



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO
DE ARTE, CULTURA E HISTÓRIA
(ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS
LATINO-AMERICANOS (PPG IELA)**

**A MATERIALIDADE COMO ENERGIA VITAL:
CORPOS DE AXÉ E VENTO PARA O CANDOMBLÉ YORUBÁ E PARA OS MAYAS
CRUZO'OB**

LUIZA RITZ BERTOCCO

Foz do Iguaçu

2025

**A MATERIALIDADE COMO ENERGIA VITAL:
CORPOS DE AXÉ E VENTO PARA O CANDOMBLÉ YORUBÁ E PARA OS MAYAS
CRUZO'OB**

Luiza Ritz Bertocco

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

Orientador: Prof. Dr. Mario René Rodriguez Torres

Co-orientador: Prof. Dr. Waldemir Rosa

Foz do Iguaçu

2025

LUIZA RITZ BERTOCCO

**A MATERIALIDADE COMO ENERGIA VITAL:
CORPOS DE AXÉ E VENTO PARA O CANDOMBLÉ YORUBÁ E PARA OS MAYAS
CRUZO'OB**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Mario René Rodriguez Torres - UNILA

Co-orientador: Prof. Dr. Waldemir Rosa - UNILA

Prof. Dr. Antonio de la Peña García - UNILA

Prof. Dra. Danielle Michelle Moura de Araújo - UNILA

Foz do Iguaçu, 28 de dezembro de 2025

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - CENTRAL

B545

Bertocco, Luiza Ritz.

A materialidade como energia vital: corpos de axé e vento para o Candomblé Yorubá e para os Mayas
Cruzo'ob / Luiza Ritz Bertocco. - Foz do Iguaçu, 2026.

150 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Instituto Latino-Americano
de Arte, Cultura e História, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos. Foz do
Iguaçu - PR, 2025.

Orientador: Mario René Rodriguez Torres.

Coorientador: Waldemir Rosa.

1. México - Religiosidade Maya. 2. Brasil - Candomblé Yorubá. 3. Energia vital - Corpos. 4. Rituais -
Materialidades. I. Rodriguez Torres, Mario René. II. Rosa, Waldemir. III. Título.

CDU 259.42:258.1(72:81)

AGRADECIMENTO(s)

Gostaria de agradecer a mim mesma, por seguir firme em todo este processo de pesquisa que envolveu, por si só, um crescimento profissional e emocional. Agradeço por ter percebido os desafios e sutilezas do caminho, desenvolvendo-os sem perder de vista o ponto nevrálgico que me fez escolher este tema desde o princípio. Certa vez me disseram para “seguir o meu coração”... e assim fiz, descobrindo o "como" justamente durante o percurso. Afinal, é no movimento ativo e com presença que a rede se faz!

E por falar nela, agradeço primeiramente às forças dos ancestrais que me acompanham, por me guiarem até aqui e me permitirem finalizar o que me propus. O tema desta dissertação não poderia deixar de estar alinhado com minha forma de ser-estar no mundo e é incrível como, desde a nascente, o trabalho foi se constituindo, a cada linha escrita, como parte da minha "pessoa-distribuída".

Agradeço imensamente ao meu orientador, Mário René Rodriguez Torres, pela sensibilidade e competência durante todo o processo: a boa comunicação foi o fator chave.

Agradeço a todos os que foram entrevistados — sem vocês, esta pesquisa não seria o que é! Grata aos ‘ventos’ por colocarem no meu caminho estas pessoas: Daniel Téllez Juárez, Deira Jiménez-Balam, Aniceto Velázquez Chi, Hermilda Tamayo Pat (Linda). Aos professores de Antropologia Social do campus Felipe Carillo Puerto (UQROO), que me acolheram na estância e posteriormente durante o desenrolar da escrita: Miguel Ángel Cat Colli, Mario Chan Collí, María Elena Cruz Cáceres, Marcelo Jiménez Santos, Carlos Cetina e ao Ever Marcelino Canul Góngora, coordenador do campus.

Ao Aniceto Velazquez Chi, que mesmo à distância mantém contato comigo até hoje, mostrando que os rituais se fazem presentes em cada acontecimento compartilhado. Ao Pedro Costa de Almeida, cujas conversas se desenrolaram de maneira muito natural e fluida. Suas vozes enriqueceram profundamente este conjunto.

O período em que estive no México, ainda que curto, expandiu qualitativamente minhas perspectivas através da pesquisa de campo e das vivências. Sou grata à estrutura da UQROO e à minha orientadora no México, Dra. Bonnie Lucia Campos Cámara, pelo suporte, atenção e disposição em abrir possibilidades de atuação naquele contexto, bem como pela conexão com os entrevistados. Também à Dra. Ligia Sierra Sosa, minha professora durante o semestre cursando Antropologia Aplicada. Estendo os agradecimentos à universidade que me acolheu durante a mobilidade acadêmica no México, a todos os professores, colegas de turma, amigos, colegas, conhecidos que me fizeram acreditar que a vida é possível! Ou seja, aos seres humanos e não-humanos que contribuíram com minha experiência. Também ao PROINT, setor de mobilidade da UNILA, por terem sido tão solícitos e prestativos durante todo o processo, bem como ao Newton, secretário do PPGIELA, por sempre ser tão atencioso e sensível com os estudantes.

Aos meus pais, que me apoiaram e ouviram os *insights* que brotavam durante a investigação, muito antes de se transformar no projeto de pesquisa do PPGIELA.

A todas as pessoas queridas que contribuíram com vibrações que serviram como combustível para chegar até aqui. Cada micro-ação feita com intenção produziu, no fim, um significado gigantesco... que ainda segue decantando.

“Mírame, no es casual que siga aquí ...latiendo el corazón... Mira, somos la sangre del mundo!”

(Muerdo)

Resumo

A presente dissertação investiga o conceito de corpo nas cosmovisões do candomblé yorubá no Brasil (Ara) e da religiosidade Cruzo'ob maya no México (Winkilil), compreendendo-o como entidade relacional que articula dimensões materiais (barro, carne, ossos, fibras, ferro, etc.) e imateriais (axé no candomblé e ventos entre os mayas). Mais do que receptáculos biológicos, esses corpos são entendidos como centros de energia vital, capazes de transformação ao longo da vida e em diálogo constante com outros seres. A pesquisa explora como certos objetos podem ter estados temporários de vida ou morte, onde curandeiros podem identificar e 'acordar' estes corpos por meio de rituais, que se dá 'amarrando', renovando ou removendo ventos nestes receptáculos. Essa energia vital é dinâmica e se transforma pela interação constante entre seres humanos, divindades e elementos da natureza. Para analisar essas conexões e comunicações entre diferentes planos existenciais, recorro ao conceito de "sentipensar" de Fals Borda, desenvolvido por Patrício Guerrero, para compreender como cabeça e coração se configuram como centros energéticos complementares e cruciais para o equilíbrio e a saúde, em contraposição à primazia da razão-cabeça na epistemologia ocidental. O estudo desenvolve-se através de um trânsito investigativo entre Brasil e México, fundamentado na pesquisa de campo no estado de Quintana Roo (Chetumal e Felipe Carrillo Puerto), bem como no levantamento, análise bibliográfica e interlocuções rituais no contexto brasileiro. A análise baseia-se no conceito de actantes da Teoria Ator-Rede de Bruno Latour (2012) e examina como diferentes corpos podem atuar como condutores energéticos em rituais e na cotidianidade, desde que recebam manutenção adequada e estejam alinhados com as qualidades de certas divindades. Essas conexões entre humanos e não-humanos são viáveis graças aos 'centros anímicos' no corpo humano, que - assim como o universo maya representado pelo quincunce - incluem quatro lateralidades e um ponto central (umbigo), viabilizam a circulação de energias e a conexão entre planos existenciais. Os resultados evidenciam a importância das interações entre diferentes dimensões dos corpos e dos territórios na constituição da saúde integral.

Palavras chave: religiosidade maya, candomblé yorubá, corpos, materialidades, energia vital.

Resumen

La presente disertación investiga el concepto de cuerpo en las cosmovisiones del candomblé yoruba en Brasil (Ara) y de la religiosidad maya cruzo'ob en México (Winkilil), comprendiéndolo como una entidad relacional que articula dimensiones materiales (barro, carne, huesos, fibras, hierro, etc.) e inmatriciales (axé en el candomblé y vientos entre los mayas). Más que receptáculos biológicos, estos cuerpos son entendidos como centros de energía vital, capaces de transformación a lo largo de la vida y en diálogo constante con otros seres. La investigación explora cómo ciertos objetos pueden tener estados temporales de vida o muerte, donde los curanderos pueden identificar y 'despertar' estos cuerpos por medio de rituales, lo cual ocurre 'amarrando', renovando o removiendo vientos en estos receptáculos. Esta energía vital es dinámica y se transforma por la interacción constante entre seres humanos, divindades y elementos de la naturaleza. Para analizar estas conexiones y comunicaciones entre diferentes planos existenciales, recorro al concepto de "sentipensar" de Fals Borda, desarrollado por Patrício Guerrero, para comprender cómo la cabeza y el corazón se configuran como centros energéticos complementarios y cruciales para el

equilibrio y la salud, en contraposición a la primacía de la razón-cabeza en la epistemología occidental. El estudio se desarrolla a través de un tránsito investigativo entre Brasil y México, fundamentado en la investigación de campo en el estado de Quintana Roo (Chetumal y Felipe Carrillo Puerto), así como en el levantamiento, análisis bibliográfico y interlocuciones en el contexto brasileño. El análisis se basa en el concepto de actantes de la Teoría del Actor-Red de Bruno Latour (2012) y examina cómo diferentes cuerpos pueden actuar como conductores energéticos en rituales y en la cotidianidad, siempre que reciban el mantenimiento adecuado y estén alineados con las cualidades de ciertas divinidades. Estas conexiones entre humanos y no humanos son viables gracias a los ‘centros anímicos’ en el cuerpo humano, los cuales —al igual que el universo maya representado por el quincunce— incluyen cuatro lateralidades y un punto central (ombligo), viabilizando la circulación de energías y la conexión entre planos existenciales. Los resultados evidencian la importancia de las interacciones entre diferentes dimensiones de los cuerpos y de los territorios en la constitución de la salud integral.

Palabras clave: religiosidad maya, candomblé yoruba, cuerpo, materialidades, energía vital.

Abstract

This dissertation investigates the concept of the body in the cosmovisions of Yoruba Candomblé in Brazil (Ara) and Cruzo’ob Maya religiosity in Mexico (Winkilil), understanding it as a relational entity that articulates material (clay, flesh, bones, fibers, iron, etc.) and immaterial dimensions (axé in Candomblé and winds among the Maya). More than biological receptacles, these bodies are understood as centers of vital energy, capable of transformation throughout life and in constant dialogue with other beings. The research explores how certain objects can have temporary states of life or death, where healers can identify and 'awaken' these bodies through rituals, which occurs by 'tying,' renewing, or removing winds in these receptacles. This vital energy is dynamic and is transformed by the constant interaction among human beings, divinities, and elements of nature. To analyze these connections and communications between different existential planes, I resort to Fals Borda's concept of “sentipensar” (feeling-thinking), developed by Patricio Guerrero, to understand how the head and heart are configured as complementary energetic centers crucial for balance and health, in contrast to the primacy of the reason-head in Western epistemology. The study unfolds through an investigative transit between Brazil and Mexico, grounded in fieldwork conducted in the state of Quintana Roo (Chetumal and Felipe Carrillo Puerto), as well as on survey, bibliographic analysis, and interlocutions within the Brazilian context. The analysis is based on the concept of actants from Bruno Latour's Actor-Network Theory (2012) and examines how different bodies can act as energetic conductors in rituals and daily life, provided they receive adequate maintenance and are aligned with the qualities of certain divinities. These connections between human and non-human entities are viable thanks to the 'soul centers' (*centros anímicos*) in the human body, which – like the Mayan universe represented by the quincunx – include four lateralities and a central point (the navel), enabling the circulation of energies and the connection between existential planes. The results highlight the importance of the interactions between different dimensions of bodies and territories in the constitution of integral health.

Keywords: Maya religiosity, Yoruba Candomblé, bodies, materialities, vital energy.

SUMÁRIO

Introdução	p.10
• Trajectoria.....	p. 10
• “Há mundo por vir?”	p. 15
• Percurso da pesquisa	p. 18
Capítulo 1 – Marco teórico-conceitual: a materialidade das religiosidades e o corpo sem órgãos.....	p. 24
Capítulo 2 – Os corpos energéticos para os Mayas	p. 34
2.1 – As 4 partes constitutivas e inerentes a cada corpo (óol, kinam, pixan e ajcanul)	p.47
2.2 – A corda viva: entrelaçamentos entre corpo, terra e comunidade	p.58
2.3 - Objetos e seus ciclos de vivacidade	p.63
2.4 – Aluxes: guardiães elementares e sua presença viva nas matérias	p.65
2.5 – Incensários-efígie – Yucatán e Chiapas	p.71
2.6 – Ritual de Petición de la lluvia – Península de Yucatán	p.78
2.7 – Cartografias dos ventos	p.82
2.8 – Limpia (santiguada) e o ritual do Tip’te (Cirro)	p. 91
Capítulo 3 – Corpos energéticos para o Candomblé Yorubá	p. 103
3.1 – Entre Òrún e Àiyé: o Pilar da Existência e o Sistema-Mundo	p. 103
3.2 – Saberes corpóreos e as linguagens do axé	p. 114
3.3 – O intangível presente: você sente?	p. 117
3.4 – Sobre assentamentos no Candomblé	p. 122
3.5 - O assento também é corpo	p. 126
3.6 - Axé em Forja: O Ferro como actante na Condução de Forças.....	p.129
3.7 – Biografias do ser composto	p.133
Considerações finais	p. 137
Referências bibliográficas	p. 148

Introdução

A epistemologia Ocidental, marcada pelo binarismo corpo/alma, razão/emoção, bem/mal, etc, fragmenta a experiência humana e naturaliza hierarquias que sustentam o projeto colonial moderno. Em contraste, nas cosmovisões Maya da península de Yucatán e do Candomblé Yorubá, o corpo é concebido como altar vivo e agente político, integrado ao sagrado e em relação constante com outros seres e planos existenciais. Nesses sistemas, os objetos não são meras representações simbólicas, mas portadores ativos de energia vital, cuja materialidade tanto manifesta como já é a própria presença do sagrado. Diante disso, esta pesquisa questiona: como as epistemologias relacionais dessas culturas, ao reintegrarem o sagrado ao corpo, podem inspirar alternativas ao modelo colonial moderno e contribuir para o pensamento complexo?

Trajetória

Sou graduada em História pela Universidade Federal do Triângulo Mineira (UFTM), após concluí-la, morei em Ouro Preto (MG) para cursar o Técnico em Conservação e Restauro de Bens Móveis pela Fundação de Arte de Ouro Preto (FAOP). Durante o curso, mergulhei no estudo de técnicas construtivas, hagiografia, teoria da arte, além das práticas em ateliês de pinturas de cavalete, esculturas em madeira e obras em papel. O trabalho de conclusão envolvia, dentre outras coisas, a restauração de uma escultura, e eu - junto com minha dupla, Denize Mattar - ficamos responsáveis pela imagem de São Francisco de Assis, a quem apelidamos carinhosamente de “Chiquinho”. Aquela imagem precisava retornar ao convívio da comunidade devota e continuar estabelecendo sua comunicação por meio da forma

Por isso, nosso olhar precisava ir além do técnico: o objeto era também uma presença sensível, artística e devocional, carregada de significados. Restauramos os dedos, a policromia oxidada, a indumentária. Cada passo exigia precisão e respeito, revelando o limite entre recompor sem apagar as marcas do tempo. Usávamos técnicas como a reintegração cromática, deixando nítidas as intervenções realizadas posteriormente para evitar o “falso histórico”. O objetivo era restaurar a leitura estética da imagem, sua unidade, com propostas de mínima intervenção. Nesse processo, a dimensão estética se encontrava intrinsecamente ligada à sua carga histórica e afetiva.

Nós criamos uma relação afetuosa com o Chiquinho. Lembro que dizíamos: “Vamos deitar você na sua caminha, tá bom, Chico?”, “vou limpar atrás da orelha pra te dar um trato!”. Era

curioso observar essa intimidade, entre as restauradoras e a imagem. E, de alguma forma, essa relação entre técnica e afeto foi despertando em mim uma pergunta que seguiria ressoando: de que formas o sagrado pode se manifestar?

Para lidar com as imagens daqueles santos, era necessário conhecer suas histórias de vida — o que nos levava à hagiografia, aos atributos iconográficos, aos detalhes que ajudavam a identificar cada invocação. Antes de se tornarem mártires, aquelas figuras representavam pessoas de carne e osso, e isso me inquietava: como o sagrado se inscreve na matéria? Essa foi uma das primeiras perguntas que surgiram — e, a partir dela, outras inquietações e perspectivas foram se desdobrando.



Figura 1: Cruzeiro na cidade de Ouro Preto-MG situado no largo do Marília. Bairro Antônio Dias. **Foto:** Luiza Ritz Bertocco

Nas andanças por Ouro Preto, comecei a reparar em esculturas quebradas deixadas por fiéis nesses cruzeiros — cruzes de pedra espalhadas por pontes, encruzilhadas, sobre rios. Muitas vinham de altares domésticos e alguns terreiros de umbanda, e eram descartadas após sofrerem rupturas. Por que algumas imagens danificadas eram reconstituídas, enquanto outras eram simplesmente descartadas? Quais critérios definiam se um objeto sagrado manteria ou perderia sua força, sua energia, sua sacralidade, de acordo com cada cultura?

Havia, é claro, o peso do valor histórico, artístico e econômico atribuídos — especialmente no caso das peças barrocas do século XVIII, com suas folhas de ouro e vinculados à hegemonia da

Igreja Católica – ao status de certos tipos de fontes, o que influenciava em suas ações de preservação. Em muitos casos, a sacralidade parecia se apoiar mais num reconhecimento institucional, que legitimava determinados objetos como fontes “oficiais” de memória e culto, associados a determinadas culturas. Entretanto, outras formas de religiosidade existentes, reconheciam a força sagrada dos objetos a partir de critérios próprios, estabelecendo relações específicas com os suportes e suas materialidades.

Uma experiência marcante aconteceu durante uma procissão na cidade de São Bartolomeu, Minas Gerais, distrito de Ouro Preto. No dia de São Bartolomeu, o santo patrono foi carregado em andores pelas ruas da cidade, seguido por devotos e turistas. Ao fim do cortejo, retornando à igreja, formou-se uma fila para um momento de maior intimidade com a imagem. Cada fiel retirava a faca da mão de São Bartolomeu - seu atributo - e a passava simbolicamente ao redor do próprio corpo, repetindo o gesto do martírio, já que o santo foi escalpelado. A escultura já apresentava uma rachadura no braço, provavelmente pelo uso contínuo. A repetição do sofrimento parecia ensinar algo sobre o corpo — como se o sofrimento fosse uma via crucial para a cura, e, desta forma, o corpo devesse ser corrigido, 'purificado' pela dor.

Essa compreensão da materialidade sagrada, no entanto, começou a se desestabilizar em mim quando, em outro distrito de Ouro Preto, visitei um terreiro de Candomblé, na cidade de Santo Antônio do Leite. A mãe de santo foi apresentando os assentamentos pra mim: “Esse é meu Exu... esse é meu Ogum...”. E diante de mim, não havia esculturas antropomórficas, mas um conjunto de objetos que manifestavam o sagrado para aquela cosmologia. Ali, o sagrado não precisava se parecer com um corpo humano para ser reconhecido. Era a presença, a força, o axé que importavam. Essa experiência revelou outra forma de lidar com a materialidade e com a espiritualidade — onde o essencial não é representar, mas ativar.

No Candomblé, natureza e cultura não são concebidas como domínios separados: ferro, madeira, cabaças, argila, pratos, plantas, corpos humanos, animais, etc, constituem um mesmo fluxo dinâmico, carregado de força vital. Assim, a espiritualidade não está restrita aos moldes antropomórficos, mas se manifesta em uma materialidade expandida e que transcende a centralidade da representação humana.

Antes de conhecer o candomblé, eu havia frequentado a Umbanda por um tempo, e, durante algumas giras, fui me descobrindo médium de incorporação, ou seja, incorporava as entidades presentes. Sentia em meu corpo sensações inusuais, como se fosse meu eu somado a algo. Sentia vontade de me mover e recebia comandos sutis que não sabia bem de onde surgiam.

Uns tremiliques, movimentos involuntários e aí percebia uma força, algo invisível mas que estava muito presente ali, eu a percebia, interagia com ela de alguma maneira. Então fui percebendo o meu corpo cada vez mais: formigamento nas mãos, às vezes testa, suave, visão um

pouco turva, sentia como se estivesse olhando para um ponto e o que havia ao redor embaçava e assim, ia se fundindo nele. Como um ponto de concentração onde eu só acessava até determinado nível. Mas ali já percebia.

Anos depois foi quando dancei pela primeira vez, no candomblé. Já chorei, já ri, já me assustei, já fiquei semi-consciente... Minha mão levantava como se houvesse um fio invisível ali, orquestrando junto comigo, o meu próprio corpo. Uma vez, após dançar, comecei a chorar muito e simplesmente não conseguia abrir os olhos. Tinha a sensação de que meu corpo já conhecia aquela coreografia, mesmo sem que eu soubesse conscientemente. Uma pessoa incorporada veio até mim e me abraçou. Perguntei, ainda de olhos fechados: "Quem é ela?" — me referia à entidade que eu estava incorporando, que parecia carregar uma energia feminina, como sugeria o contexto da festa e as sensações que sentia em meu corpo. A pessoa respondeu tentando me tranquilizar: "Ela só quer dançar... deixa ela dançar."

Conforme as sensações foram se dissipando, fui acordando do transe e abri os olhos. Era como se eu fosse um rádio que recebia algumas estações, que vibravam mais ou menos no meu corpo, sendo sintonizado. Sentia que havia muitas camadas de realidade, e, apesar de não enxergar, os meus outros sentidos sabiam. Não sabia as formas, nem de onde vinham, mas estavam ali comigo, como uma intersecção. O fator da incorporação foi decisivo para a escolha do tema, ao revelar como vários corpos, planos e dimensões se conectam. Essa experiência me mostrou que não se tratava de posse, mas uma integração: meu corpo continuava sendo meu, mas éramos nós, em constante troca com o que nos atravessava.

Estamos recompondo esse corpo com as inter-relações, sobreposições, mas sem um anular o outro. É como uma colagem: os contornos se misturam, as camadas se encontram, e os corpos se tocam, se acionam, sem perderem sua singularidade.

Uma forma de traduzir isso, seria quando fazemos uma bolha de sabão e, enquanto ela está no ar, a coletamos com o cabo do fazedor de bolhas, e soprando pelo orifício, dela podem surgir outras bolhas anexadas. Ou soprando por entre as frestas dos dedos. É isso que sentia. Uma bolha que está ali, coexistindo com o cacho de outras bolhas. E, ao mesmo tempo, tudo é fugaz, volátil. Estamos aqui existindo e só existimos pelo movimento, pela relação entre corpos. Cada um é agente e contribui para a sintonização, pois podemos permitir ou não, liberar ou conter até determinado ponto, conforme o contexto, a escuta e para o que for saudável à cada ser envolvido.

Cada vez mais, fui percebendo o sagrado não mais como algo externo, mas como uma força que me atravessa, uma presença que se revela por meio da manifestação nos corpos. Ou melhor, penso que ele já habite nossos corpos e pulse em tudo o que nos cerca, mas nem sempre nos damos conta. Os rituais, as giras, não trazem necessariamente o sagrado de algum lugar distante, mas ajudam a catalisar o que já está presente, adormecido, à espera de ser reconhecido.

Com isso, no candomblé, vejo que o corpo não tem como ser o lugar da mortificação dos corpos e sim, dos acontecimentos que surgem pela vontade de potência. A centralidade está na vida: nas danças, nas energias que circulam, na manutenção do equilíbrio que se faz e desfaz entre mundos, a complementaridade entre os ciclos. Não há a lógica da expiação, penitência, e sim, da celebração. É por meio dela que é possível que haja sintonização entre as possibilidades.

Essa intimidade com o sagrado, que se revela no cotidiano, apareceu de forma semelhante em outra experiência, em uma capela de Nossa Senhora dos Remédios, em uma cidade nos arredores de Ouro Preto. Ali, havia um altar pequeno, acessível, quase no nível do chão. As pessoas tocavam na santa, levantavam seu saiote e colocavam sob ele comprimidos, bilhetes, desejos, agradecimentos. Havia ali uma proximidade interessante.

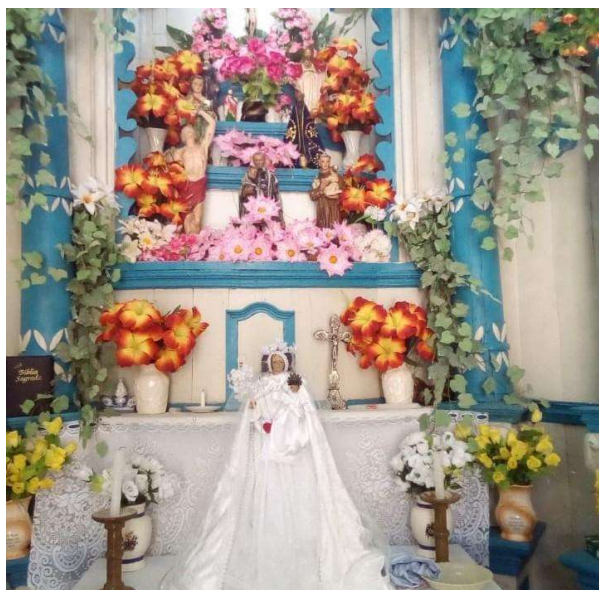


Figura 2: Capela Nossa Senhora dos Remédios, Minas Gerais. **Foto:** Luiza Ritz Bertocco

Ao contrário das igrejas barrocas, onde os altares elevados e monumentais teatralizam e efetuem a distância entre pessoa/divino, na capelinha o sagrado era mais tangível. As iconografias do barroco, projetadas pedagogicamente, funcionavam como instrumentos de controle, poder e contenção, com o objetivo de aumentar a adesão ao culto, especialmente após o surgimento das religiões protestantes e as disputas pela hegemonia religiosa e política. Essa estética, nascida da Contrarreforma, buscava dramatizar a cena sagrada e reduzir o fiel mais à condição de espectador do que de condutor da própria experiência. Na capelinha, não: o toque, o gesto, o corpo inteiro participavam da oração. Apesar das intenções presentes na construção das estéticas e dos territórios, esses espaços possuem o potencial de serem extrapolados e recriados por uma

multiplicidade de agências — humanas e não humanas. A presença das pessoas, como parte dessa rede de forças, dá novas nuances ao reinscreverem a experiência do sagrado.

