocando, cantando e preparando a comida sagrada; meu babalorixá velara por mim e pelo orixá; meus familiares ofereceram apoio material e espiritual. Cada pessoa entregou algo de si – a força do braço, o dom da voz ou a simples presença solidária – para viabilizar minha renovação espiritual. Essa doação comunitária, realizada sem ostentação e sem expectativa de recompensa, traduz a caridade segundo o axé: não esmola ou proselitismo, mas cuidado mútuo e partilha da energia vital.

No momento em que ajoelhei para saudar meu pai-de-santo e os mais velhos, percebi que algo em mim havia, de fato, renascido. A timidez e a ansiedade deram lugar a uma sensação de paz e confiança. Eu havia experimentado, no roncó, uma “morte simbólica” do meu eu antigo – duvidoso, inquieto – e agora, no sabaji, experimentava um renascimento para uma vida fortalecida pelo axé e pelos laços comunitários. Esse renascimento não era apenas meu: a cada iniciação ou obrigação cumprida, todo o terreiro se renova um pouco. Cada membro relembra seu próprio compromisso e vivencia

novamente a beleza daquele ciclo. Vi nos olhos dos egbomis (os mais antigos) o orgulho e a satisfação de ver mais um filho “crescer” no santo; vi nos abians (novatos) um misto de admiração e esperança para quando chegasse a vez deles; e nos visitantes leigos, vi respeito e talvez a semente de uma compreensão livre de preconceitos.

Um aspecto notável é que, mesmo sem incorporar nenhuma entidade, senti uma espécie de cura pessoal muito concreta. Nos dias e semanas após a obrigação, notei-me mais calmo, centrado e fisicamente disposto. Problemas que antes me afligiam (estresse do trabalho, algumas inseguranças pessoais) pareciam menores ou administráveis. A comunidade do terreiro atribuía isso à “força do santo” renovada em mim; um psicólogo talvez falasse em catarse ou em reforço positivo advindo do ritual e do apoio social. De qualquer forma, a eficácia terapêutica estava ali. E não fui apenas eu quem se curou um pouco: vários irmãos comentaram que aquela obrigação “levantou o axé da casa”, trazendo ânimo, harmonia e até melhoras para pessoas que andavam doentes ou tristes. Isso ilustra bem que a cura no Candomblé é coletiva. Quando um membro se reequilibra, todo o grupo se beneficia, pois o axé flui melhor. Quem incorpora sai do transe aliviado e revigorado; quem toca atabaque ou auxilia sente a mesma energia curativa, pela alegria de servir e pertencer.

Além disso, a experiência reforçou o entendimento de que no Candomblé todos têm um papel essencial para “cura e caridade”. Os iaôs (médiuns) emprestam seus corpos aos orixás – um ato de entrega corporal que é, em si, uma caridade espiritual imensa, pois através deles as divindades vêm abençoar e aconselhar a comunidade. Já os ogãs e ekedis (que não incorporam) dedicam seu esforço físico e mental para sustentar o rito – protegem aqueles que estão em transe, tocam os ritmos sagrados, cantam, dançam, cuidam dos detalhes – garantindo que a conexão entre orixás e filhos de santo se estabeleça num ambiente seguro e propício. Ambos os grupos experimentam cura e promovem cura. O iaô muitas vezes supera problemas pessoais ao tornar-se veículo do sagrado (há inúmeros relatos de iniciados que encontraram equilíbrio emocional após desenvolverem seu orixá). O ogã e a ekedi, por sua vez, encontram sentido e realização ao servirem de pilar para o terreiro – como notou Roger Bastide, aqueles impedidos de

incorporar não são menos importantes; eles “têm funções próprias na estrutura do culto, como manter a disciplina, auxiliar os possuídos, tocar os instrumentos sagrados e até profetizar o futuro” (BASTIDE, 1971, apud Rabelo, 2020). Ou seja, dentro da cosmologia do axé, todos são necessários e todos recebem cuidados. Ensinar um cântico a um irmão mais novo, cozinhar para alimentar dezenas de pessoas na festa do orixá, zelar pelo altar durante a madrugada – esses são atos cotidianos de caridade no Candomblé, nos quais se doa tempo, esforço e amor para manter a comunidade e o sagrado fortalecidos.