Essas vivências foram me instigando... A pergunta já não era mais sobre o que deveria ser restaurado ou substituído, mas sobre aquilo que pulsa, ou seja, o que está mais ou menos vivo, em determinado corpo, em cada relação. Passei a investigar o que torna algo sagrado, o que pode ativar sua presença. De que modo corpos, gestos e afetos abrem espaço para a reconstrução do sagrado no cotidiano?

Mais do que um acontecimento pontual, fui compreendendo que o sagrado não precisa estar reservado aos ritos ou momentos extraordinários, mas sim, como um modo de viver que o reconhece e ativa nas dobras do cotidiano, nas pequenas práticas, nos gestos que cuidam, que tocam, que conectam. Que o secular também pode ser irrigado por afeto e, assim, se abrir ao ordinariamente misterioso.

Há mundo por vir?

Essas experiências, que me aproximaram de outras formas de sentir e compreender o sagrado, foram também abrindo em mim uma escuta mais ampla para o mundo e para o tempo em que vivemos. O gesto de restaurar uma imagem, de tocar uma matéria ou de acolher uma presença, começou a se expandir como uma metáfora para o próprio cuidado com o planeta, este corpo maior que nos sustenta e que hoje revela suas fissuras. A passagem do restauro de um corpo à escuta do corpo da Terra tornou-se, então, inevitável. É nesse ponto de inflexão, entre o íntimo e o planetário, que se inscreve a reflexão que segue a partir do livro *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* (2014), de Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro.

Nesse livro, os autores propõem uma análise crítica da centralidade humana e das transformações do planeta no contexto do Antropoceno. Os autores argumentam que o tema do “fim do mundo” deixou de ser apenas ficção para se tornar uma hipótese concreta diante da crise ambiental. A ameaça de colapso ambiental e civilizacional atravessa diversas áreas do conhecimento, desafiando a narrativa moderna de progresso contínuo. Em vez de futuro promissor, emerge um presente saturado de inquietações, no qual imaginar o fim torna-se uma necessidade crítica. A crise também inspira reflexões que desafiam a centralidade humana e propõe “acabar com o mundo” tal qual o conhecemos. Esse colapso de certezas nos convida a repensar o que entendemos por ‘mundo’ - e por ‘fim’.

Desta forma, o texto propõe uma reflexão crítica sobre a crise ambiental e civilizacional contemporânea, tendo como ponto de partida o conceito de Antropoceno — entendido como a

nova era geológica marcada pela força transformadora (e destrutiva) da ação humana sobre o planeta. Partindo da crítica ao binarismo moderno Natureza/Cultura, os autores denunciam a separação moderna entre mundo natural e esfera social — divisão ainda persistente que sustenta boa parte do pensamento científico contemporâneo. Enquanto os cientistas naturais se restringem a parâmetros geofísicos, os cientistas sociais frequentemente reduzem a crise à dimensão da justiça social, deixando de integrar plenamente a questão ecológica. Tal cisão compromete uma visão mais integrada da crise, pois mantém artificialmente apartadas dimensões que, na prática, estão profundamente entrelaçadas e interdependentes: a dimensão humana e a não-humana.

A chamada “intrusão de Gaia”, segundo os autores, marca um ponto de virada nesse cenário. A Terra deixa de ser um pano de fundo passivo e assume o seu papel ativo na história. Inspirados em autores como Bruno Latour, Danowski e Viveiros de Castro apresentam Gaia como um sistema vivo, autônomo e imprevisível, que interfere e responde às dinâmicas humanas, desafiando tanto os limites físicos do “progresso” quanto os pressupostos simbólicos da modernidade. Essa nova condição provoca uma fusão entre o tempo histórico — antes atribuído exclusivamente à cultura — e o tempo ecológico — associado à natureza.

No contexto do Antropoceno, fica cada vez mais claro que a humanidade tem um impacto significativo no planeta, afetando o clima, os oceanos, a biodiversidade e os ciclos naturais.

A aceleração das mudanças climáticas, impulsionada por atividades como o uso de combustíveis fósseis, desmatamento e exploração intensiva de recursos e grupos sociais, mostra como os humanos e o planeta não podem, evidentemente, estar dissociados. O aquecimento global e eventos climáticos extremos são sinais disso, e os impactos parecem crescer mais rápido do que conseguimos controlar. Nesse cenário, ações individuais parecem impotentes e insuficientes, e alguns especialistas descrevem a Terra como uma “fera do clima”, um sistema imprevisível e fora de controle.

A magnitude das transformações desencadeadas pelo Antropoceno, leva a uma sensação de paralisia diante da dificuldade de ação em escalas tão vastas. Como observam os autores, reflete o sentimento de “desconexão” analisado por Latour (2013, p. 109)

Essa desconexão revela um colapso nas escalas que antes nos orientavam, anunciando uma fusão entre os ritmos da natureza e da cultura. Essa imbricação temporal reabre o campo para formas de pensamento adormecidas sob a razão moderna, como a *mitofísica*, linguagem capaz de recompor os vínculos entre cosmologia, ética e política.

A mitofísica é um conceito trabalhado por pensadores como Davi Kopenawa e o próprio Viveiros de Castro. Eles propõem uma cosmologia onde as distinções entre humanos e não-humanos se diluem, revelando seres que compartilham agência, historicidade e um mesmo plano de existência. Em diferentes épocas e locais, os mitos exerceram a função de organizar o

mundo, situando os humanos em uma rede ampla de relações com o cosmos e outros seres vivos, todos parte da natureza. Ao contrário da racionalidade moderna, que separa explicação e sentido, o mito atua como conhecimento situado, sensível e relacional.

Recuperar essa potência mítica, não como retorno ao passado, mas como problematização a partir do presente, pode ser parte da transição epistemológica necessária no Antropoceno. Nesse contexto, enquanto tentamos medir a crise com dados e estatísticas, a Terra segue respondendo com novos eventos que desafiam nossas metodologias e diagnósticos, já que captamos apenas uma fração do que está em curso.

Diferentemente das sabedorias não-ocidentais, que, por meio de seus mitos, rituais e cosmologias incorporadas ao cotidiano, encontram formas não só de dar sentido, mas também de se relacionar com as forças imprevisíveis do mundo, nós respondemos com um 'pânico frio': sabemos da destruição iminente, mas nos mostramos incapazes de contê-la. A ilusão de controle técnico se desfaz, e a humanidade se vê desamparada diante de um planeta vivo e incerto, cujas reações ultrapassam nossa capacidade de previsão e gestão. Por fim, é imprescindível que recusemos soluções simplistas, reconhecendo os limites do pensamento moderno e das formas de vida que ele consolidou.

É nesse contexto que se insere a presente pesquisa, motivada pela urgência de imaginar e habitar o mundo de outras maneiras, rompendo com a lógica colonial-moderna, fragmentadora e hierárquica, que compromete respostas mais integradas à crise planetária. Diante dessa crise e da necessidade de repensar nossa relação com o mundo, esta pesquisa propõe investigar epistemologias não-ocidentais — as tradições Yorubá e Maya, que integram corpo, sagrado e práticas rituais, oferecendo modos de existência que restauram vínculos com a vida, a ancestralidade e a natureza.

Nesse sentido, a presente dissertação problematiza o binarismo da epistemologia Ocidental, em que a fragmentação entre corpo/alma, bem/mal e outros pares gera noções truncadas da realidade. Esse modo de ser-estar no mundo, introduzido historicamente em culturas não-ocidentais, é também uma ferramenta de poder que afeta o imaginário, servindo à manutenção de privilégios e de uma 'ordem' social. Pelo etnocentrismo, quando falamos em 'sociedade', parece que já sabemos de antemão a qual nos referimos, por estarmos inseridos nesta narrativa que se pretende hegemônica.

No entanto, outras diversas noções coexistem junto a esse modelo, muitas sem a mesma visibilidade. No Candomblé Yorubá e para a religiosidade maya Cruzo'ob, da península de Yucatán, por exemplo, esse binarismo não faz parte dos seus sistemas de pensamento. A visão ocidental que setoriza cognição, razão, emoções, sentimentos, como partes desconectadas entre si,

fomenta um funcionamento alienante do próprio corpo que, desprovido da integração de suas partes, sobrevive sem desenvolver, de fato, o seu potencial.

Essa desconexão do corpo reflete certos aspectos do projeto político da modernidade, que sequestra a subjetividade humana e produz esta falta de identidade do sujeito, e, por conseguinte, de uma relação autêntica com a sua ancestralidade e com os demais seres. Assim, o estudo busca compreender como o cuidado com o corpo — entendido como um altar vivo — e a relação com a sacralidade dos objetos rituais são essenciais para ativar e manter a vitalidade, e de que forma essas práticas podem restabelecer uma conexão mais plena com o sagrado no cotidiano.

A crise do Antropoceno nos obriga a revisar a forma como o conhecimento foi historicamente construído. Observar a materialidade dos rituais e a sensibilidade dos corpos nas cosmologias afro-ameríndias e indígenas, durante muito tempo desestimadas pelas instituições acadêmicas, nos permite vislumbrar modos de existência que integram corpo, mundo e sagrado. Esses modos desafiam a fragmentação moderna e nos oferecem perspectivas para habitar a vida de forma mais conectada e vital.

- Percurso da pesquisa

A partir das questões que orientam esta pesquisa, voltadas a compreender como se dão as relações entre humanos e não humanos e a incorporação das energias vitais (*iik* ou vento, para os maias, e *axé*, no Candomblé), busquei desenvolver um olhar inspirado pela Antropologia Simétrica em Bruno Latour, que propõe desfazer hierarquias entre natureza e cultura, sujeito e objeto. Nesse caminho, o percurso acadêmico foi sendo construído em diálogo entre teoria e experiência de campo, procurando perceber como a energia vital se manifesta na matéria e nos corpos diversos, humanos e não humanos, e como se entrelaçam objetos, elementos, pessoas e divindades.

Durante o primeiro semestre de 2023, estive na UNILA iniciando o desenvolvimento do meu projeto sobre os corpos no Candomblé, cultura afro-brasileira. O foco, até aquele momento, tratava de compreender a interação humano-objeto na ritualização do assentamento (altar pessoal construído pela pessoa quando se inicia na religiosidade), tomando como caso os usos particulares (única e propriedade do médium em questão) e coletivos (em giras abertas ao público em dias específicos) da *Quartinha*, um jarro, originalmente de barro, mas que hoje em dia também costuma-se usar outros suportes – a depender da linha do terreiro, do tipo de orixá cultuado - como porcelana, latão, etc.

O barro enquanto material higroscópico é receptáculo e interage com o seu meio. Com isso - como uma espécie de ser vivo -, sua alimentação precisa ser constantemente mantida pelo sujeito que a zela, lavando-a, substituindo a água e os elementos no seu interior. Sua silhueta estrutura o corpo do jarro e o “zelador” da quartinha, filho de santo associado ao seu *orixá de ori*, se retroalimenta por simbiose. Assim como o jarro de barro possui poros, nós também, por onde entram e saem parte dos fluidos, do suor, do calor, etc. Deste modo, estabelece-se uma condutividade entre pessoa, orixá, objeto ritual e ambiente, mediada pelo ‘estado de presença’ do suporte firmado no assentamento.

Ou seja, ao realizar a manutenção da sua quartinha individual, o médium assenta o seu orixá (divindade) que terá condições de interagir no ambiente a favor de sua saúde integral. A quartinha dos iniciados pode ficar em quartos de santo aos cuidados dos pais ou mães-de santo do ilé (terreiro) ou na posse de cada iniciado, ritualizado em suas residências. No caso de giras abertas em dias específicos aos consulentes, os pais/mães de santo da casa fazem a firmeza das quartinhas do terreiro de acordo com a energia do dia (por exemplo, gira de Oxum), acendendo velas nas cores da orixá para a vigilância e iluminação do espaço, entoando cantigas relativas a este orixá e trazendo referências associativas como o preenchimento do jarro com água da cachoeira, pedras de rio etc. Apenas a título de exemplo, pois cada terreiro possui tradições distintas, hibridismos e reelaborações.

Segundo Kileuy e Oxaguiã (2009), altares (pejis) e assentamentos (ibás/ygbás) são canais diretos de comunicação com os orixás, manifestando sua presença concreta no mundo. O uso de objetos como quartinhas, alguidares, sopeiras, pratos, onde se depositam elementos naturais específicos de cada orixá, serve como um dos meios de manifestação da força divina, configurando a representação física do vínculo entre o indivíduo e seus guias espirituais no cotidiano. Deste modo, até então a quartinha era o objeto empírico de estudo no campo micro, fazendo parte do universo macro do assentamento, considerada como o elo entre pessoa e divindade pessoal ou como a representação do próprio iniciado (já que, para o Candomblé, os seres humanos são feitos de barro), ou seja, considerado como a extensão de seu corpo, órgão (material/imaterial) que recebe e assenta o orixá e seu *Ori*, divindade pessoal.

No entanto, realizei uma mobilidade acadêmica internacional, mediada pela PROINT-UNILA e pela Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo (UQROO), no México. Durante quatro meses (de agosto a dezembro de 2023), cursei disciplinas no mestrado em Antropologia Aplicada — División de Humanidades y Lenguas, no campus Chetumal-Bahía — e desenvolvi pesquisa de campo tanto ali quanto em outras localidades, como Felipe Carrillo Puerto (Quintana Roo) e Pomuch (Campeche).

Nesse processo, reformulei meu projeto de pesquisa, aproximando a cultura Yorubá e a

cultura Maya de Yucatán em comparação à epistemologia moderna ocidental. Busquei compreender como os conceitos considerados binários na cultura ocidental são elaborados de maneiras distintas nessas tradições, especialmente a partir da relação das pessoas com diferentes materialidades em usos rituais no cotidiano.

Me interessava especialmente perceber aproximações, ressonâncias e singularidades entre diferentes formas de conceber o corpo, o sagrado e a relação com os elementos. Me chamou a atenção, em particular, a associação de determinados objetos a órgãos do corpo humano, em que a referência não era apenas simbólica, mas parecia constituir uma extensão viva do próprio corpo em diferentes materiais. Entendo materialidade como tudo que habita a Terra em suas múltiplas expressões de corpos humanos e não humanos.

Estes corpos - em diferentes formatos, estados e suportes – seriam a carcaça fundamental que preserva e permite desdobrar os elementos sutis. Alguns corpos podem estar mais ‘vivos’ do que outros, e mesmo os aparentemente ‘inanimados’ também comportam energia vital em si. Os corpos só o são porque fazem, e fazem coisas distintas de acordo com suas potencialidades, matérias-primas e suportes, enquanto condutores energéticos. Além de receber, também podem agir, de acordo com os seus centros anímicos, o que lhes possibilita que se aparelhem aos de outros seres. Durante e após a ida ao México, a proposta continua sendo a relação e comunicação entre humanos e não-humanos, com foco para a agentividade de certos objetos que serão descritos nos próximos capítulos.

Em um primeiro momento tratei de conhecer a cidade e perceber os rumos que eu poderia tomar na pesquisa, consultei os livros sobre religiosidades na região, presentes na biblioteca da UQROO – Campus Chetumal e sistema digital realizando um mapeamento e leitura introdutória a respeito das religiosidades mayas yucatecas, santería cubana e os garífunas, etnia que há em Belize, país fronteiro à cidade onde eu estava. Tentei ir à Belize mas percebi algumas dificuldades e burocracias para atravessar a fronteira.

Inicialmente, meu estudo concentrou-se na santería cubana em Chetumal, devido à proximidade geográfica e aos processos migratórios que resultaram na significativa presença de santeros no México. Neste novo contexto, a santería - religião de matriz Yorubá assim como o Candomblé - se estabeleceu e segue em processos de ressignificação.

No entanto, não continuei a pesquisa sobre a Santería nesse momento, pois meu interesse principal durante a estadia no México foi voltado à religiosidade maya da península, dada sua presença mais significativa na região em comparação com a Santería. Além disso, devido ao tempo limitado na cidade, preferi concentrar minha pesquisa na religiosidade maya daquela região. Esse deslocamento também se deu pelo maior contato que tive com essa religiosidade no

cotidiano, além do meu interesse específico por certos usos de objetos rituais e as partes anímicas da pessoa.

Desse modo, o referencial teórico-metodológico da história oral foi aplicado por meio de entrevistas gravadas (voz), com trechos transcritos integralmente e, posteriormente, as narrativas foram trabalhadas em consonância com a linha de pesquisa do projeto. O roteiro das entrevistas foi semi estruturado, a partir da elaboração de tópicos pré definidos baseados na pesquisa bibliográfica, com novas questões que surgiam, naturalmente, durante as interações.

A cidade vizinha de Chetumal – Felipe Carrillo Puerto – é composta por vários povoados mayas, onde há uma prevalência de falantes da língua maya. É um dos redutos da Guerra de Castas, ou ‘guerra social maya’ – uma guerra político-social entre guerrilheiros indígenas mayas e a elite criolla, iniciada em 1847 - onde surgiu a *Cruzo’ob*, religião maya da cruz parlante.

A pesar de su connotación de símbolo religioso cristiano, la cruz representa para los mayas un medio para mantener un diálogo continuo y directo con Dios. Diversas circunstancias aflictivas para los mayas, tales como el desaliento ante el asesinato de sus principales líderes, la dispersión de los combatientes y demás, dieron origen al culto de la cruz, la cual fue capaz de proporcionarles amparo en la batalla. La cruz que “hablaba” y transmitía mensajes a través de la ventriloquia de su oráculo —Manuel Nahuat—, emitió el 15 de octubre de 1850 una de sus primeras proclamas a través de su secretario y escribano Juan de la Cruz Puc (Marcelo Jiménez Santos, comunicación personal, 3 agosto, 2019). Con la Cruz Parlante como motivación de su lucha, su palabra divina los condujo a la defensa y autonomía de su territorio durante la Guerra de Castas. (JIMENEZ-BALAM & TERESITA, 2020. p. 50)

A figura do ventríloquo e o debate sobre a cruz falante é crucial. O que realmente importa não é a origem mecânica do som, mas sim a eficácia sociopolítica e a legitimidade inquestionável da Cruz maya - como este ponto de cruzamento do cosmos- para o povo *Cruzo'ob*. A cruz falante em Felipe Carrillo Puerto é a concretude, o símbolo físico e material do desejo coletivo e ancestral por liberdade e autodeterminação. A sua mensagem, mediada pelo corpo do intérprete, transformou o sagrado em organização de guerrilha e coesão social, visando a fundação da soberania do estado autônomo maya naquela região.

Assim, o corpo do ventríloquo é um canal legitimado, o ponto de força que enfatiza a união indissociável entre o sagrado, o político e o físico na cosmovisão maya. A cruz é a base fundante, é o símbolo que aciona possibilidades do real, é o que permanece rígida, ereta, fixa apesar das tentativas de subordinação. É o que afirma, de maneira presente e constante, a resistência e autonomia dos mayas *cruzo’ob*.

Felipe Carrillo Puerto – antes conhecida como Santa Cruz Chan – é o berço desta religiosidade, em que a cruz ‘falou’, incitando os rebeldes a lutarem contra a classe dominante, que perpetuava uma estrutura sócio-econômica desigual.

Si bien la Guerra Social Maya abarcó toda la península de Yucatán, el principal territorio y disputa fue desde más al Norte de Tulum hasta la frontera con Belice, concentrándose en la parte central de lo que hoy es el Estado de Quintana Roo, básicamente en el municipio de Felipe Carillo Puerto, por lo que reconociéndose este hecho a su cabecera algunos políticos de manera coyuntural la denominaron la Capital de la Cultura Maya, pero eso en nada nos ha beneficiado hasta la fecha. (CANUL, 2022, p. 325)

A cidade abriga três templos Cruzo'ob, centros de cerimônias dedicadas à cruz sagrada, símbolo da resistência Maya contra a opressão histórica e da busca contínua por autonomia e autodeterminação. Visitei um dos santuários e assisti uma missa rezada totalmente em maya, no entanto, não era permitido fazer registros fotográficos dentro do templo.

Nesta cidade participei de uma estância acadêmica, onde apresentei seminários sobre minha pesquisa aos docentes e estudantes do curso de Antropologia Social do campus da UQROO- Felipe Carillo Puerto, também pude participar de um evento na universidade. Foi um ambiente enriquecedor onde pudemos estabelecer trocas a respeito das práticas culturais e cosmovisões, gerando debate. O acesso à biblioteca e a aquisição de livros da universidade, contribuiu significativamente para o desenvolvimento da dissertação. Mantive contato com professores deste campus ao longo do processo de escrita.

Nesta cidade, tive a oportunidade de conhecer o curandeiro maya - conhecido *jmeen* ou *hmeen* - **Aniceto Velazquez Chi**. Visitei sua casa para conhecer seus altares (realizei registros fotográficos), a sala onde realiza limpezas espirituais e tratamentos medicinais, além do espaço onde sua esposa, **Hermilda Tamayo Pat (Linda)** - curandeira ou *xmeen* - realiza a massagem do *Tip'te* ou *Cirro*. Realizei entrevistas com eles, o que contribuiu para melhor entendimento das fontes bibliográficas até então consultadas, e o surgimento de novos pontos. As transcrições das entrevistas, que estão incluídas nesta dissertação, complementam o marco teórico em consonância com as fontes bibliográficas. Em outra ocasião, pude vivenciar um tratamento espiritual (limpia) com Aniceto e a massagem maya do *Tip'te* ou *Cirro* com Linda, experiências que fortaleceram a base teórica e empírica da dissertação.

Pontualmente, há depoimentos e contribuições de **Daniel Téllez Juárez** (pesquisador e praticante de tradições indígenas no México, mediador na cerimônia do Temazcal em Bacalar - Quintana Roo, na Casa de los Niños del Árbol), **Deira Jiménez-Balam** (professora na Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo e pesquisadora) e **Miguel Ángel Cat Colli** (professor de Antropologia Social na UQROO de Felipe Carillo Puerto e pesquisador).

Durante todo o período de mestrado, realizei levantamento e análise bibliográfica sobre as temáticas e o enfoque para o candomblé no contexto brasileiro. No início do segundo semestre de 2025 realizei uma entrevista com o pai de santo **Pedro Costa de Almeida** (conhecido por Babá ou

Pai Pedro no contexto do candomblé) e fundador do terreiro Casa Rosa em Curitiba, Paraná, realizada de forma remota/online.

Pedro também é artista, dançarino, coreógrafo e diretor de dança, natural de Niterói (RJ), mas foi criado em Foz do Iguaçu (PR), onde se inseriu desde cedo na vida de terreiro de sua mãe, conhecida como Edna de Baru. Filho e neto de iniciados, cresceu em um ambiente profundamente vinculado às tradições afro-brasileiras, entre o Candomblé e a Umbanda. Seu processo iniciático teve início aos sete anos, impulsionado pela experiência de ver seu primo, iniciado desde o nascimento, alcançar a ‘maioridade’ no candomblé, com 7 anos de iniciado. Esse marco despertou em Pedro o desejo de também ser iniciado e, aos 23 anos, tornou-se pai de santo. Atualmente, vive em trânsito entre Curitiba, Foz do Iguaçu e outras localidades, articulando produções artísticas e ações em comunidades de terreiro. É fundador da Casa Rosa, terreiro localizado no bairro Alto, em Curitiba, que vem se consolidando formalmente há cerca de três anos. O grupo reúne aproximadamente 40 membros, embora alguns dos iniciados que compõem essa configuração atual estejam juntos há cerca de sete anos, revelando um percurso coletivo anterior à formalização do espaço.

As transcrições e as análises dos depoimentos estão presentes no capítulo sobre o candomblé. O acesso a fotografias dos assentamentos e terreiros de Candomblé foi restrito, devido ao caráter fechado e secreto apenas aos iniciados dessas práticas. Portanto, não haverá imagens neste capítulo, já que é necessário respeitar os limites éticos e culturais definidos pelas lideranças e iniciados.

Dito isso, a dissertação está organizada da seguinte forma: No primeiro capítulo, apresento considerações teóricas que fundamentam a discussão sobre corpo, materialidade e energias vitais nas religiosidades. O segundo capítulo dedica-se à análise da cultura maya, abordando de forma mais ampla diferentes regiões da Península de Yucatán, com exemplos pontuais e maior ênfase na cultura maya Cruzo’ob, localizada ao sul do México, nas cidades de Chetumal e Felipe Carillo Puerto, com base em levantamento e análise bibliográfica, fotografias, entrevistas realizadas com membros das comunidades e pesquisa de campo. No terceiro capítulo, abordo o Candomblé Yorubá no Brasil, utilizando igualmente entrevistas (porém, de forma online/remota), levantamento e análise bibliográfica, com foco para o terreiro já mencionado em Curitiba-PR.

A proposta é investigar como a matéria é composta por energia vital, bem como pode ser a própria energia vital materializada. Isso foi feito por meio da análise do panteão das divindades, da representação cosmológica em cada tradição e de como as pessoas inseridas nestas culturas vivenciam, se relacionam com o próprio corpo, com os demais seres e como sentem e interpretam estas camadas do real.

O corpo pode ser compreendido como um envoltório das experiências sensoriais, mas essa relação é recíproca: o que é envolto também envolve. A materialidade e o sutil se interpenetram sem hierarquia, sendo a complementaridade essencial para a unidade e vitalidade. Essa complementaridade sugere que a energia vital não é exclusiva dos corpos humanos, mas se distribui e circula entre todos os seres em nosso entorno, reforçando a natureza coletiva da energia vital.

Assim, podemos levantar algumas hipóteses: a energia vital se manifesta de forma integrada em corpos humanos e não-humanos; os objetos podem funcionar como coextensões do corpo humano, com ciclos próprios de vitalidade; e práticas rituais permitem a reestruturação de partes fragmentadas da energia vital, fortalecendo a agência relacional entre seres.

É fundamental destacar que esta dissertação não se define como um estudo comparativo. O objetivo central não reside em estabelecer uma simetria ou buscar regularidades entre a cultura Maya e a do Candomblé Yorubá, mas sim em realizar um reconhecimento do valor epistemológico próprio de cada um desses saberes tradicionais.

Ainda que existam pontos de contato e similaridades nas formas como estas culturas lidam com o sagrado, tais aproximações são compreendidas aqui como encontros de sentido e diálogos de resistência. Esta pesquisa constitui-se como uma jornada etnográfica voltada à compreensão de como cada cultura percebe o corpo, a saúde e as materialidades a partir de suas próprias matrizes de pensamento. O trabalho se desenvolve no horizonte de um mestrado interdisciplinar e latino-americanista como o IELA, onde o foco recai sobre a interepistemologia, priorizando o diálogo entre sistemas de conhecimento que, historicamente, foram marginalizados pela ciência moderna.

Dessa forma, o trabalho analisa a força destas cosmovisões enquanto alternativas fundamentais frente à crise atual do pensamento moderno.

Capítulo 1 - Marco teórico conceitual: a materialidade das religiosidades e o corpo sem órgãos.

Uma das raízes do preconceito contra as expressões afro-ameríndias foi construída por setores de potências europeias — elites, cientistas, instituições religiosas, colonizadores e cronistas — no contexto da modernidade e do mercantilismo. Esses grupos promoveram determinadas posturas em detrimento de outras, sob o pretexto de defender a “moral e os bons

costumes”, ao mesmo tempo em que forjavam hierarquias para justificar a opressão e a exploração.