Ao final do meu ritual de três anos, participei de um grande banquete no barracão, em que comida farta e sagrada foi distribuída igualmente entre todos: filhos de santo, visitantes, vizinhos e muitas pessoas carentes. Ninguém sai de um terreiro de mãos vazias ou estômago vazio em dia de obrigação (ou não deveria); essa hospitalidade generosa é outro aspecto da caridade candomblecista. Dar de comer a quem vem, confortar quem sofre, orientar quem está perdido – tudo isso integra a ética do axé. E essas práticas não são entendidas como “boas ações” no sentido moralista, mas como parte natural do ciclo de dádiva e retorno que sustenta o cosmos. Ao alimentar outrem, alimenta-se também o orixá e a si mesmo, pois o axé circula. A meu ver, essa é uma noção de caridade bem diversa da judaico-cristã: não é unilateral ou vertical (do que tem ao que não tem), mas circular e relacional. No terreiro, frequentemente o mesmo indivíduo que num dia recebe, no outro dia estará doando, e vice-versa. Todos são, em algum momento, cuidador e cuidado.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No roncó, exerci um “não” ao meu eu cartesiano, suspendendo o eu ordinário para aprender através do corpo e do símbolo; no sabaji, renasci para a comunidade, vivenciando cura e caridade compartilhadas. Esses dois momentos demonstram como o conhecimento no Candomblé é inseparável da vivência e da transformação pessoal. Trata-se de um saber que cura, porque reintegra a pessoa consigo mesma, com seus ancestrais e com o mundo; e que se realiza na caridade, porque depende do entrelaçamento solidário

de muitos atores. Ao viver esses momentos, encontrei também sentido para minha presença no Candomblé. Procurei o terreiro inicialmente em busca de cura para questões físicas e pessoais, e nele encontrei não apenas alívio, mas uma nova forma de me compreender no mundo. Hoje, sou eu quem presta caridade àqueles que chegam igualmente em busca de suas curas pessoais. Essa experiência me deu sentido de vida e de decisão religiosa: assim como dedicaram tempo, atenção e cuidado a mim e aos meus irmãos de santo na obrigação de três anos, sei que caberá a mim ser caridoso com eles no futuro e com todos que vierem em busca do axé. O Candomblé é isso: uma religião que não busca pessoas, mas que é buscada por aqueles que necessitam; e, quando chegam, encontram cura e caridade.

Nessa dinâmica, percebo um paralelo com a filosofia do “não” de Bachelard, que ensina que o conhecimento – e também a experiência espiritual – só se amplia quando se nega a rigidez das certezas anteriores e se abre espaço para a transformação (BACHELARD, 1978). Assim como o espírito científico avança ao superar obstáculos epistemológicos (BACHELARD, 1996), no terreiro fui convidado a dizer “não” às dores e inseguranças do passado, para afirmar uma nova vida, enraizada no axé, na cura e na caridade compartilhada.

As reflexões teóricas e a vivência descrita convergem para a ideia central de que compreender o Candomblé requer romper com o paradigma cartesiano. Não se pode apreender plenamente o significado de um transe, de um banho de folhas ou de uma oferenda comunitária usando apenas as ferramentas da razão dualista e analítica. Bachelard mostrou que até a ciência precisou dizer “não” a certos postulados cartesianos para avançar – abraçando pluralidade, complexidade e dinamismo (BACHELARD, 1978). Analogamente, quem busca compreender o Candomblé precisa dizer “não” a condicionamentos ocidentais: à separação rígida entre mente e corpo, à desqualificação do mito e do símbolo como formas de conhecimento, à ideia de que só o mensurável é real ou de que religião se reduz a dogmas escritos. Em vez disso, entra o “novo espírito” do axé, que é empírico e relacional à sua maneira: valoriza a experiência direta, a aprendizagem pelo convívio, a realidade das forças invisíveis que se manifestam no corpo

e na natureza.

A epistemologia não-cartesiana de Bachelard legitima intelectualmente essa forma de saber, lembrando que nem a ciência opera com verdades absolutas ou sujeitos isolados: todo conhecimento é construção, diálogo com o desconhecido e retificação contínua (BACHELARD, 1996). No terreiro, o saber do axé também se constrói coletivamente: ele não está em livros, mas nas mentes, mãos e corações de todos que cantam, dançam, curam e ensinam. É um conhecimento ao mesmo tempo racional – coerente dentro de seu sistema – e extra-racional – pois envolve sensível, emocional e onírico. Romper com o “espírito geométrico” cartesiano e acolher a multiplicidade aproxima-nos da lógica do terreiro, onde o mesmo acontecimento – como a incorporação de um orixá – admite múltiplas leituras que não se anulam: é divindade presente, é psicologia profunda em ação, é performance cultural ancestral e é terapêutica comunitária. Nenhuma única narrativa basta, assim como Bachelard lembrava que nenhuma teoria científica é final.