Nesse cenário, a Igreja Católica desempenhou papel central, impondo seus valores por meio da catequização das culturas nativas, influenciando profundamente a forma como estas eram percebidas. Um exemplo claro disso são os relatos de cronistas, colonizadores e imperialistas que, ao chegarem à América, África e Ásia, deslegitimavam as crenças dos povos nativos. Em suas narrativas, afirmavam que esses povos cultuavam ídolos falsos ou rezavam para qualquer pedaço de madeira ou pedra que encontravam. Ignoravam, assim, a riqueza e a complexidade de suas cosmovisões — que dependem de múltiplos fatores, como o suporte material utilizado, os territórios sagrados onde os objetos eram encontrados, o que é considerado sagrado em cada cultura, o modo de feitura desses elementos, as consagrações realizadas e a ação individual e coletiva.

A autora, Birgit Meyer (2019) afirma que, posteriormente, com o advento do protestantismo, surgiram críticas diversas a alguns fundamentos do cristianismo e alternativas a ele. O movimento não foi homogêneo, já que houve diversos grupos como os calvinistas, batistas, luteranos, anglicanos, dentre outros. Alguns grupos eram mais tolerantes e outros, mais radicais no que dizia respeito à iconoclastia, ou seja, a contestação ao uso de imagens religiosas, criticando que a adoração a ídolos poderia desviar o foco de adorar somente a ‘deus’.

E na verdade, o que isso significa, sabendo-se que o estabelecimento de pontes de contato entre mundo físico e espiritual são múltiplos? O que é “deus” para os devotos de cada religião? Como e onde podem acessá-lo? Como podemos entrar em contato com esta, ou estas divindades que a revelam? Afinal, para religiosidades afro-ameríndias, há o politeísmo e a noção de como uma força primária e fundacional se manifesta de inúmeras maneiras em guardiães, divindades secundárias, seres e elementos terrenos.

Com referência ao candomblé yorubá, um objeto pode ter um uso utilitário e concomitantemente, usos rituais a partir das configurações e ações entre pessoa/objeto, já que, para esta perspectiva, ambos fazem parte da natureza e possuem energia. Os objetos, neste caso, podem ter estatutos híbridos, como matéria utilitária e objeto ritual dotado de agência.

O legado protestante, com sua ênfase na interioridade e na crença individual, ajudou a moldar as "abordagens mentalistas" que caracterizam o panorama religioso atual (Meyer, 2009), conseqüentemente - além da contribuição de outros fatores - temos o saldo da intolerância às religiões afro-ameríndias até os dias atuais. Esta intolerância foi construída, disseminada e ressignificada, uma delas é que estas religiões seriam “demoníacas”, “fetichistas”, “primitivas”, etc. A partir das Grandes Navegações, circulavam crenças eurocêntricas, perpetuando estereótipos negativos sobre os povos colonizados, e, os resquícios destes discursos repercutem na

contemporaneidade, favorecidos pela prevalência das fontes escritas sobre as demais até a passagem do século XIX para o XX.

O autor Toniol (2021) mapeia alguns fatores que favorecem o viés intelectualista nos estudos da religião até os dias de hoje, herança da Reforma Protestante, orientada pelo princípio iconoclasta. Ele elenca três características centrais para o desenvolvimento deste viés mentalista, sendo a primeira relativa ao próprio conceito de religião predominante nos estudos das ciências sociais nos séculos XIX e XX, onde Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud são citados como exemplos de teóricos que se valeram desse “modelo para apresentar a religião como ilusão fictícia, um obstáculo ao progresso racional, produtor de uma existência baseada na falsa consciência” (Toniol, 2021, p.23), com isso, a teologia acadêmica ajudava a disseminar este “domínio interior das ideias”.

O segundo ponto seria a herança do romantismo, em que a autenticidade da religião é baseada em uma experiência íntima, cujas “manifestações externas como rituais, crenças e as instituições, seriam vistas como secundários” (Toniol, 2021, p.23). E o terceiro ponto é o do campo de estudos que surge no século XIX, a religião comparada, que se estrutura a partir “do projeto colonial, expansão do cristianismo e consolidação de empreendimentos etnográficos” (Toniol, 2021, p. 23). A religião comparada estaria associada, em sua origem, a uma orientação evolucionista. A partir daí, originam-se trabalhos que se pautam no etnocentrismo, hierarquias onde as religiões mais civilizadas seriam as monoteístas dirigidas ao interior e às demais, com fundamentos em elementos “externos”, ou seja, a ênfase no “texto, no conteúdo da crença e no significado da prática que marca o protestantismo foi alçada a parâmetro universal (...), relegando a plano secundário tudo aquilo que é da ordem da forma, dos mediadores e dos meios de transmissão da mensagem” (Toniol, 2021, p. 23).

Toniol dá ênfase aos dois autores associados à fundação do campo da religião comparada – Max Weber e William James, trazendo algumas características canônicas que, em algum grau, sobrevivem em diversos campos investigativos da religião. Weber com suas bases no romantismo, insere o “significado” como central, “com isso, os materiais, o meio e a forma seriam meros reflexos ou consequências de princípios que as antecedem” (Toniol, 2021, p. 24). Para William, os únicos espaços “autênticos” da religião seriam na intimidade e na solidão, como se as coisas, as organizações e instituições prejudicassem a profundidade da experiência religiosa.

Superar esse legado exige descolonizar o conhecimento e a memória, revisando criticamente as narrativas eurocêntricas e valorizando os saberes tradicionais e suas cosmovisões. Dito isso, desde as décadas de 70 e 80, vem surgindo uma nova corrente com foco para as materialidades na religião – da qual Birgit Meyer, Appadurai, Tim Ingold, Viveiros de Castros, Bruno Latour, alguns autores referenciados na bibliografia, dentre outros, fazem parte -, não como

mera estética ou reflexo, mas equiparado ao estudo das crenças, da introspecção, do interior, afinal, um não está em contraponto ao outro, pelo contrário, estão intimamente conectados.

Desta maneira, Toniol (2021) expõe sobre a abordagem da virada material, onde o propósito não é inverter e buscar a prevalência do material na experiência religiosa, já que a ideia não é continuar nesse maniqueísmo, onde um estaria sobre o outro como na “palavra sobre as coisas, da crença sobre a experiência, do conteúdo sobre a forma” (Toniol, 2021, p. 25) e sim, ir ao encontro de uma análise “experiencial e sensível da religião”, com isso dialoga com a fenomenologia, valendo-se dela para integrar mente e corpo, material e imaterial, distanciando-nos do legado protestante que ainda nos “assombra”, gerando, assim, um terreno mais fértil para os estudos da religião.

Os estudos da religião material se voltam para a experiência abrangente que reúne os devotos e os elementos que a compõem, contrariando o que erroneamente seria visto como “puramente espiritual”, na qual os corpos das pessoas, dos objetos e das divindades no contexto ritual assumem papel fundamental. Outra inverdade, de acordo com os estudiosos desta linha, é a de que o ser humano estaria “eclipsado” nos estudos da materialidade, quando, em realidade “Falar de matéria, portanto, é também – e necessariamente - falar daquele que a percebe não como um agente externo, mas como um agente na própria constituição da coisa” (TONIOL, 2021, p. 25).

Para atuar nesta linha é necessário reconhecer a centralidade da percepção em que através dos sentidos, os fiéis constroem sua relação com o sagrado, tecendo significados e vivências singulares. Essa atenção aos sentidos se torna, portanto, um procedimento metodológico essencial para a compreensão da experiência religiosa em sua totalidade. Em suma, não é possível haver experiências de qualquer nível sem a materialidade (a corporeidade, o fisiológico, sensorial, elementos, instrumentos, etc).

Para crenças e rituais se estabelecerem dentro de uma cultura, sempre haverá materiais e corpos diversos. O assentamento no candomblé, por exemplo, pode ser considerado um corpo, porque é um suporte dotado de energias preexistentes e consagrado pelas pessoas, que transmutam/recarregam estas energias. Objetos como a *quartinha* (jarro) e a *otá* (pedra), integrantes do conjunto de materiais de um assentamento candomblecista, transcendem sua função material, sendo eles próprios a irradiação do orixá, assentado e visualizado no campo material.

Estes objetos se inter-relacionam com as pessoas e com os demais objetos presentes, gerando uma teia entre estes atores. Nesta perspectiva, tudo se conecta e transita pelo corpo, seja ele humano, não-humano, físico e energético. Tudo passa pelo corpo.

Nas religiosidades maya Cruzo’ob e do Candomblé Yorubá, não há separação rígida entre material e imaterial, pelo contrário: a energia vital se expressa de forma integrada, e a matéria é,

inclusive, uma expressão tangível dessa energia. Este corpo é constituído de um conjunto de partes, que se associam, podem se fortalecer ou desprender uma fração de elementos anímicos parciais, quando são geradas enfermidades, desregulação e perda energética em consequência destes movimentos.

Por isso, a importância de perceber que, para algumas cosmovisões, o corpo não é apenas a parte física que se opõe ao imaterial, como, por exemplo, a Wixarika ou Huichol (cultura que reside na parte Ocidental do México, região do Gran Nayar). Neurath (2015), autor do texto “Personas-jácaras y personas-flechas: una cultura material”, percebe, ao investigar a religiosidade entre este povo, que as cabaças e flechas podem ser tanto agentes como meios, ou seja, podem ser tanto os instrumentos para levar as oferendas às divindades como também as próprias divindades.

Nesta comunidade, há pessoas-jácaras e pessoas-flechas, bem como, cada oferenda demonstra iconograficamente os desejos das pessoas por meio da composição/disposição espacial de jácaras e flechas, em seus contextos e em combinação com outros elementos materiais. É uma linguagem que pode ser interpretada pelos remetentes (pessoas da comunidade que enviam as oferendas, os sacrifícios) e as divindades que as recebem.

Dentre os autores que Neurath (2015) se embasa em sua revisão bibliográfica estão Carl Lumholtz e Konrad Preuss, sendo o primeiro da Antropologia Simbólica e o último, mais próximo dos enfoques contemporâneos e introdução das ideias pós-estruturalistas. Nesse contexto, Neurath (2015) observa que

se critica la soberbia de la ciencia, que suponiéndose universal y culturalmente neutral, se atribuye producir las únicas simbolizaciones correctas. Surgió una crisis de la representación, que, en antropología implica un rechazo de los enfoques simbolistas. Pero no hay que olvidar que, en la práctica wixarika, los sistemas de ordenamiento y analogistas de ordenamiento y clasificación sí tienen relevancia. Lo que podemos contribuir a este debate es que, en el caso de los huicholes no es algo tan fijo ni tan determinante. En la dinámica de sus ritos iniciáticos, es importante aprenderse los, pero después se aprende a relativizarlos. (...) implica ir más allá de la clasificación analogista (NEURATH, 2015, p. 181)

Embora distintas, as abordagens dos dois autores se complementam, oferecendo perspectivas valiosas para a análise de materiais complexo, no entanto, é crucial ressaltar que a aplicação de noções estruturalistas exige cautela, pois o risco de generalizações indevidas pode comprometer a fidelidade da análise aos modos de vida autóctones.

Isso porque Lumholtz é um dos autores que marcam a transição para a antropologia como disciplina acadêmica, que se consolidaria no século XX. Influenciado pelo evolucionismo social, paradigma dominante à época, ele ainda classificava as culturas segundo sua própria escala.

se apasionaban por la morfología, el estudio de las pequeñas diferencias formales que les permitía organizar el universo de las especies. Les fascinaba la taxonomía de Linneo, que ofrecía el atractivo de poder bautizar a alguna especie recién descubierta con el nombre y el apellido propios. (NEURATH, 2015, p. 183)

É como se só houvesse uma verdade – advindo do paradigma ocidental modernizante – e, o que se distancia dela é visto como algo primitivo, ingênuo, gracioso, onde o nativo, por “não saber” explicar da maneira que “deveria ser”, inventam. E estas invenções são, então, catalogadas de uma forma que não interfira na hipótese dada de antemão. Nesse sentido, as próprias noções de ‘sagrado’ e ‘profano’ são extremamente variáveis de acordo com a enunciação de cada coletivo, e não devem ser vistas como categorias estáticas e impermeáveis.

Se consideraba una virtud la sencillez del pensamiento primitivo, expresión de naturalidad y sinceridad, describió las creencias indígenas como ingenuas y necesariamente equivocadas en su razonamiento (cfr. Lumholtz, 1902, 2:210.). Por ejemplo, creyó explicar la creencia nativa en el alma de las plantas, argumentando que de otra manera sería difícil explicarse el hecho de que vivan y crezcan. (NEURATH, 2015, p. 186)

A obra de Carl Lumholtz a respeito dos Huicholes demanda, portanto, uma reavaliação crítica. Para uma compreensão mais ampla, é necessário incorporar perspectivas que considerem as ontologias indígenas e dialoguem com as teorias antropológicas contemporâneas.

De acordo com Neurath, “a ontologia não-unitária implica que os objetos mudem constantemente seu status ontológico”. Este ponto ilustra a fluidez presente em algumas culturas, de modo que esta característica desafia a metafísica dualista e exige novas ferramentas analíticas para uma compreensão mais profunda.

No es tan fácil identificar los cambios de énfasis en los rituales. (...) Los sacrificios se identifican con las víctimas, así que se trata, de cierta manera, de auto sacrificios. (...) El sacrificio debe ser voluntario. Ya no se trata de intercambiar con los dioses, sino de transformarse en los ancestros. Los participantes humanos se identifican con los ancestros que mueren en el sacrificio y lo mismo vale para aquellos agentes que normalmente llamamos de ‘objetos’. Durante un tiempo los dioses están realmente presentes en los artefactos. (NEURATH, 2015, p. 196)]

Segundo a experiência do autor como observador-participante em rituais nesta comunidade, os agentes adquirem identidades complexas, onde há intercâmbio entre os papéis, dito isso, nos ritos huicholes “siempre se producen situaciones donde no es posible saber quien pide o quien dá.[...] Durante los cantos rituales, los dioses hablan a través del chamán, pero este, además, se transforma en sus interlocutores” (Neurath, 2015, p. 191)

Já Caravita (2021), que pesquisa sobre as culturas Guarani e Lakota, trata sobre a ideia de objetos como atores sociais, mobilizando técnicas e dispositivos de poder que transformam as

relações sociais. Através da lente da virada material, o autor se baseia em teóricos como Tim Ingold e Bruno Latour para analisar como objetos, com suas agentividades e potencialidades, influenciam e são influenciados no processo de ser-estar no mundo. O autor traz a reflexão de Rui (2012) sobre a relação entre o usuário de *crack* com seus cachimbos, nas cidades de Campinas e São Paulo.

A autora problematiza, a partir da enunciação “isso não é um cachimbo...ou não só”, já que o ato de fumar “articula relações, ao ser mobilizado para a criação de vínculos, e se torna, de alguma maneira, coextensivo à própria pessoa, ao ganhar nomes. (Rui, 2012 p. 129)”, ou seja, não são meros instrumentos para os usuários, já que cada cachimbo é nomeado e há uma inter-relação progressiva entre os dois. Essa perspectiva conecta-se com a da virada ontológica, que busca compreender a importância da dimensão material na constituição de experiências. Através da relação entre usuários de crack e o instrumento para seu uso, podemos compreender mais a respeito de dinâmicas de poder e ideologias em diferentes contextos sociais, como por exemplo, as políticas de repressão, apreensão de drogas, políticas de distribuição de cachimbos para evitar o compartilhamento e propagação de doenças, campanhas de prevenção às drogas, de reinserção social, enfrentamentos de problemas sociais estruturais, etc.

os cachimbos põem em relevo as cenas de uso, a criação de um mercado, o dilema moral presente na sua distribuição, o trânsito de saberes entre profissionais de saúde progressistas e os usuários, os diversos atores que participam desse universo, a busca de uma consciência política, os limites entre pessoas e coisas e a ameaça da violência política e simbólica presente no cotidiano desses usuários (RUI, op. cit. CARAVITA, 2021, p.129)

Ao passo que essa perspectiva reconhece a importância dos objetos, Caravita adverte contra o perigo de considerá-los relevantes apenas quando transcendem sua materialidade ou somente quando estão relacionados a questões do âmbito “humano”. Essa visão perpetua a dicotomia entre sujeito e objeto, ignorando a natureza relacional das constituições de ambos enquanto sujeitos. Daí a importância do foco às “relações”, mais do que aos “sujeitos” ou “objetos”.

Por outro lado, o perigo dessa abordagem é considerar que as coisas só importam à medida que se tornam algo mais que apenas ‘coisas’. (...) Nesses casos, dependendo do agenciamento em questão, ora uma pessoa é um objeto, ora coisas aparecem como sujeitos – se quisermos manter essa divisão que aponta muito mais para uma sujeição, problema de ordem política, e não de ordem ontológica. (CARAVITA, 2021, p. 141)

A ciência moderna, impulsionada por Descartes, Kant, Hegel, Comte, dentre outros pensadores, dividiu o mundo em "coisa em si" (ciências "duras" que buscam a universalidade) e "representações" (ciências humanas que lidam com interpretações subjetivas). Essa dicotomia simplificou a questão ontológica, reduzindo a multiplicidade de ideologias a um único modelo explicativo hegemônico, que pretende nivelar as demais.

Outro fator é que, de acordo com Latour (2012) com a secularização da sociedade - impulsionada pelo humanismo e iluminismo - o caráter dogmático da religião não foi eliminado, mas transformado em outras formas de autoridade. Assim, a onipresença deste 'Deus' universal é 'transportada' para a *Sociedade* que assume uma pretensão hegemônica por meio de seus conceitos, leis e normas sociais.

O cerne das cosmovisões yorubá e maya, por exemplo, baseia-se em aspectos distintos das perspectivas ocidentais, onde a integração entre seres humanos, natureza, divindades e planos existenciais fazem parte de sua raiz. Aliás: nunca houve uma separação. Deste modo, realizo uma leitura do conceito de “sentipensar” - originalmente proposto por Fals Borda, e – trabalhado por Patrício Guerrero (2010), que nos ajuda a compreender as concepções mayas e do candomblé, além de nos incitar a produzir conhecimento com afeto, através de uma “guerilla antiepistémica”, que seria:

un proceso de insurgencia simbólica y de lo imaginario, una insurgencia de las sabidurías otras, que hagan posible una refundación de un conocimiento que trabaje en perspectivas de la existencia, se hace necesario re-pensar y re-sentir lo pensado desde la afectividad, es decir sentipensar, para empezar a corazonar, abrimos a un conocimiento que no este cargado de certezas, sino abierto a una pedagógica del error, a la incertidumbre; es necesario derrumbar la fortaleza de la ciencia, para construir formas distintas de saber, un conocimiento, una sabiduría que permita la reapropiación y reconstrucción del mundo y tenga la vida como horizonte. Todo esto muestra, lo reiteramos, la necesidad no sólo de epistemologías, sino sobre todo de sabiduría (GUERRERO, 2010, p. 52).

Isto se deve à sua crítica à matriz colonial do saber com o seu “carácter instrumental y utilitarista del conocimiento” (Guerrero, 2010, p. 52) derivado da epistemologia hegemônica. Esta episteme possui uma ênfase na razão e em conhecimentos generalizantes buscando uma correspondência direta entre conceitos e realidade objetiva, em contraste, a *sabedoria* enfoca as interrelações complexas entre ser, sentir, saber, perceber, dizer e fazer, abrindo espaço para múltiplas interpretações da vida. Valoriza a alteridade e a sensibilidade como elementos essenciais para dar sentido à existência.

Sabiduría y epistemología son construcciones que se encuentran social e históricamente situadas, la sabiduría precede a la razón, al logos, a la ciencia, pues la humanidad desde sus más tempranos tiempos, no tenía el logos cartesiano como horizonte para la comprensión de la realidad; su pensamiento era profundamente simbólico, ricamente metafórico, se sustentaba en la dimensión simbólica de la palabra, el mito, la magia, la imaginación, los valores estéticos; mientras que en la modernidad-colonialidad, se impuso como hegemónica, una racionalidad sustentada en el dominio absoluto de la razón, que la

mostraron como el único modo de llegar a la verdad y con un sentido eterno, universal y ahistórico, una racionalidad en la cual no hay lugar para el caos, el azar, lo indeterminado, lo inconsciente, peor para la afectividad; ahí se establece un territorio teórico al que Foucault caracterizó como el episteme moderno (GUERRERO, 2010, p. 54)

Portanto, o *sentipensar* como sabedoria insurgente, pode nos dar novas ferramentas para produzir modos de existir mais conectados com a vida, onde razão e coração estejam amalgamados, *corazonando* as relações. Como exemplo da proposta de Guerrero, o autor finaliza o capítulo com a parábola “O barqueiro e o cientista”.

No relato, o cientista questiona o barqueiro durante a travessia do rio a respeito dos seus conhecimentos sobre diversos campos de estudo, como astronomia, biologia, economia, sociologia, tecnologia, dentre outros, em que o barqueiro lhe respondia sucessivamente que não sabia a respeito, mas que conhecia ‘apenas’ a linguagem das plantas, da água, dos animais. Então, o cientista respondia com arrogância que ele havia perdido um terço de sua vida, metade, etc. Quando a tempestade começou, o barqueiro indagou ao cientista se ele sabia nadar, mas, diante da resposta negativa, o barqueiro alerta que ele perderia a totalidade de sua vida. Esse desfecho critica a noção de que o conhecimento técnico pode ser insuficiente diante das problemáticas da vida real, destacando a importância da práxis, da humildade e da habilidade de adaptar-se às circunstâncias imprevistas. Além disso, a humildade do barqueiro, mesmo com uma grande bagagem de conhecimento, demonstra que, mesmo sem ‘provar’ e ‘ostentá-los’, possui competências e habilidades alinhadas às suas teorias.

De acordo com Guerrero, há uma intensa pressão sobre a quantidade de conhecimentos que devemos ‘possuir’, transformados em mercadoria, um acúmulo de saberes, muitas vezes, desvinculados da vida. E, esta ênfase na necessidade de ‘certezas’ pré-concebidas, invisibiliza a emergência e reconhecimento das diversas formas de conhecer e experienciar o mundo.

La sabiduría dentro del modelo civilizatorio racionalista dominante, ha sido negada como constructor del sentido de la existencia, por razones de poder y como recurso para viabilizar la colonialidad del saber y del ser, es por eso que la colonialidad-modernidad occidental, acorde a sus necesidades de acumulación desenfrenada de riqueza y poder, sustituyo el ser por el tener, por eso priorizó el capital sobre la vida, uno de los rasgos más perversos de su racionalidad (GUERRERO, 2010, p. 54).

A noção cartesiana da realidade, com sua ênfase tradicional na razão e no pensamento lógico, frequentemente negligencia o papel fundamental das emoções, afetos e sensibilidades. Contudo, cognição e emoção são intrinsecamente ligadas. Dito isso, ideias, pensamentos e epistemes não se desenvolvem em um vácuo, mas sim em um terreno fértil de experiências

afetivas e sensoriais. Por isso *corazonar* seria a junção destes dois pólos que se mantiveram entrincheirados, a fim de manter uma conexão entre eles.

Como veremos mais adiante, nas religiões *maya Cruzob* e do *Candomblé Yorubá*, percebemos a importância tanto do coração quanto da cabeça, onde os dois necessitam estar em inter-relação e em maior equilíbrio para que o indivíduo desenvolva saúde integral. Isto é, o equilíbrio não é um estado estático, mas um processo contínuo de investigação, percepção e reajuste. O desenvolvimento destes conceitos e suas aplicações práticas serão abordados nos capítulos seguintes.

A epistemologia dominante segue sendo contestada, ao tomarmos consciência de que a ‘natureza’ não é um objeto fixo e universal, e sim, construções sociais. Conhecer não é um processo de desobjetivação, e sim de reconhecimento que a diversidade cultural implica em múltiplas formas de conhecer e interpretar o mundo.

Antonin Artaud (1975) em sua transmissão radiofônica "Para acabar com o juízo de Deus", emitida em 1948, também alerta sobre como as estruturas de poder podem reprimir a potencialidade criativa do corpo. O transporte de 'Deus' para 'Sociedade', processo em curso, revela como normas sociais buscam onipotência, moldando corpos por meio da culpa e da falta, esvaziando a vida de sua potência, e esta repressão nos adocece em vários níveis pois impede o livre fluxo da energia vital pelo e através do corpo.

No entanto, é crucial reconhecer que as normas sociais não são forças externas imutáveis. Elas são produtos de elaborações humanas e fruto da luta dos movimentos sociais, demonstrando a capacidade de indivíduos e coletivos de transformar a sociedade. Essas transformações se dão quando retomamos nosso protagonismo e nos compreendemos como sujeitos históricos. Por isso, como uma tática entendida por Artaud para combater as repressões – que se transformam em auto repressões internalizadas - propõe a criação de um "corpo sem órgãos", como uma via para a construção de novos modos de existência.

Esse corpo não é a negação do corpo físico, que precisa dos seus órgãos no sentido biológico do organismo para estar vivo, em contrapartida, ele está contra as organizações, o sistema funcionalista que para além de doutrinar movimentos corpóreos e repetitivos no trabalho, também enrijece os corpos em aspectos do cotidiano, dissociando o corpo da sua parte imaterial inerente. Estas enfermidades são causadas – pelo que designa Artaud – pelo “animalejo” que corrompeu o ser, que necessita ser removido deste corpo e reconstituído para, então, poder reconectar-se com a integralidade que lhe foi subtraída.

Afirmo-lhes que se reinventou os micróbios a fim de impor uma nova ideia de deus, descobriu-se um novo meio de fazer ressurgir deus e de o tomar sob a sua nocividade microbiana: enterrando-o no coração (...) Serve-se do espírito de pureza de uma consciência que se conservou cândida como é a minha para a asfixiar com todas as falsas

aparências que universalmente espalha pelos espaços e é assim que Artaud, o momo, pode ser tido como alucinado. (...)

Quero dizer que descobri a maneira de acabar com esse macaco de uma vez por todas e que se já ninguém acredita mais em Deus, todos acreditam cada vez mais no homem.

--Ora, é precisamente o homem que agora é preciso emascular.

--Como?(...)

– Levando-o uma vez mais, uma derradeira vez, à mesa de autópsia para lhe refazer a anatomia.

O homem é doente porque é mal construído. Temos que nos decidir a desnudá-lo para lhe extrair esse animalejo que mortalmente o corrói, deus e juntamente com deus os seus órgãos” (ARTAUD, 1975, p. 49).

Com isso, ele propõe descolonizar o corpo, já que, ao retomarmos nossa potencialidade e abandonarmos a deriva passiva, nosso consciente e inconsciente podem se reconciliar, visando uma vida mais autêntica e sintonizada com a nossa intuição. Essa jornada não tem um destino final, mas sim um constante movimento em direção a uma vitalidade crescente. Assim, liberamos o “duplo”, que seria o desdobramento do que é possível e imprevisível a partir do corpo liberto, do corpo sem órgãos. Afinal, para confrontar as organizações e seus automatismos, é preciso valer-se do corpo são, habitável e de suas funções vitais como instrumento de luta.

Capítulo 2: Os corpos energéticos para os Mayas

O eixo cósmico para a cultura Maya é centrado na árvore sagrada conhecida como “*Ceiba*”. O mundo, segundo esta cosmovisão, possui quatro esquinas que o sustentam, sendo que em cada uma delas é representada por uma árvore, uma cor e um ponto cardeal, onde ali habita uma divindade.

Segundo a obra *'Yaaxché – Ceiba: Mitos y leyendas del árbol sagrado del pueblo maya' de Alicia Vizuett Salas*, no centro deste quadrado, há a árvore sagrada, também conhecida como *cruz verde ou mundo verde*. Neste plano horizontal, desdobram-se seres e diferentes mundos, onde a vida terrena é representada pelo tronco da árvore. Acima de sua copa, habitam os seres do supramundo (13 planos/divindades) e, abaixo das raízes, é o inframundo (constituído de 9 planos).

Esta árvore pode chegar a altitudes elevadas e suas raízes são muito profundas, representando o plano vertical que cruza o horizontal já mencionado. Estes mundos são dinâmicos, onde os seus eixos e planos estão em constante inter-relação no cotidiano.

Para os mayas da península de Yucatán, com foco para os Cruzo'ob, o corpo humano é composto por uma parte física e outra imaterial/sutil, no entanto, esta distinção não se configura em uma oposição. O corpo, chamado *winkilil*, é entendido como um conjunto integrado entre matéria e energia. Assim, o umbigo carnal e o umbigo “energético”, a cabeça física (*tukuul*) e a cabeça “imaterial”, o coração físico (*puczikal*) e o coração “imaterial”.

Opto por mencionar essas distinções porque, nas leituras que realizei, diferentes termos são utilizados para designar essas partes do corpo e suas funções energéticas. No entanto, é importante destacar que essa noção de imaterialidade como uma parte distinta que se “pluga” ao material parte de uma concepção alheia ao pensamento maya, sendo uma aproximação interpretativa. Como observa Hirose:

Los estudios sobre el cuerpo humano entre los grupos indígenas mesoamericanos separan los componentes físicos o tangibles de los sutiles o intangibles, también llamados “entidades anímicas”. Sin embargo, y aunque esto es reconocido por varios autores (García et al. 1996, Bourdin 2002, Fagetti 2004), para dichas culturas no existe esta separación entre componentes materiales e inmateriales del cuerpo, sino que este es concebido como una totalidad orgánica y espiritual, en íntima asociación e interdependencia con el espacio y el tiempo, el cual además es de naturaleza divina, como el ser humano también lo es (Garza de la 1990). (HIROSE, 2008, p.4)

Lu'um kaab é o ser humano no plano terrestre, que possui uma dependência e interrelação dos seres que habitam outro plano mais sutil (supramundo), denominados *Yok'ol k'aab*. Ou seja, os seres humanos dependem da energia vital (*Hunab k'uj* – “senhor de todos os ventos”) dispersada no plano terrestre, para canalizá-la em diversos momentos e intuitos de sua existência.

Desmembrando o plano sutil *Yok'ol k'aab*, podemos fazer uma breve distinção entre a hierarquia destes seres, em ordem crescente: - *Ooxlajun ti k'uuj* (13 céus, *Bálam'o'ob*), *Yuumo'ob* (deidades), *Yuumtsilo'ob* (guardiães). Apesar das gradações, todos são considerados aires/vientos (*iik*), alguns sendo ventos maiores e outros, os filhos destes (Caamal, 2015)

A energia das divindades irradia de forma constante e ilimitada nos planos mais sutis, mas, na gradação do plano terrestre, as energias provenientes destes planos sutis são temporárias e enfraquecem, ou seja, necessitamos identificar e captar estas centelhas, manipulando, realizando manutenções, canalizando e, periodicamente, refortalecendo o *iik* (vento, para a cultura maya), proveniente desta energia vital. Enquanto seres terrestres, temos a nossa parcela divina, que deve ser trabalhada ao longo da vida, de acordo com as elaborações sócio-culturais de cada ancestralidade.

E como é possível que estes planos distintos entrem em relação?

O *jmeen* ou *hmeen* (masculino) e *xmeen* (feminino), curandeiro(a) e sacerdote espiritual maya, é um dos principais atores nodais/sujeitos que possuem a habilidade e sensibilidade mais aguçada para acessar outros mundos (dos guardiães e divindades), comunicando-se como intermediário entre os seres, trazendo mensagens, buscando conciliação, resolução. Embora o *jmeen* seja um facilitador chave, é importante reconhecer que cada membro da comunidade também cultiva suas próprias conexões com o sagrado em suas vidas cotidianas, demonstrando que o acesso ao divino não é exclusivo, mas sim uma experiência compartilhada e multifacetada.

Os *jmeen* podem receber sua missão de diversas maneiras. De acordo com Aniceto Velazquez Chi, sacerdote maya, natural de Dzúlá e entrevistado pela autora - na cidade de Felipe Carillo Puerto, no Estado de Quintana Roo, México -, é possível receber a missão pelo caminho da pedra *sastún/saastun* ou de outras maneiras, totalizando quatro caminhos.

El *sáastun* es referido como piedra, cristal o incluso como un tipo de espejo. Desde la época prehispánica los mayas utilizaron como *saastunob* los artefactos de obsidiana, jade y pedernal, los cuales fungían como ‘piedras de luz’. El *sástun* era un vehículo de interacción entre las deidades y aquellas personas que interpretaban los designios etéreos, ya sea para identificar las enfermedades o para pronosticar el destino del enfermo sometido al ritual. (CARRILLO, 2010, p. 177)

Ele descobriu o seu caminho através do chamado, ou seja, os seus avós o escolheram para dar continuidade a este dom por meio da observação de certas habilidades e sutilezas em seu comportamento desde pequeno, desta maneira, os parentes escolhem e propõe quem poderá seguir com o legado. Os outros caminhos para conhecimento e início da formação como *jmeen*, são os seguintes:

Ahora los dos caminos de la *saastún*, que es una piedra oráculo, instrumento de los *hmeen*. En la lengua maya, *saas* significa luz, iluminación... y la palabra piedra es *tun*. Es una piedra que tiene poder. Es posible tener dos caminos para obtener esta piedra: cuando se va al monte, una persona de repente siente que le tiran alguna cosa a la cabeza y se vira a ver y ve que es el *saastún*... Son los guardianes que te escogen... te eligen, entregándote el *saastún*. Una segunda manera de obtenerla es cuando te metes en un territorio sin pedir permiso y te llevan los guardianes... desapareces, 15 días, 20 días, 3 meses, 6 meses... hasta que ellos te forman y apareces otra vez en donde te agarraron... ¡es como tomar un

taller en otro plano! La cuarta forma del hmeen de trabajar es con el masaje espiritual. Con eso se puede ayudar a las personas con el toque... eso es hereditario... lo hereda... la abuela, la mamá, papá... herencia divina... que tú no lo sabes pero llega a ti. (Entrevista concedida por Aniceto Velazquez Chi, 2023)

Em 2024, na cidade de Dzúlá, Estado de Yucatán, Aniceto Velázquez Chi foi homenageado com uma escultura feita por Carlos Francisco Pacheco Polanco, que reconhece sua importância como jmeen e “abuelo” da comunidade.



Figura 5: Aniceto recebendo a homenagem junto à parte da comunidade local. Fonte:: cedida por Aniceto Chi

A entrega da obra, realizada em um evento, expressa o reconhecimento público não apenas de seu saber ancestral, mas também de seu papel ativo como mediador entre a comunidade e as tradições, atuando como um vínculo vivo que salvaguarda e atualiza a memória ancestral.



Figura 6: Detalhe para inscrição na escultura. Fonte: cedida por Aniceto Chi



Figura 7: Aniceto Chi recebendo a menção de primeiro ‘abuelo’ reconhecido no conselho de anciãos junto a Rafael Ornelas. Fonte: Cedida por Aniceto Chi

Para dar continuidade a essa tradição, ele utiliza o próprio corpo assim como de outros instrumentos, como o ovo de galinha e a vela, para realizar seus diagnósticos e tratamentos. Através da observação da vela durante os rituais - como acende, a velocidade em que queima, se apaga repentinamente, como goteja a cera no prato, os seus formatos, a cor e tamanho da chama, dentre outros diagnósticos - pode perceber mensagens sobre o estado de saúde da pessoa, o andamento do processo e a conexão com o plano espiritual. Já com relação ao ovo, Aniceto passa sobre o corpo da pessoa que vem se consultar para as “limpias” e, quando o quebra em um copo com água, pode aferir um diagnóstico sobre o estado de saúde daquela pessoa e problemas a resolver.

Trabajo con huevos de gallina para hacer el diagnóstico de la persona y también la luz de la vela... Eso sería como mi saastún, apenas son instrumentos distintos... Con el análisis, estudio para ver cómo está la sangre, cuáles problemas hay, con la llama de la vela también, problemas emocionales, odio, rencor, ansiedad... En la vela a veces se prende la vela... se apaga, se cae, o se consume muy rápido, o empieza a echar mucho humo negro, o chisporrotear... todo eso tiene... indicios... son mensajes, tiene motivo por qué. Y se lo dice a la persona porque suceden estas cosas en su vida. En el huevo, puede salir turbio, con 3 puntos negros, rojo, blanco... son cosas muy feas... o aparecer telarañas, o inclusive cuando se salen dos o tres yemas de huevos en un huevo solamente... es una ciencia. Así uno lo interpreta... (Entrevista concedida por Aniceto Velázquez Chi, 2023)

Então, há muitas maneiras da pessoa se descobrir *jmeen/xmeen* e, cada qual, com o seu processo de redescoberta, compreensões sobre estes potenciais e escolha de usá-los ou não. Além disso, muitos podem encontrar sinais como receber instruções de divindades, em sonhos, sofrer com enfermidades por conta de sua mediunidade não estar sendo trabalhada para o bem coletivo da comunidade, e outras formas sensoriais de constatação. Com isso, os curandeiros são necessários para a comunidade por serem intermediários com outros planos, obter mensagens, formular alternativas entre os agentes destes distintos planos (divindades e guardiães), além de auxiliar na saúde integral da comunidade, nas limpezas energéticas, banhos de ervas, bálsamos, feitura de amuletos, ativação e desativação de objetos rituais através da consagração, reenergização de ambientes, dentre outros.

No entanto, outras pessoas também interagem à sua maneira com os guardiães, por estes estarem mais próximos dos seres humanos na escala das deidades, sendo os seres intermediários entre o mundo terreno e planos mais sutis.

A materialidade, longe de ser um obstáculo à subjetividade, é o próprio solo fértil por onde ela brota. Através dela, o intangível se torna cada vez mais acessível, facilitando a conexão com o divino e a expressão da fé, integrando corpo, mente, espírito, compreendendo os corpos integrados como veículos e agentes de comunicação.

O quincunce e o corpo cosmológico:

A fim de ingressar em aspectos da religiosidade maya, é fundamental pensarmos sobre o seu panteão e símbolos. Dentre eles, há o *quincunce*, uma representação comum em outras culturas mesoamericanas, onde há um ponto central rodeado por 4 laterais, representando o quadrado e a centralidade, com sua sustentação e harmonia.

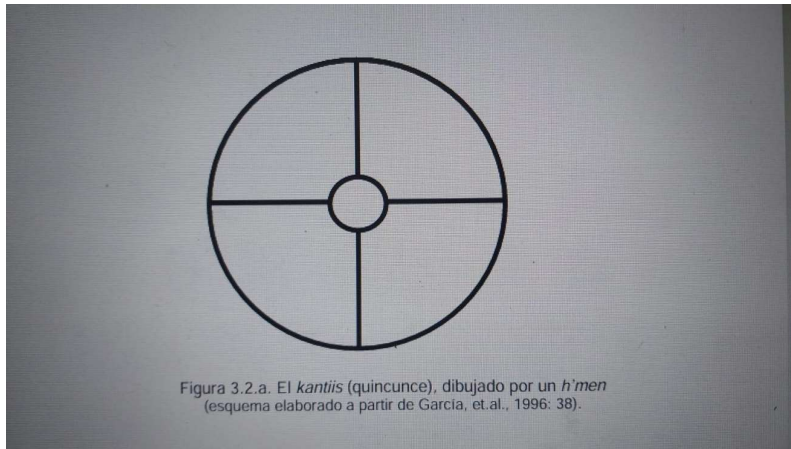


Figura 8: Representação de um quincunce. Fonte: HIROSE LÓPEZ, 2008, p. 95

Em muitos rituais na Península de Yucatán, México, há um ponto verde que é cultuado e posicionada no centro de altares, ou na posição central do altar pessoal nas residências, cada pessoa insere um vaso com água e ramos de arruda ou manjerição, para representar este ponto verde estrutural. Apesar dos sincretismos culturais entre a cultura indígena e espanhola, a cruz já era utilizada em religiões pré-hispânicas por fazer referência a árvore da Ceiba sagrada (Hirose, 2008).

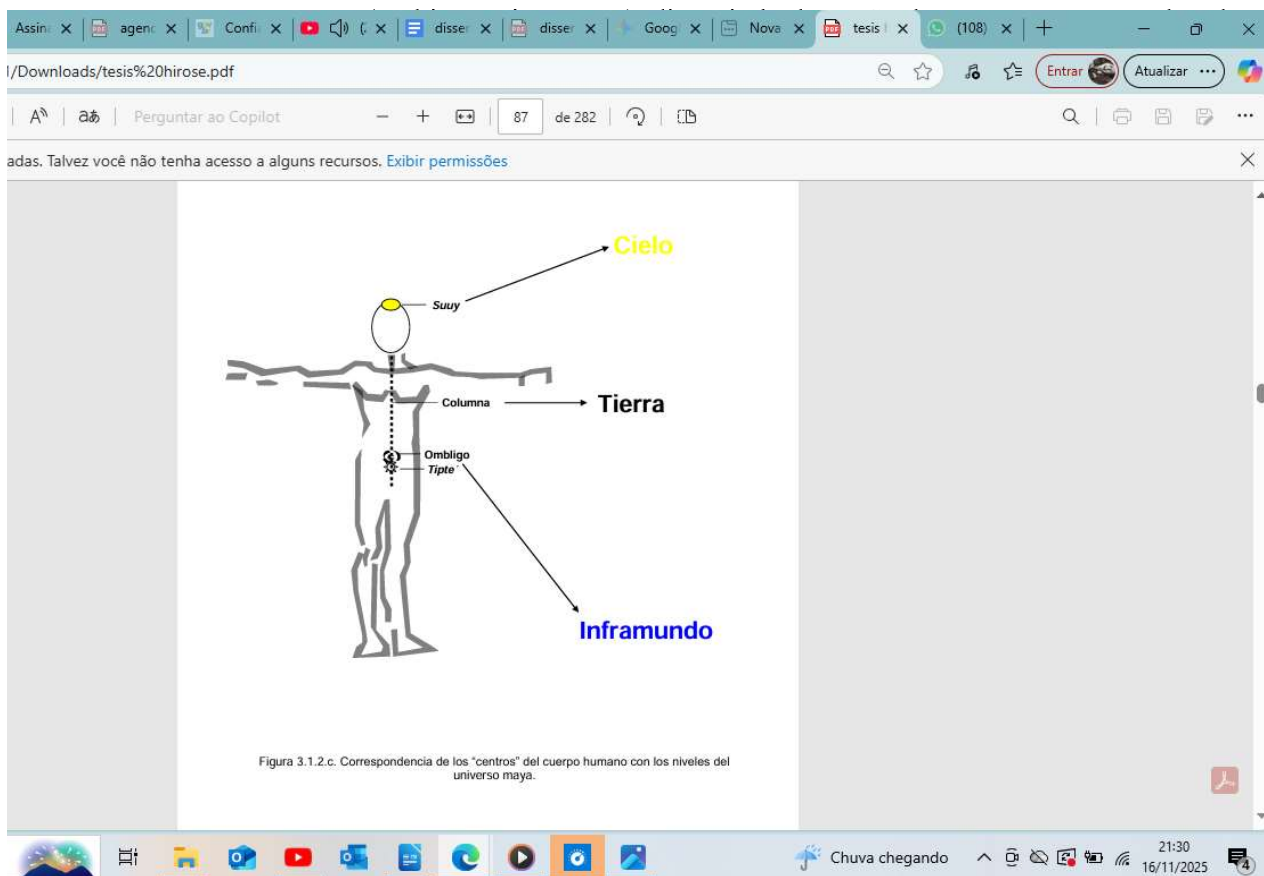
El Culto a la Cruz es uno de los ritos más antiguos de la humanidad, en tiempos remotos fue venerada en Egipto, India, Persia, China, Babilonia, México y Perú, en este sentido es un símbolo cósmico que existía en todos los pueblos de la antigüedad y también los Mayas Cruzo'ob lo adoptaron como emblema de la resurrección y de éxitos en las batallas en contra de los enemigos. (CANUL, 2022, p. 318)

Os seres humanos são compreendidos pelos maias como feitos à imagem e semelhança deste universo, desta forma são identificados “*los cuatro rumbos de la persona*” (Caamal, 2015), que são como canais energéticos localizados nas duas mãos, genitais, topo da cabeça e, como ponto central, o umbigo como equivalente a ceiba sagrada ou a cruz verde, representando o quincunce. O umbigo, centro desses pontos, representa a ceiba sagrada ou a cruz verde, o ponto de cruzamento do quincunce. Pois, “La connotación del *winkilil* relacionado con los *iik'o'ob* es una de las maneras por la cual los mayas contemporáneos de Tiholop conciben que un individuo tiene una forma y agentividad” (Caamal, p. 72). Portanto, esses portais energéticos, onde o material e o

imaterial são uno, são essenciais para entender melhor as elaborações deste sagrado, onde tudo que é material possui um *iik* que lhe conforma a existência.

Los mayas actuales conciben el cuerpo humano interconectado con su entorno, y el solar y la milpa son consideradas extensiones corporales (Faust inéd.; Hirose 2003). De acuerdo con un h'men del poblado de Pich, Campeche, tanto el solar como la milpa son “como una persona”, tienen manos y pies, ubicados en cada una de las esquinas del cuadrado; la cabeza se ubica en el norte, mientras que el corazón también se encuentra en esta misma dirección. Menciona de igual manera que el ombligo está en el centro —correspondiendo con el ombligo del ser humano (HIROSE, 2008, p. 11).

A concepção maia do corpo humano como microcosmo, reflexo da estrutura cósmica, apresenta uma notável convergência a respeito do umbigo como ponto de força, com algumas diferenças entre os autores (Hirose, 2008; Villa Rojas, 1980; García, 1996; Caamal, 2015). Villa Rojas (1980) descreve o corpo em relação às quatro direções cardinais (as duas mãos, topo da cabeça e genitais), com o umbigo centralizando essa espacialização, enquanto García (1996) menciona duas cruces, uma na cabeça e outra no ventre/umbigo. Em um estudo anterior, Hirose (2003) registrou a observação de Don Pedro Ucán, um jmeen de Campeche, que identificou três



Além disso, o levantamento de Caamal (2015) sobre os pontos de correlação corpo/cosmos, corrobora, em grande parte, as análises de Villa Rojas e Hirose. Essas variações interpretativas refletem a diversidade na percepção, interpretação e na aplicação dos conceitos simbólicos na cultura maya, com suas variações regionais e locais.

Es posible que para los mayas contemporáneos este eje cósmico corresponda con el hueco en el cielo que se abre los días martes y viernes a las doce del día: u hol gloriáh, comunicando con Dios, Halal Dios, el que algunos autores han identificado como el propio Sol (Gossen 1974; Freidel et al. 1993). Partiendo de estas ideas se ha propuesto que es a través de su estructura en cruces —en número de tres— que el cuerpo humano establece una relación de correspondencia con los niveles del universo maya: la tierra, el cielo y el inframundo (Hirose 2003). Los distintos elementos que se corresponden con cada cruz vienen siendo referentes posicionales que permiten que el ser humano pueda situarse en el centro, de tal manera que su centro corporal, representado por el ombligo, se corresponda con el centro de los espacios que habita: la casa, el solar y la milpa, así como de la Tierra, ubicados de acuerdo con las orientaciones cardinales y referenciados por el kantiis o quincunce. (HIROSE, 2008. p. 14).

O ponto acima mencionado de certos rituais serem realizados ao meio dia, foi corroborada por relato de Aniceto, demonstrando a relevância do espaço-tempo na modulação dos fluxos e para impulsionar as ações. Ao realizar rituais à distância e oferendas direcionadas a mim, Aniceto especificou que tais práticas foram executadas ao meio-dia, momento considerado de máxima potência solar. Esta escolha visa otimizar o contato entre nós e o divino, explorando a conjunção mais favorável.

Com isso, o presente estudo adota a perspectiva de cinco pontos no corpo humano, concebido como um microcosmo, onde a abordagem considera a existência de quatro pontos laterais e um ponto central, cuja descrição detalhada se seguirá desdobrando nos próximos capítulos. Analogamente à estrutura da cruz, com seus quatro lados convergindo para um centro, o corpo humano é compreendido como um sistema de cinco vértices energéticos convergindo em um centro.. Estes pontos atuam como portais de entrada, saída e transmutação dos 'ventos constitutivos' do indivíduo, bem como de influências energéticas externas.

A dinâmica destes pontos energéticos é sensível a variações nos 'ventos', que podem ser tanto benéficos quanto prejudiciais. Tais influências podem manifestar-se intencionalmente, por meio de práticas espirituais ou 'demandas', ou involuntariamente, decorrentes de desequilíbrios nos elementos sutis do corpo, contato ou 'contágio'. A suscetibilidade a estas influências varia de

acordo com a força ou debilidade energética individual, podendo resultar em desarmonia energética manifesta no corpo. A análise de Caamal, fundamentada na pesquisa de Hirose (2009), contribui para aprofundar a compreensão destes pontos energéticos e suas dinâmicas

(...) la primera entrada permanece en la mollera, que corresponde a una cruz que se encuentra asociada con el sol (HIROSE, 2009: 128), y entre los mayas de Tiholop se considera como el conducto por donde pueden entrar y salir entidades espirituales como el k'inam ('dolor-calor') y el pixan ('espíritu'). La segunda y la tercera entrada de energía corresponden a las dos manos, donde pueden salir las entidades iik de la persona, como el óol 'alma', 'energía vital', que sale por la mano derecha y el pixan y el k'inam por el lado izquierdo. (...) El último conducto de energía corresponde a los órganos genitales para los mayas de Tiholop, mientras que se encontró en un trabajo de campo realizado entre los mayas de Kanxoc, que esta entrada reside en los pies. (...) el cuerpo humano como la cruz misma, tiene entradas y salidas. El centro corresponde al ombligo que se conecta con la mollera para recibir energía (CAAMAL, 2015, p. 73).

Assim como há o senhor dos ventos, há os ventos maiores (divindades e guardiões intermediários) e os ventos menores, que pulsam mais próximo do nível terrestre, entre os humanos e não-humanos, como os *aluxes*. Alguns *iik* (aires/vientos) presentes no corpo podem ser os advindos das divindades e também há os aires que fazem parte de cada corpo humano, ou seja, as *4 partes constitutivas* e inerentes a cada pessoa (*óol, kinam, pixan e ajcanul*). Deste modo, para Caamal, o ser humano está composto de entidades de natureza sutil, 'espiritual', que seria a verdadeira essência deste indivíduo. (Caamal, p, 73). Vale destacar que essa formulação dialoga com Hirose, citado por Caamal, cuja pesquisa reconhece a coexistência de forças anímicas e vitais como dimensões estruturantes do corpo e da saúde na cosmologia maia.

Já para Deira Jiménez-Balam, uma das entrevistadas, todas as quatro partes são imateriais, embora nem todas sejam ventos. Para ela, apenas o *Ajcanul* e o *Pixan* são ventos, pois o *Kinam* seria uma energia, um calor, e o *Óol* seria um "soplo de vida". O fato de serem inerentes ao corpo não implica estabilidade, na verdade, estão em constante movimento, sendo transmutados pelo corpo.

É possível aprender a proteger esta estrutura de influências externas e, com isso, depreende-se que a noção de saúde vem de um corpo harmonizado. Deste modo, o que permeia, entra, sai e transmuta dos corpos seria uma fração da energia que anima cada ser. De acordo com Caamal – apoiando-se na pesquisa de Rejón e Quiñones (2011) – para os mayas de yucatán, a categoria de *Yok'ol k'aab* [divindades] também significa:

madre tierra. La tierra es la madre de la vida universal, maneja las fuerzas cósmicas: fuego, viento, lluvia, eclipse y terremoto. (...) En este sentido, probablemente algunas de estas energías se consideran como iik'o'ob y provienen de los seres que habitan el yok'ol kaab y que manifiestan en los seres lu'um kaab cuando se encarnan en su winkilil 'cuerpo'; el iik' siempre está ansioso por un cuerpo (CAAMAL, 2015, p. 69)

Para comprender esses dutos, partimos do ponto de que para o ser estar vivo, ativo, é preciso haver uma junção entre o material e o imaterial, que se complementam. Eles funcionam como canais por onde essa junção se manifesta, permitindo a fluidez da energia vital e fisiológica.

No próximo capítulo, exploraremos alguns exemplos da constituição e circulação das energias inerentes a cada pessoa: *óol, kinam, pixan e ajcanul*.

A noção de energia vital, como apresentada na concepção dos pontos de força no corpo, encontra fundamentação em discussões antropológicas sobre animismo e animacidade. Kováč e Patzán (2019) assumem que o termo animismo, apesar de esclarecedor para compreender a noção de muitas religiões afro-ameríndias no sentido do 'anima,' energia vital que faz com que o ser em questão tenha algum nível de ação, eles substituem por "animadas".

Para os autores, isso se dá pelo fato do conceito de animismo, cunhado pelo antropólogo Edward Tylor no século XIX, estar embebido em ideias evolucionistas que não tratavam a questão com a profundidade e respeito que merece. Por isso, os autores sugerem o uso do termo "animadas" ou "animacidade" como alternativa crítica.