Em termos de cura e caridade, o Candomblé se mostra como religião voltada ao bem-estar coletivo, ainda que construído pelo esforço e entrega individuais. A cura não se limita a doenças físicas (embora existam práticas fitoterápicas e de cuidado com o corpo), mas inclui sobretudo a cura dos vínculos, das identidades fragmentadas, do desamparo existencial. Ao entrar no terreiro, o adepto encontra uma comunidade terapêutica: um espaço para resignificar dores por meio do mito – reconhecendo, por exemplo, que Xangô também sofreu injustiças, ou que Oxum também chorou perdas; um espaço para liberar emoções – dançando para Omolu ou chorando nos braços de uma mãe-pequena; e um contexto em que ajudar o outro é também ajudar a si.

Essa última dimensão nos leva à caridade. No Candomblé, ela não segue o modelo assistencialista ou evangelizador das tradições cristãs, mas assume outras formas. Manifesta-se como doação: do corpo (quando o médium cede o corpo ao orixá para servir à comunidade), do tempo e do trabalho (na preparação dos alimentos sagrados, na limpeza, no ensino dos mais jovens), da escuta e do aconselhamento (os mais velhos prontos a orientar os novos) e do cuidado material e espiritual (coletas para irmãos

necessitados, rituais de saúde, vigílias de apoio). Essa caridade do axé não distingue permanentemente quem dá e quem recebe: os papéis se alternam conforme o momento ritual e a necessidade. Ela é parte da circulação do axé: quanto mais se doa ao sagrado e ao próximo, mais axé retorna ao doador e fortalece o coletivo. Assim, ao contrário da caridade vertical, vista como favor, a caridade no Candomblé é dever recíproco, inseparável da vivência religiosa. Como dizia uma velha mãe-de-santo: “Aqui a gente vem pra se curar e pra ajudar a curar o outro; vem pra ser cuidado e pra cuidar”.

Nesse sentido, a cosmologia do axé incorpora a caridade como equilíbrio: manter todos alimentados, protegidos e alinhados mantém o axé forte. Concluo que a epistemologia de Bachelard e a experiência do terreiro convergem na valorização do plural, do simbólico e do transformador. Se Bachelard mostrou uma ciência que avança dizendo “não” a si mesma para se reconstruir melhor, o Candomblé mostra uma espiritualidade que convida a dizer “não” a um eu isolado e a uma razão estreita, para dar lugar a um nós comunitário e a uma razão expandida pelo mistério. Em ambos os casos, há ruptura criativa: seja a do paradigma científico anterior, seja a das amarras profanas do iniciando. Essa negação abre caminho a uma afirmação superior: o novo conceito, o novo ser.

Ciência e Candomblé lembram que nenhum conhecimento floresce sem humildade diante do desconhecido: o cientista deve respeitar o que escapa às teorias, assim como o filho de santo deve respeitar aquilo que não pode controlar – o tempo do orixá, os desígnios do invisível. Em suma, o Candomblé não cabe nas premissas cartesianas. Ele exemplifica outra racionalidade, na qual cura e caridade são centrais. Ao articular Bachelard com o Candomblé, não se pretende igualar religião e ciência, mas mostrar que ambas expandem nosso horizonte ao desafiar o pensamento único e incorporar a alteridade – seja a de fenômenos novos, seja a dos deuses e do outro humano. Repensar o alcance do entendimento humano para além do cogito é talvez a contribuição mais fecunda desse diálogo: reconhecer que existem múltiplas formas de conhecer, curar e cuidar, e que somente ultrapassando fronteiras conceituais habituais podemos nos abrir à riqueza do real – seja ele descrito nas equações da física quântica ou cantado nos

tambores de um xirê de Candomblé.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, G. **A filosofia do não: filosofia do novo espírito científico**. Trad. Joaquim José Moura Ramos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BACHELARD, G. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BACHELARD, G. **A poética do devaneio**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. 2 v. São Paulo: Pioneira, 1989.

BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHALMEL, L. **Gaston Bachelard: o racionalismo aplicado**. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

DOMINGUES, I. **A filosofia da ciência de Gaston Bachelard**. São Paulo: Loyola, 1991.

FOUCAULT, M. **História da loucura na Idade Clássica**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

GOLDMAN, M. **A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé**. *Religião & Sociedade*, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

MACHADO, C. E. **Bachelard: a razão e a imaginação**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SANTOS, J. E. dos. **Os Nagô e a morte: pàdé, àsèsè e o culto Égun na Bahia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

VERGER, P. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África.** São Paulo: EDUSP, 1999.

VERGER, P. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo.** Salvador: Corrupio, 1981.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2015.