Actualmente este concepto encaja mejor en la construcción y definición de una ontología maya más compleja. Sin embargo, la categoría de animismo actualmente se ha abandonado paulatinamente por sus raíces eurocéntricas y coloniales (Kosiba 2020: 5-7). Así, parece ser más adecuado el término de animacidad (animacy), que prioriza la experiencia de "vivir en un mundo" más que una forma de "creer en un mundo" (Ingold 2011: 67-68). Las perspectivas no occidentales sobre la naturaleza no son meras creencias sobre una realidad singular, sino que son disposiciones consistentes con otras realidades o "mundos" (Alberti y Marshall 2009, Viveiros de Castro 2004: 483). Este punto de vista es por ejemplo evidente en los mitos sobre un mundo primordial en el que todos los seres vivos eran indistinguibles y compartían una cultura similar a la humana (Descola 2005: 183). Entonces todos los seres vivos usan los mismos conceptos, porque alguna vez fueron humanos. Los seres no humanos son, por tanto, sujetos plenamente culturales que viven en las sociedades y se comunican con otras personas. (KOVÁČ & PATZÁN, 2019, p.1-2)

2.1 - As 4 partes constitutivas e inerentes a cada corpo (óol, kinam, pixan e ajcanul)

Entre os mayas Cruzo'ob, o corpo não é apenas uma entidade biológica, mas também memória, linhagem e ponte entre mundos, sendo como um campo de forças em constante circulação. A noção de pessoa nessa cosmovisão articula-se pela interação entre elementos materiais e imateriais que constituem e sustentam a vida. Dentre esses elementos, destacam-se quatro componentes fundamentais que coexistem no winkilil (corpo): óol, kinam, pixan e ajcanul.

A seguir, exploro cada uma dessas partes, a partir de fontes bibliográficas, depoimentos orais e vivências em campo, buscando compreender como esses princípios organizam a concepção de saúde e existência entre os mayas.

O *Óol* seria a essência individual do indivíduo, sua personalidade, a parte imaterial recebida no sopro da vida em sua concepção. Realizar um "*pulya'aj*" (trabalho espiritual) com má intenção pode afetar o *óol* da pessoa atingida, causando desequilíbrios, e, para restaurá-lo são necessários rituais mayas específicos com oferendas, limpezas e possíveis procedimentos a partir da consulta com um h'meen ou x'meen. Além disso, o *óol* é considerado o centro da energia vital da pessoa, ou seja, o "ser-ânimo", segundo Pedro Uc; o "meollo de la persona", nas palavras de Bourdin (2008); e ainda, uma "energia vital" ou "alma que reside no coração", conforme descreve Caamal (2015).

Para los h-menoob actuales ool es una fuerza vital. La noción es asimilable al tonalli náhuatl, es decir, una entidad anímica que suele traducirse como "soplo o aire de la vida". Se piensa que el ool se adquiere a través de la respiración, que llega a los pulmones y desde allí se dirige al corazón, donde tiene su asiento y desde donde se distribuye a todo el cuerpo teniendo como vehículo la sangre. Se lo representa como una energía caliente relacionada con enfermedades del tipo denominado síndrome cultural, como el mal de ojo y el susto. Según se piensa dichas enfermedades están causadas por la influencia de personas con ool fuerte sobre otras personas de ool débil. En este sentido se asemeja a la noción de kinam de los mayas antiguos y de otros pueblos de la familia maya. El ool también puede salir del cuerpo en los sueños y enfermar a otras personas. Se cree que cuando alguien muere su ool hace abandono del cuerpo y se dispersa en el aire como un vapor caliente. En este sentido se asemeja también a la noción del ihiyotl de la concepción nahua antigua (López Austin 1996), aunque en este caso, la entidad anímica se concebía como localizada en el hígado, en vez de estar asociada con el corazón (BOURDIN, 2008, p.14).

Em meus contatos com mayas Cruzo'ob, com quem conversei na região de Chetumal e Felipe Carrillo Puerto, alguns vinculavam o *óol* à cabeça e outros ao coração, tocando cada parte do corpo ao se referirem ao *óol*. No entanto, a grande maioria das fontes orais e bibliográficas fazem a relação entre o *óol* e o coração, como ânimo localizado neste centro irradiador para o resto do corpo, através do sangue. Através de uma conversa com Miguel Ángel Cat Colli, pudemos relacionar o *óol* tanto à cabeça quanto ao coração - o nascedouro do *óol* é a cabeça, porque entra pelo topo '*mollera*', no entanto, esta energia vai de encontro ao coração para distribuir-se pelo corpo todo.

Com isso, podemos dizer que os centros do *óol* residem simultaneamente na cabeça e no coração, onde há um 'caminho' cabeça-corazón: "El *óol* entra por la cabeza y se distribuye por el cuerpo, entra en el corazón y descansa ahí, pero su ubicación medular es la cabeza, pues entra por la mollera. Inclusive el *óol* puede estar en las manos" (Entrevista concedida por Miguel Cat Collí, 2024). De qualquer modo, quando nasce um novo ser, o corpo material precisa ser insuflado por uma energia que lhe anime e a respiração é um princípio motriz que despertará este novo corpo que receberá neste momento, os seus ventos inerentes.

El término *óol* es glosado en las fuentes coloniales como "corazón formal", por contraste con *puczikal*, el "corazón material". La pareja de contraste formal vs. material expresa imperfectamente las nociones presentes en el pensamiento maya tradicional. En primer lugar, forma y materia son nociones pertenecientes a la concepción escolástica tomista, de los evangelizadores del siglo XVI, donde el cuerpo es sustancia y el alma es forma; es en esta acepción del alma igual a forma que debe entenderse la glosa de *ool* como corazón formal. El término *ool* es polisémico, siendo un elemento muy productivo dentro de lo que podemos llamar el vocabulario etnopsicológico del maya yucateco. Podemos suponer incluso que se trata de un término clave dentro de esta cultura (BOURDIN, 2008, p.10)

O *óol* é muitas vezes confundido com a alma, em contraposição ou até superior ao corpo físico. Mas esta é uma concepção alheia, fruto da colonização espanhola e as repercussões nos dias atuais, por isso:

En este contexto colonizador nos vemos desafiados a descolonizar nuestra lengua maya, hacer trabajo de arqueología del saber y de las palabras, remover los escombros de la historia para encontrar no solo los vestigios materiales sino los monumentos lingüísticos como es el *óol* que la colonia ha disfrazado de alma. Este esfuerzo es una pequeña fajina en dirección a la arqueología de las palabras y su descolonización. *Ool* es uno de esos llamados intraducibles, no es posible hacerlo al español porque la lengua dominante, al parecer, carece de ese pensamiento, unos caen en la ligereza de afirmar que es espíritu, otros han dicho que es alma; buscan equiparlo con ese telón cristiano evangelizador, lo cierto es que no lo es, ni el uno ni el otro. Este pensamiento es propio del corazón maya, por sí mismo puede entenderse, dependiendo del contexto, como ânimo, energía, ser, origen, identidad, retoño, emoción, fuerza, principio, salud, etc. (UC, 2023, p. 6)

Para Deira Jiménez-Balam (2020), que realiza um amplo trabalho sobre o *óol* e as emoções, em uma perspectiva da psicologia e antropologia (Jiménez-Balam; Castillo-León & Calvalcante, 2020), menciona que os sentidos são inúmeros a depender da zona maya e seus grupos. Um ponto em comum para sua análise seria o *óol* relacionado à saúde integral, que se constitui por meio de equilíbrio entre a ‘supressão-expressão’ de suas emoções, a fim de que o indivíduo preze pelo seu autocuidado e da sua comunidade.

Deste modo, o individual e coletivo estão em consonância, onde a empatia, pensar nos limites pessoais e dos demais, na conjugação de forças e em não afetar o *óol* dos outros, é de fundamental importância. O *óol* é uma força sutil e intangível que sustenta e impulsiona o ser, fazendo do corpo não apenas um veículo, mas uma extensão viva e sensível dessa energia. Sua harmonia é essencial para a saúde integral, alcançada pelo equilíbrio entre o visível e o invisível, nutrido por rituais, limpezas e cuidados físicos, mentais e espirituais.

Para compor um panorama mais amplo do conceito de 'óol', reunimos diferentes perspectivas, incluindo a de Miguel Ángel Cat Colli, professor maya da UQROO, campus - Felipe Carrillo Puerto: “El óol, como hemos dicho, es algo intangible pero existente; es una energía que, en su estado natural mantiene en equilibrio al ser humano, es decir, lo mantiene sano, física, emocional y espiritualmente, todo en orden.”

No texto de Deira Balam (2020) e de Pedro Uc (2023) podemos identificar a sistematização de glossários e conceitos mayas Cruzob, com ênfase sobre o *óol*. Nestas duas investigações, notamos que muitos ‘estados de ânimo’ mayas que têm o ‘*óol*’ como sufixo, por exemplo: *Che’ óol*, *P’ék óol*, *Oksaj óol*, *Tooj óol*, *Yaj óol*, *Ki’imak óol*, etc. O sufixo em relação a diversos prefixos, constrói enunciações de estados de ânimo, mas sem limitar o sentido, pois engloba “extensos campos simbólicos, políticos, psicológicos, espirituales o filosóficos” (Pedro Uc, 2023, p. 6) da pessoa enquanto ser social inserida em uma comunidade. Podemos ver abaixo exemplos do uso de algumas palavras terminadas em *óol*:

En algunas ocasiones se oye a alguien decir *óol pichi’ woye’* (huele a guayaba este lugar), el significado de *óol* en este caso, es aroma, olor. Más bien se debería entender así, este lugar tiene esencia de guayaba. Cuando se oye decir *óol in chukej*, convencionalmente, el *óol* en este caso se entiende como, casi, a punto de... estuve a punto de atraparlo, pero lo que realmente se dice es, su ser perseguí. (UC, 2023, p. 6).

Uma saudação usual entre os mayas da região é perguntar a seguinte frase ‘*bix a wanil, bix a beel?*’. *Bix a wanil* significa ‘como está?’ e *bix a beel* é perguntar ao outro como está o caminho da pessoa, que deve ser direito, firme, equilibrado, mantendo uma relação direta com a saúde integral do ser humano. O caminho direito, sem curvas bruscas, seria o *Tooj óol*, um corpo harmonioso, equilibrado no sentido fisiológico, emocional e espiritual.

Tooj óol: Aunque se traduce como salud física, va mucho más allá de ese sentido limitado, en realidad no se refiere estrictamente al cuerpo físico sino a ese ente que llamamos óol, tooj es literalmente algo sin curvas, derecho, línea recta, es un camino sin accidentes, sin baches, sin columpios, sin fangos; esto es para decir según el pensamiento maya, aquello que está en óptimas condiciones, goza de equilibrio, no tiene ningún desvío; así se entiende la salud en el pensamiento maya, en realidad lo que se enferma es el óol y se expresa en el cuerpo físico, **en la carne que es una especie de sábana que viste y protege al óol.** (UC, 2023. p. 9, grifo nosso).

Mas para chegar ao estado de *Tooj óol*, é preciso ter pensamentos e ações condizentes com um bom trato consigo mesmo e com o seu entorno, deste modo, ‘movimentos’ do *óol* são estimulados, ou seja, emoções que contribuem para o estabelecimento da saúde. Há movimentos ou estados que podem gerar tanto doenças quanto a saúde. Conforme depoimento de Deira Jiménez-Balam, a seguinte frase em maya yucateco “*mix seen tuukul, mix seen ki’imak óolal*”, significa “Ni mucho pensar, ni mucho emocionarte”. Ou seja, podem haver muitos movimentos do *óol*, e alguns deles são benéficos e ajudam a regular o corpo, bem como a conexão cabeça-coração, gerando saúde integral, um corpo equilibrado

Ki’imak óol es alegría, es un óol alegre, un ánimo alegre. Es una derivación del óol y significa alegría pero en términos de tranquilidad no de euforia. Además el toj óol es cuando el óol está en equilibrio, mientras que el ki’imak óol está en movimiento, se sale del equilibrio pero en términos de tranquilidad.

Hay muchos “movimientos” del óol como la alegría, o sea, no todos contribuyan al toj óol, por ejemplo el satal óol es de ánimo perdido. Son movimientos que salen del óol equilibrado. Y no se limita a cuestiones emocionales, también cognitivas y fisiológicas, como choko’ óol para caluroso o síis óol de ánimo frío.

(Entrevista concedida por Deira Jiménez-Balam, 2024)

Para ilustrar como essa energia pode se fragmentar e se reorganizar, um exemplo seria a enfermidade ou desregulação denominada ‘susto’, ou *Jáak’ óol*. Nesse caso, a pessoa pode apresentar, entre outros sintomas, letargia e movimentos involuntários do corpo (tiques, espasmos), desencadeados por trauma ou contato com ‘mal aire’.

Assim, entende-se que uma parte do *óol* - termo maya que significa a energia vital de cada ser - encontra-se deslocada do corpo do indivíduo. Deste modo, podemos ver que algumas partes podem estar deslocadas de nossa completude e não desencadear a morte, porém, podem gerar

desregulações que afetam significativamente a saúde e o cotidiano da pessoa, muitas vezes desafiando os limites da medicina convencional alopática. Segundo Aniceto, curandeiro maya que entrevistei, para restaurar a integridade do óol, o curandeiro (a) realiza rituais nos quais “chamam” essa parte que está vagando em outros territórios, reintegrando-a ao corpo do indivíduo. Aqui, vemos uma das formas de entrar em contato com ‘mal aire’.

A autora exemplifica uma situação comum de contração desses ventos pelas crianças ao observar que, para elas, se atribui como causa de enfermidades “un *susto* o un «aire» proveniente de las **cosas** que se encuentran en el camino. Eso es así porque ellos juegan o corren en los caminos y se caen con frecuencia.” (GRECO, 1991, **grifo nosso**)

Nesse contexto, o termo *cosas* refere-se, segundo a autora, “a las plantas y los alimentos que sirvieron a la limpia y que los curanderos dejan en el camino, de preferencia en una encrucijada” (Greco, 1991, p 376). Um fator crucial para um bom diagnóstico é a ‘localização do enfermo na organização sócio-cultural’, assim pode-se investigar se foi vítima de inveja e feitiços realizados sobre ele, sua posição e status, suas relações com a comunidade, se cumpriu com as obrigações rituais do dia dos mortos, etc.

A autora Danielle Greco, apesar de tratar do *susto* no contexto da cultura nahuatl (motonalcahua na língua indígena), menciona que “Esta enfermedad es conocida en todo México, tanto en las zonas rurales como en las urbanas. Es el objeto de numerosas publicaciones que han tratado de recatar sus características como patología o como fenómeno cultural (Greco, 1991, p. 371). Percebemos uma correlação entre o termo *óol* para a cultura maya e o *tonalli* para a cultura nahuatl como o núcleo da pessoa que pode se fragmentar e com isso, perder parte da vitalidade. Ela também diz, assim como Aniceto, que uma das formas de tratar é ‘gritar’ ou ‘levantar a la sombra’:

En la comunidad de Cuapaxtitla cuando se menciona que el tonalli sale del cuerpo pareciera que no sale en su totalidad sino que es una parte la que se escapa del individuo. En efecto, se observa que el tonalli pudo haberse quedado en varias partes simultáneamente. Además, se puede señalar, en apoyo a esa idea, que el tonalli puede escaparse por medio de las materias orgánicas que se desprenden del cuerpo: las uñas, lo cabello. Lo cual significaría que el tonalli no es una entidad indivisible sino que puede fraccionarse en varias partes. Otra característica del tonalli es que para hacerlo regresar al cuerpo del individuo, es necesario materializarlo en algún objeto (generalmente un pedazo de tierra) o animal (una paloma). Esta característica aparece con frecuencia en las descripciones bibliográficas del ritual de «levantar la sombra». (GRECO, 1991, p. 373)

O óol, portanto, não se limita a uma dimensão unilateral: ele estrutura a maneira como os mayas Cruzo’ob compreendem a saúde, o sentir, o pensar e o dizer. Seu equilíbrio não depende apenas de estados internos, mas também da qualidade das relações que o sujeito estabelece com o mundo ao seu redor — e a linguagem é uma das pontes fundamentais. Ter liberdade para usar e se

reconhecer na própria língua e nas próprias expressões culturais é um gesto profundo de cuidado com o óol, pois é nela que se enraízam os sentidos vitais da existência e se constroem os vínculos de pertencimento com a comunidade.

Entre os termos que evidenciam essa relação estão o “kréex” e o “oksaj óol”, conforme análise proposta por Pedro Uc (2023). O primeiro é uma adaptação fonética e ortográfica da palavra espanhola *creer* (crer), introduzida durante a colonização e posteriormente naturalizada entre falantes mayas — um empréstimo linguístico forçado que visava alinhar as formas de pensar ao dogma dos colonizadores. Apesar de parecer um termo nativo, “kréex” é, na verdade, uma “mayanização da língua espanhola”, e não condiz com uma expressão articulada ao pensamento maya. Já o “oksaj óol” significa aceitar como válido o que está diante de nós, numa lógica de compartilhamento, igualdade e horizontalidade (UC, 2023, p. 6)

Este controle começa pela língua, pois a sua perda gera o enfraquecimento de seus reais significados e usos. A colonização da língua maya foi um processo de captura e contenção do “óol”, o âmago da identidade maya, por isso, vai além da simples substituição de palavras. Apesar das tentativas sistemáticas de apagamento, o rico vocabulário maya persiste, preservado por comunidades que resistem e mantêm sua identidade cultural. Essas tradições, transmitidas de geração em geração, recuperam e adaptam características ancestrais às perspectivas contemporâneas, assegurando que os conceitos fundamentais permaneçam intrinsecamente ligados às suas práticas.

La colonización de la lengua maya consiste en atrapar y sujetar su óol, no busca el conquistador desaparecer sus sonidos, sino busca incautar los significados que tiene, como hacen con los móviles a día de hoy al cambiarle el semiconductor, pierde su identidad a pesar de ser aparentemente el mismo dispositivo. Una lengua maya que consiste en un cuerpo vacío de sí, solo le sirve al poder para promover su turismo, para exhibir con fines comerciales a quienes lo tartajean; a los que reivindicamos el óol de la lengua maya no nos sirve, las academias donde la ofertan por el opresor no son escuelas sino mausoleos. Urge caminar las veredas de Yuum iik’, de Yuum Cháak y de Yuum K’áax para que en medio de esta oscuridad rehabiliten el óol de nuestra lengua maya en donde la justicia, las artes, la política, pero sobre todo la filosofía o pensamiento, más bien, su óol retoñe. (UC, 2023, p. 14)

O *Kinam* ou *k’inam* (conhecido como dolor-calor), são os aires de cada pessoa que podem provocar enfermidades a si mesmo e a outras pessoas. Há maneiras de expelir este *Kinam* e atingir outras pessoas de maneira não intencional, ou seja, sem ter realizado um trabalho/demanda a alguém, isso se dá quando pessoas com maior calor/vitalidade em seu sangue podem atingir pessoas com energias momentaneamente mais débeis. Mulheres grávidas, menstruadas, bêbados (estado alterado de consciência), pessoas ‘calorosas’, defuntos que morreram por ‘maldade ou

enfermidade', podem desprender o seu *kinam* e atingir negativamente outras pessoas, de maneira não intencional, são energias circulantes em determinadas circunstâncias.

El k'inam es una entidad energetica del cuerpo que se refiere a una calidad de 'calor' con la que el individuo nace pero que a la vez va desarrollando en el transcurso de su vida. (...) el kinam es iik' y proviene de personas con exceso de calor. (...) por ejemplo, cuando viene de la milpa y está caluroso puede salir el iik de su k'inan. (...) cuando alguien tiene una herida debe 'cargar' un limón que será la contra para que no se contagie del kinan de una embarazada o en menstruación (CAAMAL, 2015, p. 83).

Por isso, um dos pontos principais da concepção de saúde para os maias Cruzo'ob, seria o equilíbrio entre o calor e o frio no corpo. A doença é o sintoma desta desregulação de qualidades corpóreas, neste caso, o *jmeen* pode intervir em alguns casos e indicar plantas 'quentes' ou 'frias' para uso medicinal.

O professor Miguel, compartilhando suas experiências, descreve como certos teores de 'iik' podem perturbar o equilíbrio dinâmico entre o sutil/concreto, bem como práticas físicas são necessárias para restaurá-lo:

Hay ciertos iik que son negativos y pueden desequilibrar la mente, el cuerpo y el alma. Un ejemplo: Cuando tenemos dolores intensos de cabeza (*k'inam pool*) los abuelos dicen que hemos adquirido una energía mala, y lo que se debe hacer es pinchar la cabeza con un espino y pueda brotar la sangre negativa (contaminada). Lo anterior quiere decir que la sangre es un medio donde el iik' se puede hacer notar. El óol entonces es el estado mental, emocional, físico y espiritual del hombre, si éstos aspectos están en equilibrio la salud de la persona está bien. El k'inam es esa energía pesada que puede caer sobre las personas para desequilibrar el óol, es decir, alterar la salud integral de la persona. El k'inam se puede dar de forma intencional (por maldad), o bien de forma no intencionada, cuando andamos por la calle y pasa una persona con energía muy pesada, y contratemos esa energía. Lo inmaterial para nosotros es el óol, el iik', el k'inam...Lo material entonces es el cuerpo y la sangre, que pueden ser alternados por el iik', el k'inam. (Entrevista concedida por Miguel Ángel Cat Colli, 2024)

A prática de perfurar a testa para liberar o sangue 'contaminado' ilustra essa crença, onde o sangue é visto como um veículo dinâmico que conecta o sutil e o concreto. A energia ('kinam') se manifesta e se acumula nele, e, portanto, seu expurgo físico é essencial para restaurar a boa circulação e o equilíbrio energético do corpo. Essa conexão entre o sutil e o físico se manifesta em todo o corpo, onde cada parte material expressa essa relação de maneira única. Nesse contexto, o umbigo, por exemplo, destaca-se como um ponto sensível, especialmente na infância, quando a vulnerabilidade a influências externas é ainda maior. Miguel exemplifica abaixo como o 'k'inam' pode ser transmitido através dessa região do corpo, afetando o bem-estar de indivíduos em diferentes fases da vida

de hecho el ombligo es un punto muy importante, sobre todo cuando los niños son bebés. Cuando los recién nacidos aún no se les cae el ombligo son muy susceptibles a que les caiga el k'ínam de forma no intencional, es un punto de mucha energía. Si una mujer con su periodo ve al bebé, su una persona tomada, asoleada, hambriento/a, o personas con lunar en el ojo entonces puede causar ojo al recién nacido y es necesario curar porque puede causar la muerte. Ya en los niños y adultos en el ombligo tenemos algo que llamamos el cirro, que es una energía interna que puede moverse y entonces provocar un desequilibrio de la salud integral, para ello tenemos que ir con una partera o sobador/sobadora para regresar esa energía a su lugar de origen (el ombligo). Se me pasó comentarte, sabemos que al bebé le cayó k'ínam porque le comienza a brotar sangre en el ombligo, también le sale agua de pus. De hecho, por eso en nuestra cultura no se permite ver a los bebés recién nacidos, por lo mismo. Hasta que se haya caído el ombligo y se haya secado bien bien! Además de eso, si una persona tuvo relaciones sexuales uno o dos días antes de ver al bebé también le causa k'ínam. (Entrevista concedida por Miguel Ángel Cat Colli, 2024)

O *Ajcanul* é um vento poderoso que rege o comportamento das pessoas. Cada pessoa nasce sob uma energia distinta, de acordo com o momento específico de nascimento. Neste momento, ela não vem ao plano terrestre sozinha, mas acompanhada do seu *Ajcanul*, uma divindade protetora. Segundo Aniceto, o sacerdote Maya da cidade de Felipe Carillo Puerto,

(...) es que es el guardián de cada uno de nosotros. Yo tengo mi ajcanul o aluxe, tú tienes tu ajcanul o aluxe. Él es el que cuida nuestros cinco caminos. Él es el que cuida nuestras cosas, trabajos, hijos... este guardián nos cuida. Todos nacemos con nuestro ajcanul... se puede decir en nuestra actualidad, lo manejan como ángel. Todos tenemos esta bendición de que hay un ser que nos protege, que nos cuida (Entrevista concedida por Aniceto Velazquez Chi, 2023)

Embora exista um núcleo de noções gerais entre os mayas Cruzo'ob, observamos variantes regionais e locais. Isso se reflete na compreensão do *Ajcanul*, que alguns autores e mayas contemporâneos distinguem do *Aluxe*. Por outro lado, o depoimento de Aniceto revela que, em sua visão, *Ajcanul* e *Aluxe* são a mesma entidade, designada por nomes distintos ao longo do tempo.

Nesta intersecção, este guardião é uma entidade anímica que faz parte do corpo desta pessoa, na verdade, é o seu próprio “eu”, desta forma *Ajcanul* seria o seu “duplo” ou “cuerpo-sombra” (Caamal, 2015, p. 87) e, de acordo com o autor, “(...) Su función es regular los estados de ánimo de la persona. Es materia sutil, etérea e con agencia patógena, pero al mismo tiempo, ‘guardián’ de la persona. El daño que sufre, lo sufre también el ser humano” (Caamal, 2015, p. 87). Desta maneira, se a pessoa não cultiva bons hábitos de cuidado com o corpo, não ouve a sua intuição, e ultrapassa seus limites e dos demais, o primeiro a sofrer dano é o seu *Ajcanul*, e, conseqüentemente, a pessoa adquire a posteriori as enfermidades ou mal-estar decorrentes.

Para a cultura Maya, há locais a serem evitados em certos horários do dia, a fim de evitar receber “aires” em seus corpos, protegendo de forma preventiva, seu *winkilil* (constituído pela parte carnal e pelas partes sutis: *ool, pixan, kinam, ajcanul*). Além do guardião da pessoa, o *Ajcanul* – materializado como uma serpente - também pode ser guardião de casas, construções, desta maneira, outro aspecto a atentar seriam os cuidados nos sítios arqueológicos (pueblos antiguos), contatos com objetos religiosos e territórios que possuam um guardião, pois é sabido que os objetos contêm *iik'ob*, e quando as pessoas tocam em objetos impregnados de “aires” podem sofrer alterações em seu equilíbrio energético. Miguel traz exemplos a respeito disso que ocorreram com sua irmã e consigo:

Los objetos tienen iik'ob, por ejemplo un templo maya prehispánico, una vasija, figuras mayas, etc, es decir tienen un protector. Por ejemplo en una ocasión mi hermana fue a un sitio arqueológico y encontró pedacitos de barro y se lo llevó a su casa. Días después enfermó y no se le pasaba, hasta que le dijeron que los fragmentos de barro tenían iik'o'ob (energías/vida), por lo que se sugirió regresarlas a su lugar. Lo hizo y quedó bien. (...) Un Ajkanul es un protector, es aire, es energía que no siempre se puede ver. Kan: significa serpiente. El ajkanul es un iik' (aire), y su forma física/ cuerpo es una serpiente...Siempre están en lugares cuidando espacios y personas. A mí me ha tocado ver en un templo la piel completa de una víbora de cascabel junto a la figura maya, quiere decir que lo estaba cuidando y cambió la piel. En otra ocasión en un rancho que tiene un montículo, inspeccionando se me pareció una serpiente. Entendí que era quien lo protegía, quién cuidaba del espacio, y mejor me retiré. (Entrevista concedida por Miguel Ángel Cat Colli, 2024)

A conexão com o *Ajcanul* abre um canal de comunicação com o mundo invisível, com as forças ancestrais que nos guiam e protegem. Ao aprimorar essa conexão, transcendemos a existência humana, revelando nosso potencial reprimido. Nesse processo de consciência e escuta, trilhamos nosso caminho com o *Ajcanul* e sua carga de memórias ancestrais, como um enorme HD e que, ao serem acessados, iluminam quem somos hoje. Essa jornada permite rever e reconstruir quem somos, a partir das memórias que carregamos.

Porém, nas referências bibliográficas e nas entrevistas não encontrei representações do *Ajcanul* pessoal do indivíduo em seu altar, ou seja, a sua materialidade e distinção de forma externa ao corpo. Diferentemente do que ocorre entre os nahuas da cultura asteca e entre alguns grupos maias de Chiapas e da Guatemala, não foi identificada, no contexto pesquisado, a prática de cada pessoa conhecer sua divindade protetora específica ou seu alter ego animal, de modo a assentá-lo materialmente em um altar pessoal como forma de representação.

Entre os mayas *Cruzo'ob*, encontramos a referência aos *waay/uaay/uay*, indivíduos que possuem duplos animais e a capacidade de se transformar neles em certos momentos, porém, atualmente esses seres tendem a ser associados a feiticeiros que realizam, majoritariamente, práticas negativas.

De acordo com Bourdin (2008), é possível que para os mayas yucatecos de épocas passadas, a relação entre pessoa e seu animal companheiro possa ter sido vivenciada mais amplamente entre a população, entretanto, hoje em dia os *waay* são motivo de alerta com relação aos animais domésticos que podem estar incorporados e afetar negativamente o caminho das pessoas. Isto também pode ter ocorrido devido aos processos de colonização e devido ao processo de condenação de práticas por parte dos colonos, ou por reelaborações contemporâneas. Entre os exemplos, destacam-se o *waay chivo* e outros animais associados a cada pessoa. Nesse sentido, Álvarez explica:

La fuentes que hemos consultado no permiten saber con total claridad si la posesión de un uay o familiar era también propia de las personas comunes, es decir, todos aquellos que no eran brujos. Sin embargo, Álvarez afirma, refiriéndose al maya colonial, que: el uay “espíritu” es personal y general, puesto que todos tienen uno y nadie puede existir sin él. Las personas que tienen su uay fuerte y elevado pueden desarrollar una función más, la de transfigurarse en el animal que es su uay o en algún otro animal. Función que por ser altamente especializada era menos frecuente, ya que dependía de una capacidad innata que no todos los individuos poseían, más los estudios y entrenamientos especializados que debían recibirse para poder realizar esa transfiguración, facultad y conocimiento que generalmente poseían los sacerdotes. Esta segunda función del uay es semejante al nahualismo de la cultura mexicana del altiplano de México (1997: 34). De acuerdo con esto, la creencia en un uay individual, como característica de cualquier persona, pudo haber existido entre los mayas de época prehispánica y colonial. Si se admite la identificación del uay con un tótem personal sugerida por Holland (1989), se observa, pues, que, a diferencia de los especialistas rituales, los individuos con un familiar débil se consideraban carentes de la facultad de transfigurarse en dicho animal totémico (ÁLVAREZ, 1997, apud BOURDIN, 2007-2008, p. 23)

A tradição tzotzil no México, dos mayas de Chiapas, apresenta uma visão dual da pessoa que engloba dois aspectos inseparáveis ao longo da vida: o *ch'ulel*, uma essência vital que anima o corpo, e o *wayjel*, um animal companheiro que reflete as características do *ch'ulel*. Ambos compartilham um destino corporal comum, de modo que o que afeta um, também afeta o outro. O *wayjel* funciona como um totem pessoal, representando o indivíduo habitando no monte desde o nascimento da pessoa. Esta relação é fundamental nesta cosmologia, pois algum dano ao seu animal companheiro — como sua captura ou morte — afeta diretamente a pessoa. Mesmo não sendo encontrada a presença ritualizada desses duplos animais como parte do cotidiano, existem outras formas de manifestação da duplicidade da pessoa que abordaremos mais adiante.

O *Pixan* é a entidade que sobrevive após a morte física da pessoa, seria o seu espírito que segue viagem após a morte da matéria pesada, que continua a sua jornada na circularidade do inframundo/supramundo.

El verbo pix significa envolver, cubrir con un tejido. El pixan es un espíritu que puede manifestarse o ser visto y incluso ‘puedes hablar con él’. Pixan es la versión maya de inmortalidad y significa ‘envoltura’ o ‘cosa envuelta’. (...) ‘el cuerpo protege al espíritu

es su cobertura' (...) Entre los mayas de Tiholop el pixan es un iik' que se encuentra dentro del winkilil 'cuerpo', así como también fuera de este. Asimismo, el pixan sólo puede ser controlado por los j-meeno'ob, quienes son capaces de desprender esta entidad en su cuerpo en los momentos rituales y de comunicación con las entidades (CAAMAL, 2015, p 80, **grifo nosso**).

Este vento também pode se desprender parcialmente do corpo em sonhos e em experiências de quase-morte, no entanto, pode desprender-se em outros momentos durante a vigília do mortal, mas apenas algumas pessoas possuem este domínio, que normalmente são os *jmeen*, que podem desprender-se de seu *pixan* em alguns momentos rituais, onde estabelece uma proximidade e comunicação viajando por outros planos, negociando com as divindades e realizando rituais. O transe seria como uma experiência entre o plano terreno e o plano divinal e, para chegar a esta intersecção, é preciso haver a sensibilidade, habilidade herdada e construída, bem como o gerenciamento destas camadas energéticas. Desta forma, há o risco, pois alguns *hmenes* podem não retornar nestes processos.

En apariencia pixan, alma, puede interpretarse equivalente a ool, ánimo. Sin embargo, podemos reconocer significativos contrastes entre uno y otro término. El término pixan designa literalmente “envoltura” o “cobertura”. Diversos ejemplos del uso de la raíz pix-, cubrir o envolver, sus derivados y compuestos, abonan la idea de que pixan corresponde a la noción de una cobertura o envoltura de la persona. El término se relaciona con la vestimenta y es precisamente el nombre de una prenda que cubre la cabeza y el cuello que forma parte de la indumentaria ceremonial maya. En tanto representa una vestidura, el pixan es susceptible de ser “manchado” (BOURDIN, 2008, p. 15-16)

É importante observar que o pixan não aparece apenas como conceito abstrato, mas se manifesta nos rituais cotidianos e comunitários. Um exemplo é o Hanal Pixan, celebração anual do Dia dos Mortos na região maia, onde se crê que os pixano'ob (espíritos) retornam para visitar seus entes queridos. Os altares são cuidadosamente preparados com alimentos, objetos e ornamentos que envolvem a pessoa falecida e reafirmam sua presença. Trata-se de uma prática que evidencia a continuidade entre mundos, entre vivos e mortos, entre planos materiais e sutis, onde a envoltura (pix) se torna meio de reconexão com o sagrado.

2.2 - A corda viva: entrelaçamentos entre corpo, terra e comunidade

Esse entendimento do pixan como envoltura que se ativa nos rituais e circula entre planos não se restringe aos corpos humanos. Na cosmovisão maia, seres não-humanos também possuem *winkilil*, ou seja, corpo físico, e podem ser dotados de energias que circulam, adormecem ou se ativam conforme as relações que estabelecem com os demais. O sagrado, portanto, não está circunscrito à forma humana: ele pode habitar outros receptáculos, como é o caso das cruces rituais que não apenas representam, mas comportam o divino. Com isso, os ventos constitutivos e o gerenciamento destes também são aspectos dos não-humanos, que possuem agentividade, vida social, tempo de existência e ciclos de renovação.

Nesta região do México, além do uso da cruz enquanto objeto ritual e instrumento de mediações, ela também pode ser entendida como a própria divindade, como, por exemplo, na já mencionada religião maya da Cruz Parlante (*Cruzo 'o 'ob*) em Felipe Carillo Puerto, Quintana Roo, que passou a ser cultuada como ‘santa cruz’, alimentada e também vestida de *Huipil* – roupa usada por mayas desta região – afinal, ela é viva, possui demandas, estabelece relações entre humanos e divindades.

Outro aspecto relevante, “Entre los mayas de Xocen, Yucatán y de Tihosuco, Quintana Roo, existen las cruces de piedra que se consideran vivos, poseen energías que pueden ser favorables o no para el ser humano, se les llama las ‘santas cruces tun’” (Caamal, 2015, p. 78) A partir disso podemos nos perguntar: quais as diferenças entre o corpo da cruz e o corpo humano? O que significa um corpo para a cosmovisão maya? De acordo com a definição de Caamal acerca dos mayas yucatecos de Tiholop:

(...) el *winkilil* se refiere a todo lo presente con un cuerpo humano y no humano (animales, plantas). Así, el cuerpo humano maya o *winkilil*, considerado como el elemento mortal de la persona, se integra no sólo de carne, huesos, tendones, sino también de energías o fuerzas anímicas (Quintal et al., 2013a: 73-74). (...) El *Winkilil* para los mayas de Tiholop, reúne estas capacidades de hablar, caminar, tener una forma, no sólo cuando poseen una energía, sino por tener una estructura que lo caracteriza como un cuerpo propiamente dicha. Por ejemplo, *winkilil* se les atribuye a los objetos no poseedores de una energía, una silla o un vaso, no puede hablar pero tiene un *winkilil*, lo mismo pasa con las plantas, que en este caso sí poseen una energía! (CAAMAL, 2015, p. 71)

Ou seja, a estrutura, forma física ou manifestação material é o que constitui um corpo e, alguns destes corpos são mais dotados de energia e outros estão apenas temporariamente desativados, ou menos carregados. Isto porque há uma energia inerente a algumas categorias de

seres e em outros casos, o “recheio e/ou cobertura” daquele objeto pode vir a ser constituído por determinados “aires/vientos”. Cada corpo é como uma morada possível de energias.

Retomando citações já mencionadas, observamos, por exemplo, que “la carne que es una especie de sábana que viste y protege al óol” (UC, 2023, p. 9) e que, conforme Caamal, “El verbo *pix* significa envolver, cubrir con un tejido. El *pixan* es un espíritu que puede manifestarse o ser visto y incluso ‘puedes hablar con él’. *Pixan* es la versión maya de inmortalidad y significa ‘envoltura’ o ‘cosa envuelta’. (...) El cuerpo protege al espíritu, es su cobertura” (Caamal, 2015, p. 80). Deste modo, podemos deprender que o que está envolto também pode envolver, pois nada é inerte, tudo afeta e também é afetado.

Desta premissa vemos que a noção de sujeito abrange diversos seres não-humanos, pois não se limita ao biológico, mas compreende o sujeito como um indivíduo, um agente, uma combinação de matéria pesada (carne, ossos, madeira, fibras, sangue, seiva, cerâmica, pedra) e sutil. Em seu interior há um espaço repleto de seres, pois para os mayas, o *winkilil* “además de ser un eje cósmico también es un contenedor de seres” (Caamal, 2015, p. 74). Cada sujeito é como um:

(...) ente dinámico que se encuentra en constante movimiento en un espacio-tiempo en el mundo, coexiste con otros seres que integran un estado activo independiente de sí mismo, de la misma manera lo hace Villa Rojas (1978) entre los mayas de Quintana Roo.). (...) Además, la noción de cuerpo es construída por los mayas, así como en otras culturas, no es algo que ya viene dado, surge socialmente mediante relación y la coexistencia con el ‘otro’ (CAAMAL, 2015, p. 65).

Um exemplo disso, da noção de corpo construído em relação intrínseca com a comunidade e seu entorno, é o ritual do *táabil* (corda/cordão) *tuuch* (umbigo), que consiste no rito de enterrar o cordão umbilical do recém-nascido.

Segundo Uc (2023), entre o período em que o bebê nasce e o momento em que seu cordão umbilical se desprende do corpo, um algodão morno é passado ao redor do umbigo – *tuuch* – do recém-nascido. Normalmente, entre o terceiro e o nono dia, o cordão já se desprende. Assim, os pais podem levá-lo ao ‘coração da selva’ – territórios de grande significância para os mayas, como cenotes, próximo a uma árvore da ceiba, locais sagrados no monte – para enterrá-lo.

Por eso muchas veces el *tuuch* del recién nacido, o nacida, se le encarga a un cazador, ese que llega al monte más antiguo, más maduro y más puro, el que conoce las veredas de *Yuum iik*’ y la casa de *Yuum Cháak*, en el corazón de *Yuum K’áax*, él se hace cargo de

llevar ese kuxa'an suum para sembrar en el corazón de la selva, el monte más alto, tu ts'u' k'áax (CORAZÓN DEL MONTE), así encuentra la energía del óol una nueva vía para llegar hasta el puxi'ik' (CORAZÓN) del niño o niña para ponerlo en el mismo temple que la comunidad de mujeres y hombres que son de maíz (UC, 2023, p. 4).

Este ato desencadeia o nascimento simbólico e ritualizado do(a) filho(a), pois ocorre uma integração entre pessoa e o mundo espiritual/natural, como um dos momentos onde a duplicidade da existência humana é reafirmada, ocorrendo a integração com a terra, com a natureza, por isso se considera que o cordão umbilical é uma *kuxa'an suum* (corda viva)

El táabil tuuch es la cuerda de la vida, es el kuxa'an suum con el que se amarra la vida humana con la no humana y con la espiritualidad, es la unión de la parte con el todo y el todo con la parte para hacer nacer la lengua maya a través de un lenguaje que comunica todos los que habitan la casa que es el monte, la milpa y el territorio. Por eso la tierra no se vende ni se renta, es la casa de nuestro táabil k tuuch, nuestro kuxa'an suum. (UC, 2023, p. 4)

De acordo com esta cosmovivência, os cordões – *táabil* – dos recém-chegados à Terra são confeccionados e compartilhados pela avó (árvore da Ceiba), que tece e oferece aos seus filhos, unindo o plano divinal e terrenal. O cordão umbilical ‘plantado’, sugere que o filho se integrará ao novo território, deste modo “Su carne es de maíz y su memoria reside en su espíritu. La ceiba actúa como una partera simbólica (...) protegiéndolos como una gallina que cuida a sus polluelos bajo sus alas.” (UC, 2023, p. 3)

Cada cordão umbilical enterrado é como um fio comendo as raízes destas árvores e estabelecendo um compromisso entre pessoa e território, aprofundando diariamente a experiência de ser natureza, pessoa e divindade em integração.

Xtáab quien es la abuela que provee la cuerda con la que se teje el tuuch del niño, es el hombre o mujer que abre la tierra hasta hacer un pequeño agujero para depositar esa cuerda, llama a nuestros padres creadores y madres creadoras para que los “vientos” conozcan y reconozcan este niño que recién se ha desprendido del cuerpo de su madre y se ha desconectado temporalmente de la energía de los Yuumtsil [divindades], ahora regresa como una semilla para que nazca en su corazón su compromiso de cuidar la tierra como la tierra lo cuidaría a él, o ella, en una perfecta conexión a través de su kuxa'an suum (UC, 2023, p. 4).

Apesar do recém-nascido estar ‘desconectado temporariamente da energia dos *Yuumtsil* [divindades]’, ainda há uma forte relação entre o seu ‘eu’ no plano terrenal e o outro ‘eu’ do plano divinal. Esta duplicidade promove o vínculo entre humanos e divindades, além da sensação de ser um sujeito conectado com algo maior, buscando aperfeiçoar-se em vida e integrar-se ao todo. Essa duplicidade é amarrada, entre outras coisas, pela corda de *Xtáabwáay* “la madre creadora del

misterio” que conecta o mundo pré-natal e o da jornada terrena, como uma espécie de ponte entre planos.

Assim,, o cordão umbilical é “ la cuerda del misterio, de la trascendencia de la vida en la muerte, del satunsat, de la oscuridad, de la noche, donde nace la vida y la misma luz como lo dice el *Popol Vuj*, es donde está el contacto.” (UC, 2023, p. 4)”

No final do texto, Pedro Uc questiona onde estão os *tábil u tuuch* das pessoas que venderam suas terras, trazendo à tona uma discussão vigente sobre os rumos da construção do ‘trem maya’, um projeto de obras ferroviárias que se propõe a conectar diversas comunidades e cidades do México, durante o mandato do presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador, que terminou em outubro de 2024.

É um projeto polêmico, devido aos problemas sociais e ambientais decorrentes do processo de construção, que pretende cruzar os estados de Tabasco, Chiapas, Campeche, Yucatán e Quintana Roo. (BBC News Brasil, dezembro de 2023). No entanto, o projeto vem sendo realizado sem a devida permissão e comunicação prévia com as pessoas e as divindades. Deste modo, problemas de saúde e sócio-ambientais vem ocorrendo, perda de propriedades, dificuldades nos usos originários de territórios sagrados, além da exploração dos trabalhadores ferroviários.

(...) a construção do Trem Maia também foi repleta de polêmicas e diversas alterações do plano inicial. As dificuldades triplicaram o custo do megaprojeto, que hoje supera US\$ 28,5 bilhões (cerca de R\$ 140,8 bilhões). O governo destaca que todo o projeto está sendo conduzido sem recursos privados, nem do exterior. As maiores críticas se voltaram para o trecho mais próximo da conhecida região turística da Riviera Maia. O trem chegará ali através da floresta considerada o segundo pulmão da América Latina (somente atrás da floresta amazônica) e passando sobre um dos maiores sistemas de cavernas submersas do mundo. Esta parte do trajeto levou os ambientalistas a qualificar o projeto de "ecocídio". O impacto sobre a natureza local fez com que dezenas de ações fossem apresentadas na justiça, paralisando temporariamente a obra por diversas vezes. Mas o governo considerou que o projeto é "de interesse público e segurança nacional" e os trabalhos prosseguiram. (BBC News Brasil, dezembro de 2023)



Figura 10: Altar coletivo aos aluxes. Fonte: Aniceto Chi, 2024.

Estão ocorrendo muitas enchentes, terremotos e furacões na região ultimamente, ao que Aniceto constata – sobre o Trem maya - que ‘Los guardianes de la madre naturaleza no lo permiten’. Acima, vemos uma fotografia compartilhada por Aniceto de um altar coletivo aos *Aluxes*, guardiães da natureza, situado próximo a uma estrada (estación 6, tramo 4) do trem maya na cidade de Felipe Carillo Puerto. O intuito é oferecer aos guardiães, apaziguá-los, pedindo apoio e ‘permitindo’ o avanço do projeto, com menor sofrimento à população.

Se preguntan las mujeres y hombres de maíz, ¿no son estos que perdieron su tuuch en un partido político? ¿No será que lo dejaron en una fábrica textilera? ¿No será que lo extraviaron en una extraña fe colonizadora? El tren mal llamado maya ha cavado en la tierra maya para desenterrar y destruir esa cuerda de la vida, ha tendido sus rieles criminales, ha arrancado la cuerda de la vida de muchas comunidades mayas despojándolas de su táab, y frente a nuestras consignas, cada vuelta de sus ruedas pareciera decirnos “es por demás, es por demás, es por demás” (UC, 2023, p.5).

A perda e o desrespeito deste elo sagrado, como visto na objeção com relação ao "tren mal llamado maya", é entendido como uma violação das raízes culturais e um desafio à vida comunitária. Por fim, Pedro Uc ressalta que, apesar de tudo, a resistência se mantém por meio do fortalecimento da cultura maya em suas práticas diárias, visando a reconexão com a terra e as divindades, refortalecendo o vínculo sagrado dos mayas com seus ciclos vitais.

las raíces de la ceiba que estaban tejidas con el táabil tuuch, o kuxa’an suum de las niñas y niños mayas, están profanadas en muchas comunidades aplastadas por la rueda izquierda del tren, sin embargo, algunas milpas están empezando a espigar, ha sido un año de abundante lluvia, la cigarra no ha detenido su ik’ilt’aan, las luciérnagas nos recuerdan con sus luces cómo hacer una luz grande al buscarnos, al encontrarnos y a hacernos comunidad nuevamente; el sakbej que surca el firmamento está lleno de estrellas, es un táabil tuuch que miramos en nuestro cielo. (UC, 2023, p. 6)

2.3 - Objetos e seus ciclos de vivacidade

A vida, para os mayas, pulsa em ciclos, desde a germinação do milho até o movimento das constelações. E os povos mayas, 'hijos del maíz', são parte deste conjunto. Essa percepção cíclica se estende também aos objetos, que, também são constituídos de elementos naturais, portanto, carregam em si vivacidade, ou iik (ventos). Os j'menes ou x'menes, intermediários entre humanos e divindades, auxiliam na ativação e desativação desses 'vientos' na matéria, reconhecendo se objetos estão mais 'ativos' ou, temporariamente, 'desativados'. Eles podem desativar o suporte material (corpo humano, vaso, boneco, etc) e realizar a retirada do vento em seu interior quando há influências de 'mal aires' (energias nocivas), quando o tempo de vida de cada ser se completa ou devido a desequilíbrios energéticos no processo.

Ao identificar objetos 'mortos', pode "cobrarles vida", "costurando" os aires nos respectivos receptáculos. Desta maneira, ele "amarra" ou "desamarra" aires por meio do processo ritual que promove este arremate ou harmonização das forças.

Através de exemplos específicos, exploraremos a atuação dos j'menes/x'menes como mediadores, revelando como restauram a vitalidade dos seres e alguns fenômenos que se manifestam durante suas ações. Desta maneira, para compreender as relações entre seres humanos e divindades/guardiães, é fundamental perceber que nenhum ritual se faz sem ativação e desativação de energias, que são conhecidas pelos mayas Cruzo'ob, do Sul do México, como 'aires /vientos'.

Ao digitar esta dissertação, meus dedos (matéria pesada) são guiados por sinapses, emoções, intenções, hesitações, problematizações, com isso, os 'iik' (ventos) se ancoram neste corpo físico. Estes ventos sagrados chamados de (Iik, singular; Iik'o'ob, plural) são energias sutis que, para poderem se manifestar em nosso plano terreno, necessitam de uma matéria pesada, integrando assim um corpo. A inter-relação entre os agentes ocorre através de dutos energéticos, por onde os 'aires' fluem, se transformam e se reorganizam. Na cosmovisão maya, todos os seres possuem energia preexistente, portanto, a dinâmica da vida reside na interação e alteridade entre os 'aires' originais de cada ser e aqueles que são incorporados ao longo de sua existência.

Sin embargo, existen otros seres con esta forma de cuerpo que pueden poseer otro winkilil, el caso de los iik'o'ob 'aires' o 'vientos'. Por ejemplo: 'un iik' puede tomar un cuerpo de una persona, de un animal, y incluso de una planta; sin que las personas y animales sepan exactamente que se trata de un iik'. (CAAMAL, 2015, p. 71)

Este é um aspecto relevante para a cultura Maya, onde uma pedra, um boneco de cerâmica, um prato, ou um jarro, podem ser o habitat temporário ou permanente de divindades. Ou seja, as forças sutis podem ser "*Jets'el*" (assentados) nestes corpos por meio de rituais com o intuito de harmonizar forças.

Jets'el significa apaciguar, calmar, tranquilizar. Hay una ceremonia llamada jets' lu'um que significa calmar o apaciguar la tierra. Suele realizarse cuando hay mala energía en el lugar (tierra/milpa), es decir, cuando los animales mueren sin explicación, los frutos se secan, las personas de la casa enferman. (entrevista concedida por Miguel Ángel Cat Colli, 2024)

A fim de ilustrar visualmente a materialização desse princípio cosmológico na prática ritual, incluo a seguir duas imagens compartilhadas por Aniceto, do ritual do *Jets'lu'um* (ou *hetzlu'um*), realizado por ele. As fotografias foram tiradas em junho de 2025, em sua casa em Felipe Carillo Puerto. Segundo Aniceto, o ritual é feito para apaziguar a terra e harmonizar os elementos diante de desequilíbrios como doenças, secas, mortes inexplicáveis, associados à presença de maus ventos, energias negativas.

Nessa cerimônia, os objetos dispostos sobre o altar não apenas carregam uma função simbólica, mas também atuam como marcadores vivos, cuja disposição segue a lógica do sistema-mundo maya, estruturado pelas quatro direções cardeais e um centro, cada um com significados específicos que organizam e equilibram a relação entre o mundo visível e o invisível.

O ponto central, onde vemos um ramo de manjeriço e uma cabaça, representa o coração da Mãe Terra (*ya'ax chuumuk lu'um* – o verde, cor da vida). Em torno desse centro, distribuem-se quatro cabaças, cada uma acompanhada por uma flor que corresponde a uma das direções sagradas: ao norte, a branca (*xaman sak*); ao sul, a amarela (*noojol k'an*); ao leste, a vermelha (*lak'iin chak*); e ao oeste, a preta ou roxa (*chik'iin boox*). A configuração dos 5 pontos representa o símbolo do *quincunce*, já mencionado, como a geometria que sustenta o universo maya.



Figura 11: Vista frontal do altar dedicado ao ritual do *Jets'lu'um*. Fonte: Aniceto Chi, 2025



Figura 12: Vista de cima do altar dedicado ao ritual do *Jets'lu'um*, onde podemos ver a disposição dos elementos. Fonte: Aniceto Chi, 2025

2.4 - Aluxes: guardiães elementares e sua presença viva nas matérias

Essa lógica de ancoragem das forças sutis em suportes materiais também se manifesta em outras entidades da cosmologia maya, como os Aluxes — seres que habitam as florestas, por vezes descritos como gnomos ou crianças travessas. Eles fazem parte dos Yuumtsilo'ob (guardiães) e ilustram como um mesmo *iik'* pode animar diferentes corpos. Segundo Aniceto, há 4 Aluxes relacionados aos 4 elementos da natureza, sendo eles *terra, água, fogo, ar*: “Se haces mal uso del agua, o no pide permiso a él para que pueda hacer un trabajo que use el agua, el alux que su misión es cuidarla no va a permitir...va a poner obstáculos de salud, y muchos otros...o sea, puniciones y avisos” (Depoimento concedido por Aniceto Chi, 2023)

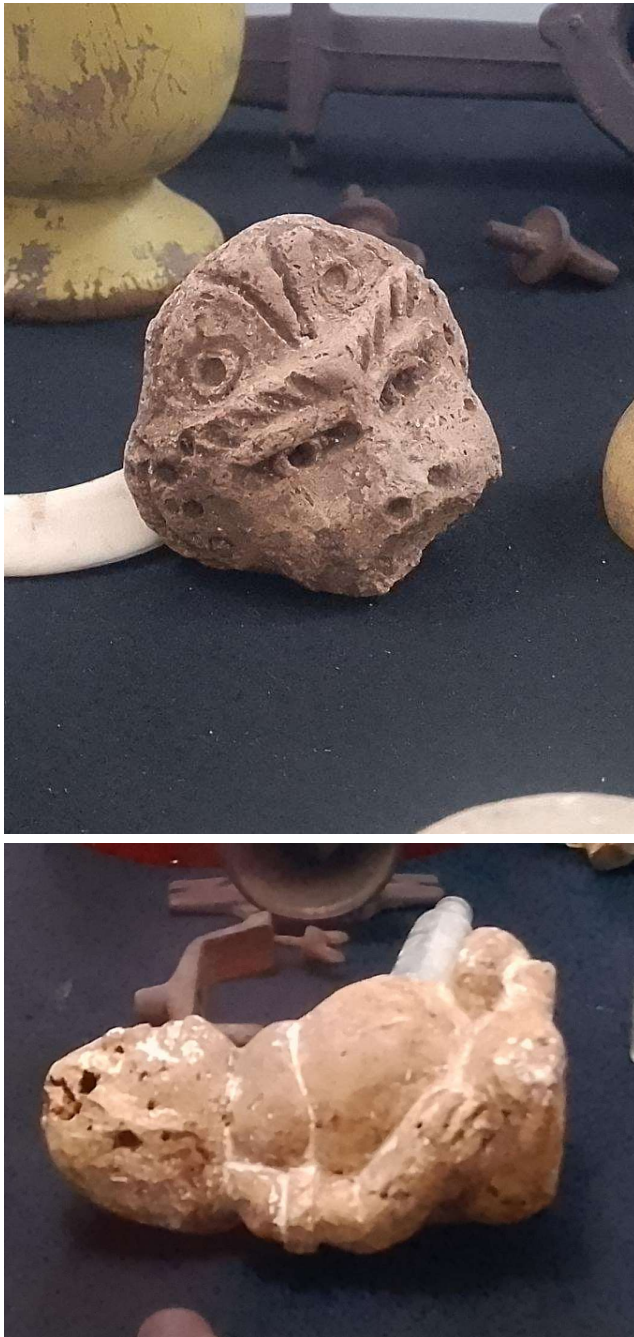
Quando seus territórios sagrados são invadidos sem oferendas, os aluxes manifestam sua presença de diversas formas: desde sutis chamados de atenção até travessuras, e, em casos de desrespeito, podem infligir enfermidades. Além disso, assumem o papel de protetores da milpa, estabelecendo um pacto com o milpeiro para salvaguardar a plantação e seu território. Para materializar sua presença, os aluxes são representados em bonecos de barro, cera ou pedras, que servem como seus assentos.



Figura 13: Aluxe pessoal de Miguel (réplica), usada para eventos e rituais, sobretudo relacionados à terra. Foto: Miguel Cat Colli



Figura 14: Aluxe - Exposto na Casa de la crónica, em Felipe Carillo Puerto, Quintana Roo, Mx. - Foto: Miguel Ángel Cat Colli



Figuras 15 e 16: Aluxes - Expostos na Casa de la crónica, em Felipe Carillo Puerto, Quintana Roo, Mx. - Foto: Miguel Ángel Cat Colli

En esta comunidad de Tiholop el ritual se realiza dentro de una casa maya, el j-meen (...) invoca el nombre del 'lugar' donde se encontró la figura y, a manera de 'consulta' en su sáastun 'oráculo' o 'piedra de cristal adivinatoria', saber cuándo se creó y de quién era el

alux, y por último, pedir permiso para revivirlo al mundo de los humanos. Generalmente el muñeco debe tener cuerpo de ‘persona’, o a veces de un ‘animal’. Una vez que el j-meen sabe quién era el ‘dueño’ del alux, comienza el rito mediante una primera ofrenda (...).’ (CAAMAL, 2015, p. 50).

Esses bonecos servem como elo entre o guardião ancestral e o milpeiro, onde há uma materialização concreta da conexão entre os dois. O *aluxe* protege a plantação de invasores, pragas e outros infortúnios, mas em troca, exigem oferendas regulares, geralmente na forma de bebida sagrada de milho, *Saká*. Em sua confecção, em algumas localidades mayas havia a inserção de nove gotas de sangue do milpeiro na argila, a fim de realizar o elo entre pessoa/guardião responsável (Caamal, 2015, p. 54). Por exemplo, conforme citação levantada por Caamal, podemos ver sobre a continuidade desta prática em partes de Cenotillo, Yucatán: ‘Hoy en día seguimos haciendo también los ídolos K’at (arcilla cruda) o cera y dejamos caer nueve gotas de sangre los días martes y viernes consecutivos en sus Chan boquitas,’ (Caamal apud Cólón, 2008, 4-5).

Contudo, a substituição das oferendas de sangue por bebidas à base de milho tornou-se predominante nos rituais contemporâneos, ecoando a narrativa do livro sagrado *Popol Vuh*, onde os primeiros seres humanos foram criados e moldados a partir do milho, base da alimentação e da cultura maya. Ainda de acordo com Miguel, podemos retomar aqui a ideia da conexão cultura/natureza: “El ombligo es la sogá/cuerda que conecta energéticamente con la naturaleza.

Por ello se arroja en el monte y retorna a la tierra, pues de acuerdo al *Popol vuh* nacemos de la tierra siendo maíz, por ello regresamos ahí mismo”. Assim, os maias se consideram descendentes dessa linhagem, com isso, a bebida *Saká* equivaleria como líquido vital, o sangue vegetal. Outra maneira de estabelecer este enlace entre pessoa e seu *aluxe*, seria, segundo Aniceto, compor o seu altar com uma pedra que representa o *aluxe*.

Si quieres saber exactamente tu ajcanul o tu alux/arux, tendrás que conseguir este personaje que es una piedra de barro...y lo tendrás que tener en tu casa en su sitio sagrado y tratarlo como si fuera parte de la familia...y hacer un compromiso con él. Y hacer un acuerdo, un decreto con él. (...) En uno solo está simbolizado todo. Todos los aluxes. Todo y cualquiera simboliza los cuatro elementos. Cada uno tiene los cuatro dentro de sí. Yo tengo el compromiso con él y él tiene el compromiso conmigo... Pero mientras yo no tenga este personaje en mi casa, o sea, casi no me puede hacer algo... Quien tiene este arux tiene más protección, tiene más poder... Ellos únicamente piden respeto. Nada más. Con que respete mi territorio, yo te protejo. Si tú me lo llevas a tu casa, yo te doy lo que tú necesitas...pero si fallas también.... (Entrevista concedida por Aniceto Velazquez Chi, 2023)

Com isso, entende-se que há pessoas que possuem o *aluxe* em seu altar/casa e outras pessoas não o possuem. De qualquer forma, a relação das pessoas com os aluxes é próxima, constante e cotidiana, já que eles representam os quatro elementos que compõem toda a existência,

estando presentes em todos os espaços. Por isso, ao adentrar qualquer ambiente, é necessário manter uma relação sagrada com a natureza, reconhecendo que somos parte dela e ela é parte de nós.

A vida do *aluxe* no boneco de barro não é eterna. Segundo Caamal (2015, p. 50-51), após cerca de 9 anos seus poderes vão se dissipando, desta forma, possuem um ciclo de vida. Uma das formas de reativar o guardião seria recorrer ao *jmeen*, líder espiritual maya, que realiza um ritual específico chamado "*u kuxkinsa'al alux*" ('darle vida al aluxe') Através do ritual, o *jmeen* reaviva o "ar" dentro do boneco, restaurando a ligação entre o *aluxe* e a milpa.

A relação entre o *aluxe* e o milpeiro é simbiótica. O *aluxe* garante a proteção e a prosperidade da milpa, enquanto o milpeiro oferece alimento e abrigo ao guardião. Essa parceria exige compromisso mútuo, por isso, o milpeiro deve zelar pelo boneco de barro e realizar as oferendas ritualísticas. Caso contrário, o *aluxe* pode se descontentar e deixar de proteger a plantação. Quando há a perda da relação entre pessoa/*aluxe*, este retorna ao seu local de origem – devolvido à natureza, ao monte - simbolizando o fim da ligação com o milpeiro.

Em resumo, a noção de saúde/bem-estar para os mayas parte deste princípio: se há desarmonia nos hábitos, desregulação energética e limites violados entre os agentes, isso repercutirá diretamente e na mesma proporção em nosso corpo como um todo. Aniceto nos dá um exemplo a respeito de como as divindades se vingaram dos trabalhadores do Trem Maya, devido à invasão e desmatamento de territórios sagrados para a construção da ferrovia. Além disso, há também a exploração dos trabalhadores:

En un primer momento ellos soltaron las moscas chicleras que picaron a los trabajadores...porque estaba invadiendo el territorio sin darles a saber que iban a entrar...empieza con algo sencillo y va subiendo...altera la circulación de la sangre...te pesca un mal viento en este camino...te agarra un mal viento...y te da calentura, diarrea, se pierden sus cosas...

Cuando entras en una zona, área, te enfrentas con los nueve guardianes automáticamente...para que tengas protección lo primero que debes hacer es una ofrenda, un permiso para que cuiden todo tu camino...y también para que los guardianes de los 4 elementos que te dieron la vida te protejan y no sufras ninguna enfermedad. (Depoimento concedido por Aniceto Chi, 2023)

Da mesma maneira, o povoado maya deve ser preservado para que esteja protegido de forças espirituais traiçoeiras, como a criação de um domo para proteção da comunidade.

Na entrada de alguns povoados mayas pode haver uma *Jo'kaaj* (casa de palha), e em alguns casos, uma em cada ponto cardeal, totalizando quatro. São como altares públicos onde as pessoas se reúnem para rezar e para oferecer às divindades, deste modo, um domo invisível protegeria o

povoado. As oferendas nas *Jo'kaaj* fortalecem esse domo, evitando fissuras e a penetração de forças contrárias à prosperidade do coletivo.



Figura 17: Jo'kaaj situado na comunidade de Uh May, Estado de Quintana Roo. Foto: Oscar Yeh Chan



Figura 18: Jo'kaaj situado na comunidade de Uh May, Estado de Quintana Roo. Foto: Oscar Yeh Chan



Figura 19: Jo'kaaj situado na comunidade de Uh May, Estado de Quintana Roo. Foto: Oscar Yeh Chan



Figura 20: Jo'kaaj situado na comunidade de Uh May, Estado de Quintana Roo. Foto: Oscar Yeh Chan

2.5 - Incensários-efígie – Yucatán e Chiapas

Apesar de haver várias diferenças entre as culturas maias dentro da península de Yucatán, Chiapas e Guatemala, também há costumes em comum, um deles é o uso de incensários ou defumadores em rituais, dentre eles, os incensários-efígie em formatos de divindades, pessoas ou animais. Este objeto poderia representar a própria divindade ou também um meio para acessá-la ritualmente, refletindo o entendimento de que há diversas qualidades de energias (aires/vientos) circulando e ocupando matérias pesadas, a noção de que há pontos energéticos tanto nas pessoas, quanto nos demais seres/elementos da natureza, bem como a importância do sacerdote maya no processo.

Já os *jmeenes* possuem tanto a habilidade de identificação quanto a de comunicação com as divindades, além da relação que possuem com os guardiães, podendo ativá-los a diferentes receptáculo ou desativá-los ritualmente. O ato de amarrar, seria conter uma faixa energética correspondente àquele guardião em um suporte ritualmente preparado e consagrado. Através do preparo do suporte, conforme os fundamentos da divindade, este se torna apto a receber o 'vento'

temporariamente. Essa fusão transforma o objeto, sendo ao mesmo tempo de uso utilitário e ritualístico.

Como uma analogia, no campo da arte e a respeito da noção de “meras coisas” e “obras de arte” em Arthur Danto, é importante perceber que o que faz a obra de arte é seu contexto (espacial e temporal), as problemáticas do tempo presente, a inserção do objeto em território específico - como uma instituição, museu e em discursos individuais/coletivos - que possibilitem que possa estar neste território, para ser apreciado, mobilizado e confrontado:

Realizando uma analogia para compreender esta transição de um objeto comum a um objeto ritual, trazemos uma problematização feita por Arthur Danto (2006) sobre a obra de arte “Cama” de Robert Rauchenberg. Danto tenta compreender o que separa as meras coisas das obras de arte. Neste caso, a cama foi coberta com tinta pelo artista e colocada na posição vertical ao invés da horizontal, com isso, passou de uma simples cama a outro estatuto. (...) Hoje em dia, muitos objetos são expostos em suas posições convencionais e/ou com quase ou nenhuma intervenção. A questão lançada por Danto é que a diferença entre uma cama comum e uma cama como objeto artístico não é de ordem perceptiva e sim, invisível. [...] os traços de tinta não devem ser excluídos da explicação, já que eles são parte do objeto, de modo que o objeto não é uma simples cama com traços de tinta espalhados sobre ela, mas um objeto complexo, fabricado a partir de uma cama e traços de tinta: uma ‘cama-tinta’. De modo similar, uma pessoa não é um corpo material com alguns pensamentos adicionados, mas é uma entidade complexa feita de um corpo e diversos estados de consciência: um corpo-consciência. Pessoas, como obras de arte, devem ser tomadas como partes irredutíveis de si próprias e são, nesse sentido, primordiais. Ou, mais precisamente, os traços de tinta não são parte do objeto real — a cama — que acontece ser parte da obra de arte, mas são, como a cama, partes da obra de arte enquanto tal. (DANTO, 2006, 17). Assim como, para Danto, um gesto é um movimento + x, a obra de arte também é um objeto + x. Esta incógnita é o que adicionamos a, ou seja, a nossa intenção, que nada mais é que o “Aboutness”. Toda criação humana possui um contexto, um espaço, lugar e motivação, ou ainda, segundo Alfred Gell, evoca “intencionalidades complexas” (BERTOCCO, 2018, p. 63)

Neste ponto, a aproximação com a teoria de Alfred Gell (1998) permite compreender que a ‘intencionalidade complexa’ não reside apenas na mente de quem percebe a coisa, mas torna-se objetivada nos suportes materiais. Diferente de uma leitura semiótica, que veria o incensário-efígie como um signo — ou seja, uma representação estética —, a perspectiva de Gell sugere que o objeto atua como um índice. Nessa concepção, o objeto não está ali para apenas simbolizar a divindade, mas para atestar a sua presença e evocar a sua eficácia material. Ao operar como índice, o objeto assume uma agência que afeta e é afetado diretamente pela comunidade, tornando o ritual uma resposta necessária à sua presença ativa e não meramente uma interpretação de símbolos. É o sagrado que se dá justamente na relação em rede.

Quanto ao ritual de ativação dos incensários-divindade, há entre os lacandones — povos mayas do sul do estado de Chiapas — um período de preceito, ou seja, onde certas ações são suspendidas e proibidas, como ter relações sexuais e comer alimentos picantes durante quarenta e cinco dias de processo ritual de substituição dos ‘deuses antigos’ por ‘novos’, ou seja, quando o

ciclo de vida de cada incensário chegou ao seu fim. Entretanto, há formas corretas para que o ‘aire’ se aloje na matéria pesada, que é trabalhada cuidadosamente pelos responsáveis, pois há riscos.

De acordo com Cortina, o perigo dos objetos é um aspecto importante na cultura maya, e que, de acordo com Diego de Landa, no ato da criação de ídolos: “hace más evidente esta condición. La imagen creada se vuelve depositaria del dios, es decir, es el dios mismo, y puede actuar de manera benevolente o afectar a los seres humanos si no se efectúa el ritual de manera correcta.” (Cortina, 2014, p. 51)

Los participantes duermen solamente un par de horas diarias, generando así, un estado alterado de conciencia. En los últimos cinco días del ritual, se les da vida a los incensarios, cuando esto sucede, los dioses vasija viejos se sacan de las casas y el residuo de copal llamado u k’anche k’uh, ‘‘asiento de dios’’, se pasa a los nuevos. Por espacio de cinco días se alimenta y trata a los platos nuevos como si fueran humanos. Cuando el incienso arde por primera ocasión en estos, quiere decir que ya tienen vida, y su rostro se coloca hacia el este. Las vasijas viejas toman el nombre de u baakel Ak Yum, ‘los huesos de nuestros señores’, y sus caras se colocan hacia oeste, y después de un tiempo son depositadas en una cueva (FREIDEL op. Cit. CORTINA, 2014, p. 51-52)

É interessante notar que o suporte de cerâmica é enterrado e considerado como a ossada da divindade. Outro ponto se refere às posições cardeais, onde o Leste é associado ao nascer do sol, à cor vermelha, a divindade *Lak’iin*; Já o Oeste é associado ao inframundo, à cor preta, remetendo ao poente e o domínio de outra divindade *Chik’iin*, local onde o incensário morto é enterrado. Destaca-se a importância da matéria como veículo de energia e memória, perpetuando a presença da divindade no mundo material e no pós-vida.

A transferência do copal (resina sagrada) de um incensário antigo para um novo, ritualmente consagrado, é denominada 'asiento de dios'. Isso indica que há um acúmulo energético na sucessão de divindades, como um tempo de maturação das cinzas queimadas ali, dotando os resíduos de energia vital, gerada para ser finita em cada matéria pesada, porém, reativada em novos suportes. É a matéria enquanto ponto de força mapeável no espaço-tempo. Aqui vemos profunda integração entre elementos humanos, vegetais, minerais e animais, que transcende simbolismo e se manifesta em práticas rituais que conectam o cultural ao natural de forma visceral e indissociável. O sangue vegetal, simbolizado pela seiva que circula nas árvores, se une ao sangue humano oferecido em um incensário, completando a analogia. Os incensários, como recipientes de oferendas, materializam essa união. Abaixo, vemos uma citação sobre um incensário adornado com espinhas, que representam esta característica do tronco da árvore da ceiba, símbolo central da cosmovisão maya, contendo os dois sangues combinados (KOVÁČ; PATZÁN, 2019).

Los incensarios de Palenque, Chiapas, México, son una asombrosa muestra de la dedicación de las vasijas. Estos recipientes especiales muestran elaboradas aplicaciones de personajes sobrenaturales y rostros de deidades, enmarcados por varios elementos iconográficos. Los estudios químicos de estas piezas confirman la presencia de copal y sangre en su interior (Cuevas y Bernal 2002) (Figura 25). Además, se han identificado varias escenas donde los personajes realizan su autosacrificio y entregan su sangre para quemar dentro de este tipo de incensarios con espigas, una representación de la savia de los árboles que es considerada como sangre vegetal, dedicada a la renovación de la vida y a los dioses (KOVÁČ; PATZÁN, 2019, p. 12-13)

As resinas da árvore representadas pelo incensário em forma de tronco, queimariam junto com o sangue do auto-sacrifício, e a fumaça resultante ascende a oferenda, levando consigo as preces e desejos dos participantes em direção às divindades, bem como o elo formado pela junção dos líquidos que fazem pulsar a vida.

É importante ressaltar que essa descrição é baseada em fontes de estudos arqueológicos e iconográficos de sítios mayas do período clássico, em Palenque, e não implica a continuidade dessas práticas na contemporaneidade. Embora o foco principal desta dissertação seja a cultura maya contemporânea, com ênfase para os Cruzo'ob, a inclusão dessas fontes visa fornecer uma visão mais abrangente da cosmovisão maya, ressaltando a centralidade da fusão dos sangue — humano, animal e vegetal — como um princípio vital compartilhado entre diferentes tradições do mundo maya.

No excerto abaixo, Caamal, ao referenciar o trabalho de Quintal Avilés (2013), observa que a sonoridade da palavra *iik'* se assemelha à palavra 'sangue' na língua maya, em Yucatán:

Para os mayas de Tiholop, a energía óol é o “aliento de la vida”, pero también esencia de todo lo que existe en el mundo, con la característica de ser ‘aire’ o ‘viento’; los alimentos, piedras, los árboles, todo lo que ‘suda’, que tiene ‘sangre’, que sean entes sobrenaturales tiene óol y, se trata de *iik'o'ob* ‘aires’ o ‘vientos’. La asociación sangre-fuerza-vida-espíritu tiene que ver con la palabra misma, el vocablo para sangre es *k'i'iik'*, es semejante al sonido *iik*, viento, espíritu, vida, aliento. (CAAMAL,, 2015, p. 77)

Para os dois grupos mayas de Chiapas (Tzotziles e Tzeltales), para que um ser seja considerado como vivo deve possuir um elemento que o caracterize e, estas duas etnias atribuem as “ánima-corazón (...) a cierto elemento calórico, denominado *k'al* a ciertas lenguas chiapanecas” (Caamal, 2015, p. 74), já para os mayas guatemaltecos da etnia tz'utujiles, alguns objetos possuem um grau de ‘força vital’, a qual o autor (Arango, 2016) denomina como parte da categoria de ‘objetos-persona’.

Allen J. Christenson comenta que los objetos que participan en ciertos rituales tienen *k'u'x*, “corazón”. Esta es la misma fuerza vital que poseen los antepasados y los santos (Christenson, s.f.), y le da a estos objetos la posibilidad, al igual que a santos y antepasados, de entablar parentesco e insertarse en las relaciones sociales como personas. (ARANGO, 2016, p. 169)

Com isso, Caamal destaca que, das diversas energias que pulsam em nós, o *óol* é uma das principais para os Mayas de Yucatán. Todos os elementos humanos e não humanos possuem um corpo, conhecido como *winkilill*, ou seja, uma estrutura, uma forma material intrinsecamente conectada com a parte imaterial. Nas árvores, o *óol* vive em seu “sangue vegetal”, no centro de sua seiva interna, bem como algumas espécies de árvores “lo tienen en su espalda”, sobre a casca que cobre o tronco. Já as plantas conservam o *óol* em suas folhas, que possuem propriedades curativas e meios de comunicação com outros seres. Com respeito às pedras, algumas possuem mais “*óol*” (energia) do que outras, que são identificadas pelo fato de suarem e terem certo calor, o que lhes atribui vivacidade, ânimo. (Caamal, 2015, p. 77-78)

Assim como os seres não-humanos e seus elementos se tornam agentes de forças sutis, o corpo humano também funciona como território sagrado, com centros energéticos que se interconectam com o entorno. Por isso, destaca-se a importância da criação e manutenção de territórios sagrados – altares, assentamentos, objetos rituais e nosso próprio corpo e relações – como referências materiais do elo entre os ‘eus’ da pessoa (sua existência terrena individualizada, a duplicidade divina e a alteridade).

Nestes territórios, os ‘objetos’ podem ser alimentados por quem realiza o ritual e, após a sacralização, passam a se relacionar ainda mais ativamente nesta comunidade conformada. Porém, antes mesmo da coleta e sacralização, corpos diversos e suas formas já contém propriedades que podem ser usadas para determinadas qualidades das divindades e finalidades rituais específicas.

De este modo se estableció un orden, cuyo mantenimiento fue encargado a los hombres, quienes a través del ritual lo siguieron recreando continuamente. Este orden natural implica un equilibrio que abarca todos los ámbitos incluyendo el humano, ya que para el pensamiento indígena el hombre forma parte indisoluble de la naturaleza. Este orden original de las cosas existe en el mundo de lo divino, a manera de un arquetipo, en el plano de una realidad paralela a la que el hombre puede acceder mediante el ritual y a través del quinto punto cardinal: el centro. Una de las obligaciones para mantener el orden y el equilibrio es la reciprocidad con las deidades, alimentándolas con elementos de naturaleza etérea: el humo del copal e incienso, el aroma de los alimentos ofrendados, así como la sangre, que antiguamente se quemaba junto con el papel sobre el cual se derramaba y que ahora ha sido sustituida por la de ciertos alimentos de color rojo —como el achiote— o bien la de un animal ofrecido en sacrificio. (HIROSE, 2008, p. 21)

Para alguns *j'menes/h'menes/jmenes* (curandeiros mayas), é possível enxergar a aura das pessoas, ou seja, as 'corpos-sombras' (*Yoch*) que envolvem o corpo em camadas sobrepostas, vislumbrando suas extensões, características e colorações, podendo perceber aspectos da personalidade, estados de ânimo e problemas a serem trabalhados. Sem existir um limite claro entre corpo e espírito, a natureza física da pessoa se manifesta simultaneamente com a sutil, de modo que os diferentes setores do corpo são conformados e controlados pelos cinco elementos da natureza (terra, água, fogo, vento e luz), enquanto externamente pode-se visualizar o corpo envolto pelas camadas do **Yoch**, que pode traduzir o estado do indivíduo em relação com o ambiente naquele momento. Esses centros energéticos ou plexos - a parte que se desdobra de nossos corpos - vinculam o ser humano e não-humano ao seu entorno.

Essa percepção da interconexão entre os seres, possibilitada pela presença do óol como núcleo de cada indivíduo, nos leva a explorar como essas relações se manifestam. Bruno Latour com suas contribuições da Teoria Ator-Rede (ANT) propõe abordagens não hierárquicas da realidade, onde o agir é coletivo e relacional. Desta forma, ao analisar algum fenômeno, é imprescindível acionar as percepções mais sutis, a fim de compreender a importância de cada interação humana e não-humana.

Caravita em seu texto "Encontros e diálogos entre um cachimbo guarani com um cachimbo lakota", explora a questão do agenciamento coletivo presente nas cerimônias, com enfoque sobre rituais do NAC (Native American Church), igreja indígena fundada nos EUA no início do século XX. Independentemente do recorte, é fundamental aqui considerar o imbricamento mapeável das ações

Todos estes elementos formam um grande agenciamento coletivo que compõe a experiência, que conforma a própria cerimônia. Por um lado, múltiplos, rizomáticos – a respiração mais forte da pessoa ao lado, que traz uma sensação ao nosso corpo; uma canção que nos afeta e então começamos a chorar ou vomitar após a ingestão do peiete ou ayahuasca; os abanicos de pena de cada participante, que são agitados sobre nós pela pessoa ao lado. (...) - Por outro lado, mapeáveis. Este é o sentido de malha (meshwork) proposto por Ingold: um grande emaranhado, mas do qual sempre é possível puxar, seguir as linhas, com cuidado, desemaranhando. (CARAVITA, 2021, p. 141).

Assim, retomamos a noção de 'Aboutness' de Danto, reforçando que, nesta perspectiva, uma pessoa não se resume a um corpo material com pensamentos e emoções sobrepostas. Da mesma forma, objetos rituais não são meros receptáculos funcionais, mas sim entidades integrais, estruturados com os 'ventos'. Essa integração só ocorre devido à não-hierarquia entre componentes, e a interdependência experienciada entre todos os elementos que compõem a realidade.

Caravita mobiliza Latour (2008) para explorar as relações entre humanos e não-humanos, convidando-nos a refletir sobre como elementos do cotidiano se tornam extensões de nós mesmos. Essa perspectiva se alinha à noção de 'pessoa-distribuída' de Alfred Gell (2018), onde os afetos emergem na interação entre os diversos componentes da rede. Dito isso, a relação:

entre sujeito e objeto [se dá] a partir de coisas que se acoplam, que se tornam coextensivas ao nosso corpo. Latour nos mostra como o kit de treinamento do nariz na indústria de perfumes se torna parte do corpo, tanto quando o nariz treinado – eles não podem existir separadamente, enquanto afetam um ao outro. Para o autor: 'ter um corpo é aprender a ser afectado, ou seja, afectuado, movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou não humanas. Quem não se envolve nessa aprendizagem fica insensível, mudo, morto [...] O kit propriamente dito [...] não sendo uma parte do corpo, tal como o definimos tradicionalmente, é certamente uma parte do corpo entendido como 'treino para ser afetado'. No que diz respeito à sensação progressiva, o kit é coextensivo ao corpo. (CARAVITA, 2021, p. 140)

Da mesma forma, entre humanos e não-humanos, certos objetos podem ser considerados extensões do corpo humano ou “partes da pessoa”, mantendo vitalidade própria e relações de agência. É nesse contexto que o estudo de Arango (2016) sobre os maias clássicos se torna relevante: ele evidencia como entidades, estelas, objetos e divindades formam uma rede inseparável, onde o corpo se distribui e se prolonga por meio de múltiplos agentes.

Assim como os seres humanos se alimentam e nutrem seus corpos para renovar energias, o estudo levanta a hipótese de que os considerados ‘objetos’ também possuem necessidades de manutenção e, inclusive, um ciclo de vida, ação e período de vitalidade. Além disso, certos ‘objetos-persona’ mantêm uma relação íntima com os seres humanos e alguns são propriamente uma coextensão destes ou “parte de un cuerpo dividual” (Arango, 2016).

Antonio Jaramillo Arango levanta a questão que, entre os maias do período clássico, a construção da pessoa se embasa na corporeidade e nas relações sociais. Desta forma, o corpo é complexo e pode ser constituído por seres, divindades tutelares, objetos que não apenas representam a pessoa, mas são uma parte dela que contém sua imortalidade. Após a ‘morte’ do corpo físico, a personalidade da pessoa pode continuar existindo em certos objetos, como em estelas, incensários, esculturas, etc. Embora nosso foco sejam os Maias contemporâneos da península de Yucatán — com ênfase nos Cruzo’ob —, o estudo de Arango (2016) sobre os maias do Período Clássico — abrangendo diferentes regiões e variantes linguísticas — ilustra como certos objetos eram considerados parte integral da pessoa. Essas referências históricas fornecem uma base teórica para compreender como corpo, objeto e energia vital se articulam atualmente entre os Maias contemporâneos.

Cabe resaltar que lo que se ha querido denominar como entidades anímicas entre los mayas del Clásico (o’hlis, b’aaahis y wahyis) tienen marcadores lingüísticos que indican

que son partes del cuerpo de las que se tiene control —el sufijo *-is*— y en ningún momento en las fuentes se señala que no posean materialidad tangible (...) Algunas estelas tienen explícito en el texto a quién “pertenecen” y están representados en ellas (humanos y no humanos). En las estelas aparece escrita la expresión *u b’ah*, generalmente traducida como “su imagen”. Esto se debe a que en maya yucateco colonial *b’ah* fue registrado como “cosa semejante a otra” (Stuart, 1996: 163). Así, si en una estela aparece *u b’ah* y el nombre de un gobernante, se interpreta como que se quisiera indicar que en esa estela aparece una imagen de este gobernante. David Stuart tiene una interpretación que va un paso más allá. En otros diccionarios mayas *b’ah* tiene un significado diferente: en *ch’orti bah* es cuerpo, persona; en yucateco actual *k’oh-bah* (de *k’oh*, “máscara”) y *winik-bah* (*winik*, “ser humano”) quieren decir “imagen o retrato”; en *tzotzil ba* es “cara”. Vemos que en todos estos casos la imagen, la persona y el cuerpo pertenecen al mismo campo semántico. (...) Apoyando esta idea, en el diccionario *ch’orti* de Wisdom (1950: 577) aparece: *bah*: body, self, a being, a spirit (“cuerpo, uno mismo, un ser, un espíritu”). En *tzutujil*, la palabra “representante” es poseída de forma inalienable (como las partes del cuerpo); esto resalta que la imagen se considera como inseparable de quien se está representando (Dayley, 1985: 145). Por esto es que Stuart propone traducir *u b’ah* no como “su imagen”, sino como “su persona” o “su cuerpo” (Stuart, op. cit., 162). Las estelas serían, desde esta perspectiva, el cuerpo (y por ende parte integral de la persona) de los gobernantes y de las deidades, que no sólo están representados en estas estelas, sino que son también dichas estelas. (ARANGO, 2016, p. 174)

Os *o’hlis*, *b’aahis* e *wahyis* — denominados por Arango (2016) como entidades anímicas entre os mayas do período Clássico — apresentam o sufixo *-is*, que indica que são partes do corpo sobre as quais o sujeito exerce controle ou agência, ou seja, estão integradas à pessoa e podem ser manipuladas, utilizadas ou reconhecidas como extensões de seu corpo. Isso demonstra que, embora sejam distintas, essas entidades mantêm uma materialidade tangível e não são meramente simbólicas.

Com isso, as chamadas entidades anímicas — *o’hlis*, *b’aahis* e *wahyis* — têm materialidade concreta. Em estelas, essas entidades aparecem associadas a humanos e deidades, ilustrando a continuidade da relação entre pessoas, objetos e forças vitais na cultura maya. Para interpretar essas inscrições, Stuart (1996) recorre ao maya yucateco colonial, no qual *b’ah* significa “coisa semelhante a outra”, ajudando a compreender que essas representações são inseparáveis da pessoa retratada (ARANGO, 2016).

Essa inseparabilidade entre imagem e corpo encontra ressonância no conceito de pessoa distribuída de Alfred Gell (1998). Se o termo *b’ah* indica que a estela é, simultaneamente, corpo e pessoa, o objeto transcende a mera representação para atuar como um índice. Sob essa ótica, a subjetividade não se limita aos contornos biológicos, mas se projeta nesses suportes materiais que retêm a capacidade de agir no mundo social. A estela não simboliza uma ausência, ela é a própria objetivação da presença desse ser integrada a uma rede viva de relações.

2.6 - Ritual de Petición de la lluvia - Península de Yucatán

As noções de 'rede' e de 'pessoa-distribuída', discutidas no capítulo anterior, se concretizam nos rituais e na cotidianidade maya, onde corpos humanos e os corpos dos 'objetos' rituais tornam-se, conjuntamente, canais para a manifestação de energias divinas. No ritual de petição de chuva (Chá'a Chak), a incorporação da divindade Cháak em variados corpos demonstram a interdependência entre os planos. O corpo dos seres humanos, enquanto receptáculo, pode vir a receber um fragmento dos 'ares' de divindades (*iik* - os *Yuumtsilo'ob*), ou seja, incorporá-las. Abaixo será descrito e problematizado o ritual de petição de chuva do trabalho etnográfico de Caamal (2015), realizado na cidade de Tiholop, Yucatán.

A importância dos cenotes e das águas subterrâneas para a vida na península de Yucatán — seja como fonte vital de água potável ou como portais para o inframundo na cosmovisão maya — se reflete em diversos rituais, incluindo o Chá'a Chak.

A geografia da região da península de Yucatán é marcada pelos solos porosos e a majoritária presença de água potável se encontra em áreas cavernosas, cenotes e no interior das rochas subterrâneas. Como aponta Cortina:

La península de Yucatán es una planicie kárstica tropical sujeta a intensa disolución, donde no es posible por sus suelos porosos la formación de ríos de superficie. En cambio, estas características han permitido la configuración en el interior del macizo rocoso del sistema de cuevas más grande del mundo, llamadas dolinas. En esta zona a las dolinas se les conoce como cenote, palabra derivada del vocablo Maya *ts'ono'ot*, que significa "caverna con depósito de agua" (Pedroza 2010: 49). Cuando las aguadas y cisternas *chultunob* se secaban, los Mayas peninsulares obtenían el agua para beber de las profundas cuevas de la región. Sin embargo, la relación utilitaria de obtención de agua con estos pozos naturales no interviene en el lugar que ocupan dentro de la cosmovisión Maya. Los restos arqueológicos encontrados en los cenotes —cerámica, huesos humanos, huesos animales, oro y lítica,— denota la importancia de estos espacios en la vida ritual de los antiguos Mayas (PEDROZA, 2010, p. 51).

Os cenotes e cavernas, além de reservatórios de água fundamentais para a sobrevivência dos habitantes da região, são entendidos como um território de conexão entre os planos, local onde habitam seus guardiões - ancestrais e parte das divindades. Por isso, diversos registros arqueológicos de uso ritual foram encontrados nestes espaços.

Neste contexto de conexão com água – elemento vital - e com as divindades (*iik* - os *Yuumtsilo'ob*) que a proporcionam, o ritual de petição de chuva (Chá'a Chak) se destaca como um momento crucial para a vida comunitária.

Através deste ritual, os corpos humanos tornam-se receptáculos para a manifestação de energias divinas, permitindo a incorporação de divindades como Cháak, a divindade da chuva. Algumas pessoas são escolhidas pelo *jmeen* para personificar Cháak, desempenhando um papel fundamental na comunicação entre os planos. O *jmeen* enquanto mediador, consulta a sua *sáastun* (pedra-oráculo), ou utiliza outros métodos, a fim de encontrar pessoas com as habilidades

necessárias, pois, para um funcionamento efetivo do ritual, cada indivíduo deve trabalhar a limpeza do seu campo energético e, como uma antena, o coletivo gera uma vibração que pode sintonizar ou não com as divindades requeridas.

Após a montagem da mesa de oferendas (com os alimentos e materiais oferecidos para serem consumidos pelas divindades), são posicionados quatro adultos nos quatro cantos (esquinas do território ritual) e um no centro, representando o *quincunce*, estrutura simbólica do universo.

Cada pessoa recebe objetos e instrumentos ritualísticos, que possibilitam o desempenho de suas funções. Crianças (neste ritual apenas do sexo masculino) permanecem sob a mesa coaxando como sapos e rãs — animais associados à chuva — cujos sons são entendidos como indícios de sua proximidade.

Outro fator a respeito, segundo Caamal, seria a antropomorfização de *Cháak*, representação “visualizada” por alguns *jmeeno’ob* em processos rituais como um homem mais velho montado em uma serpente, acompanhado por uma sinfonia de rãs e sapos (Caamal, 2015, p.106)

Os números e ações realizadas no ritual correspondem à numerologia sagrada maya. Primeiro, são dadas treze voltas ao redor da mesa no sentido horário, acompanhadas de cantos, “para que la energía de las deidades bajen y ‘coman’ de las ofrendas, encarnen al interior de las personas” (Caamal, 2015, p. 114). Neste momento, ocorre o acoplamento entre pessoa e divindade. A partir deste arremate: “las personas se transforman en iik’o’ob, seres ‘sagrados’, y como los iik’o’ob se posicionan en el cuerpo del hombre para darle esta ‘sacralidad’ de ser aires o vientos” (Caamal, 2015, p. 114).”

E quanto ao *jmeen* — como sujeito fundamental no ritual por ser o responsável pela comunicação e invocação das divindades —, a autora ressalta que ele “desprende una energía (*pixan*) ubicada en su cuerpo para poder viajar en otra condición como *iik’* (...). Ellos lo llaman em *síij óol* al ‘regalo’ de Dios, lo que podemos llamar también como el ‘don’” (Caamal, 2015, p. 108). O canto – *plegária* — é um dos pontos fundamentais para induzir o transe, com isso, estabelece-se um pacto de reciprocidade com a divindade, por meio de trocas materiais e energéticas.

El canto del *jmeen* es la forma más importante de ‘bajar’ a los seres *iik’o’ob* (*cháák*) y posteriormente, reencarnarse en el cuerpo de quienes representan su figura (...) dentro del ritual de ‘petición de lluvia existe otro rito que se llama el *wach’iik’* y el *k’aax iik’* que en algún momento se mencionaron, ‘amarrar el aire’ y ‘desamarrar el aire, una forma de metamorfosis de las personas que ‘simbolizan a *cháak* mediante el canto del *j’meen* quién otorga el ‘cambio de ser’ en el espacio ‘sagrado’ del ritual (CAAMAL, 2015, p. 114, **grifo nosso**).

Os termos acima referidos – *wach'iik* e *k'aax iik'* – significam respectivamente ‘amarrar o ar’ e ‘desamarrar o ar’. Portanto, após o banquete das divindades, o giro em torno do altar é feito agora no sentido anti-horário, com outras treze voltas para liberar os corpos das pessoas que haviam personificado Cháak.

É feito um pedido para que a energia das divindades abandone os corpos das pessoas após o fechamento do ritual, caso contrário, a carga energética no ser humano pode causar diversos desequilíbrios, doenças e até a morte a si mesmo e contagiar pessoas ao redor. Por isso, para remover qualquer resquício desta energia, o *jmeen* realiza a *santigua* (rezos/limpeza) ou *píus*, em maya, no corpo dos que receberam a energia da divindade:

Los *chako'ob*, son seres que viven y pueden estar en la milpa y en diferentes espacios. También, en el ritual de Ch'a Chák, las personas adquieren en este momento sagrado la connotación de ser ‘aires’ o ‘vientos’, *iik'o'ob*. Por eso, después del ritual, se les hace la *santigua*, *píus*, para retirarles estos aires o vientos que poseen en el cuerpo. (CAAMAL, 2015, p. 106)

Para que os 'ventos' incorporados retornem ao seu local de origem, é essencial que os homens que foram ‘deidade-humanos’ no ritual permaneçam em pé para que a energia seja devidamente desprendida. Esse detalhe se torna crucial ao considerarmos os diversos pontos energéticos de entrada e saída de energias, cada um com sua função específica. Sem esses pontos, o contato entre os seres seria impossível.

Una vez dadas las vueltas, los *cháak* (persona) tienen que ponerse de pie para que las energías de las deidades puedan desprenderse de su cuerpo ya que se considera que su salida-entrada principal es en el *suy poot*(mollera), y cuando no están en pie no puede desplegar la energía ya que se piensa que todavía los *chaak'o'ob* están montados en su caballo (CAAMAL, 2015, p. 115)

Para Miguel Cat Colli, o ritual é apenas simbólico, uma representação. Ele argumenta que a incorporação de uma divindade em um corpo humano seria muito intensa, sugerindo que a divindade participa do ritual, mas sem habitar o corpo.

Já no trabalho de Caamal, os que desempenharam o papel de Cháak não estão apenas representando e sim, estão de fato no corpo das pessoas. Cada envolvido tem uma participação fundamental no destino da milpa, onde após os rituais nota-se o aumento da chuva e um crescimento mais acentuado em suas áreas de cultivo, proporcionando um bem-estar coletivo para a comunidade.

Podemos ver aqui duas interpretações complementares a respeito das relações entre pessoas-divindades em rituais. Para prosseguir com a investigação a respeito da incorporação

energética em diferentes corpos, vamos seguir enfatizando no aspecto, acima mencionado, de amarrar e desamarrar ventos.

2.7 - Cartografias dos ventos

Como no ritual da petição da chuva, há diversas outras ações rituais na cultura maya onde se ‘gira’ ao redor de corpos no sentido anti-horário (para abrir ou desamarrar, em maya *wach 'iik'*) e no sentido horário (para fechar ou amarrar, *k'aax iik'*). Esta costura de fios intangíveis, segundo Javier Hirose López (2008), autor do artigo “El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de los Chenes, Campeche”, ocorre no sentido dos ponteiros do relógio e se sustenta na concepção de que, para os mayas, casas, templos, milpa, pessoas, pedras, animais, cosmos, galáxias e outros planos possuem lateralidades, direções e centralidades. O equilíbrio desta matriz é fundamental para que o ritual não seja comprometido e a saúde seja restabelecida. Como afirma Hirose (2008):

tanto el solar como la milpa son “como una persona”, tienen manos y pies, ubicados en cada una de las esquinas del cuadrado; la cabeza se ubica en el norte, mientras que el corazón también se encuentra en esta misma dirección. Menciona de igual manera que el ombligo está en el centro —correspondiendo con el ombligo del ser humano. (HIROSE, 2008, p.11)

A relação íntima e interdependente do corpo humano com o cosmos se manifesta no espaço-tempo, através do movimento do corpo como eixo cósmico e de seus pontos de cruzamento, conectando os planos materiais aos demais. A seguir, serão apresentados exemplos pontuais dos procedimentos de *wach 'iik'* y *el k'aax iik'*, ilustrando a formulação proposta.

A autora participou de um ritual realizado no campus da UQROO, em Chetumal, conduzido por Hilário Chi Canul, maya e professor da universidade. Ele realizou o ritual de ‘la semilla del habla’, que tem como objetivo ‘destravar’ a língua das pessoas, como problemas no desenvolvimento da fala, expressão, comunicação, dislalia, gagueira, etc. O ritual “*Wach ' T'aan Yéetel Sutup*” se deu como abertura do evento (Foro de estudios en lenguas internacional, 2023 – ‘Desatar la lengua con la semilla del habla’) em frente a árvore da ceiba presente no campus. Ali, ele posicionou um altar onde iniciou os rezos em língua maya pedindo permissão e suporte das divindades.



Figura 21: Hilario realizando os rezos introdutórios à cerimônia em frente ao altar e a Ceiba. Foto: autoria própria



Figura 22: Hilário tocando o caracol para iniciar a cerimônia. Foto: autoria própria, 2023.

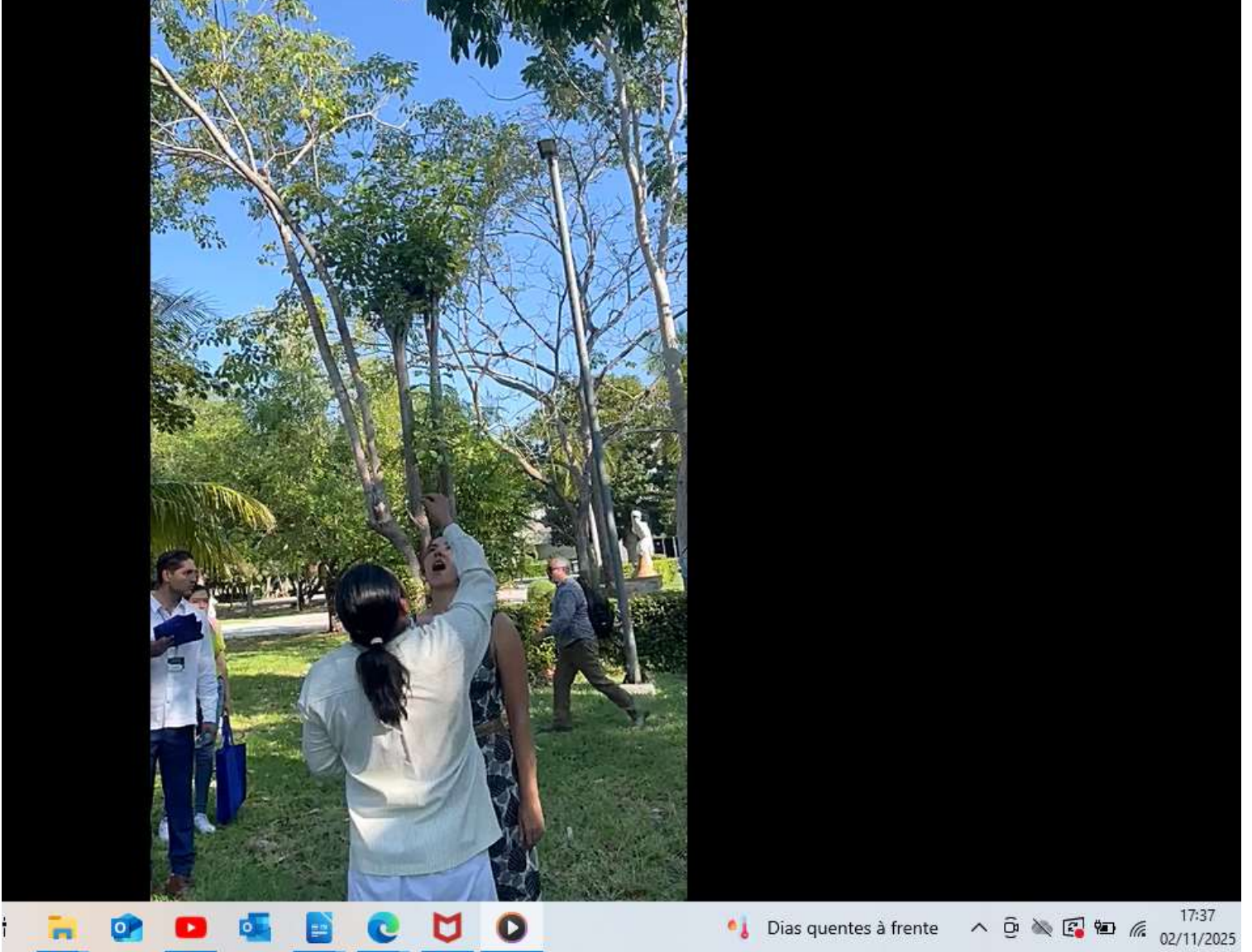
Tocou o caracol (para dar início à cerimônia) na direção dos 4 rumos (norte, sul, leste, oeste), com o intuito de comunicar-se com cada guardião que ali habita. Quando perguntei a ele sobre como se entrelaçam as pessoas, a semente e as divindades no processo ritual, ele explicou que é pela intencionalidade e invocação, onde todos os envolvidos se tornam ‘um’:

Pues es justamente por que invocamos, pedimos...esto se puede hacer ante un altar o se puede hacer como lo vimos ante la ceiba que también representa un altar. Los cuatro puntos cardinales y en el medio estamos nosotros. Entonces el que oficia esta ritualidad que en el caso somos nosotros, un punto y medio. O sea, el punto que une tanto la tierra como el cielo y el universo en sí. Entonces es ahí cuando se entrelazan a través de las palabras,,aquí entra mucho el don, la fuerza de la palabra. Como puedes ver primero tenemos que hablar a los cuatro *bacabes*, a los cuatro dioses,..hablamos a todos los dioses, en este caso los bacabes de los puntos cardinales. Hablamos al jaguar rojo donde sale el sol, al jaguar negro donde se oculta el sol..al jaguar blanco del norte y el amarillo del sur. Y de ahí, hablamos a todos los espíritus de nuestros padres, y también al dios del viento, dios del agua y el dios de la palabra también, entonces el momento en que hablamos es cuando da el enlace. Ahí nosotros ya hemos hablado a los dioses que en realidad son los que hacen el trabajo...nosotros somos solamente intermediarios...y el sonido del caracol es otra forma para llamarlos. (...) Y después de eso, es cuando hablamos a las personas y la semilla. Pues, la semilla ya está presentada, primero la presentamos a dios, ahí viste que mostraba la semilla al cielo, y pedía que hagan que la semilla se vuelva curativa. Y entonces es el momento en que las personas que presencian o que van a pedir ayuda, la persona que se acerca, entrega su cuerpo y alma, su pensamiento, su corazón, su voluntad, en ese momento también se entrelaza... al abrir la semilla pues es ahí que se hace uno. Se hace uno la persona participante, nosotros, el espacio, los dioses, la palabra..porque viste que hablamos y pedimos para que la semilla haga el milagro de desatar la lengua para que la persona pueda hablar. Ahí somos uno sobre el deseo que es hacer que la lengua brote. (Entrevista concedida por Hilário Canul, 2025)

Após esse momento, cada pessoa se aproximava de Hilário para realizar os rezos e ‘abertura’ da fala. Ele segurava em suas mãos a planta (*Sutup, Helicteres baruensis*) — que auxilia no destrave da língua — e a posicionava acima da cabeça da pessoa, que permanecia de boca aberta voltada para cima.

Ele girava a semente nove vezes em sentido anti-horário sobre a cabeça da pessoa. Esse movimento, associado ao ato de “desamarrar” a fala, fomenta a abertura, o fluxo e a liberação. Cada ritual segue números e direções específicas, que carregam significados distintos, como a alternância entre o *wach’iik’* ou o *k’aax iik’*, dependendo de cada função.

el movimiento circular contrario a las manecillas del reloj está asociado con la acción de soltar, dejar fluir, abrir, es decir, “desamarrar”, asociado también con el devenir y el destino; mientras que el sentido inverso se atribuye a la acción de fijar, “cerrar”, o “amarrar”. (HIROSE, 2008, p. 17)



reza e gira a semente 9 vezes. Foto: Lucas Zonfrilli

Esse gesto de girar a semente nove vezes tem um significado próprio na cultura maya. A seguir, Hilário Canul explica a importância dessa prática:

el número nueve es un número mágico en nuestra cultura maya, si podríamos decir así, pero más bien en el sentido práctico es el número con que hacemos todo ...como las cuestiones que deseamos que ocurra (incluye cosas malas y buenas, todo). La semilla se gira 9 veces en solamente un sentido, en sentido contrario de las manecillas del reloj, porque la semilla está enrollada de acuerdo como están las manecillas del reloj, entonces tiene que girarla en sentido contrario en la boca, para que se abra. Y tiene que ser 9 veces y justamente en el noveno se aplasta la semilla y se abre, queda como una flor. Eso implica que es desatar. Entonces el número nueve es para todo que querramos hacer. Lo mismo también sucede en cuestiones de maldad, en la hechicería también se ocupa el número nueve. O sea, todo lo que se invoca nueve veces debe de suceder en la cultura maya. (Entrevista concedida por Hilário Canul, 2025)

O desejo que move o ritual — proveniente das pessoas, divindades, plantas e ancestrais — se transforma em criação compartilhada entre diferentes seres, como pontos de força combinados.

Quando esse desejo é enunciado, o universo vai se reorganizando e respondendo de acordo. É nesse entrelaçamento entre palavra, gesto e matéria que a língua se torna força vital, brotando aos poucos no corpo. Como menciona Hilário, as *abuelas* com quem ele convive relatam que a língua floresce devagar: após o ritual, em cerca de seis meses, já começam a ser percebidas melhorias na linguagem da criança.

Ao perguntar a Hilário sobre a relação entre língua tangível (como órgão, som, emissão) e intangível (como a elaboração de pensamentos, emoções, memórias e formas de expressão), ele nos compartilha exemplos em que é impossível que a linguagem esteja desconectada ao corpo, à matéria, ao tempo e ao entorno. Nessa perspectiva, a fala não emerge isoladamente, mas como parte de um processo que requer sintonia. Quando certas ações ocorrem antes do momento apropriado, podem interferir diretamente no desenvolvimento da fala:

esa es una cuestión inmaterial en el sentido de que es algo que no se puede tocar, el conocimiento de la semilla y toda la creencia, fe o teoría que existe... pues yo en el aspecto académico miro eso como una cuestión de teoría local, parental. Hay que ayudar el desarrollo normal de la lengua, y cuando se vuelve atípico hay que curarla... y desde el pensamiento maya es que es una enfermedad, y como tal, tiene cura. Y la cura que se ha pensado es para cuando uno no desarrolla bien el lenguaje verbal, como con 1 o 2 años, algunas estructuras verbales claras e inteligibles...cuando eso sucede y solamente producimos sonido, no se acerca al léxico, entonces el niño tiene un problema y eso se analiza (...) Por ejemplo, el niño empezó a caminar antes de hablar, de ahí es que se concibe que pisó la lengua y al pisar la lengua, la amarró. Por eso hay que desatarla. O lo otro es porque alguien le tocó la punta de la lengua y también amarró la lengua. O que al niño o niña le cortaron el cabello antes de que empiece a hablar, entonces también le cortaron la lengua, por eso no puede desarrollar el lenguaje. (Entrevista concedida por Hilário Canul, 2025)

Já no ritual do *K'ex*, ritual de cura quando alguém carrega um ‘mal aire’, ou, de acordo com Hirose, “La traducción al español que los propios médicos tradicionales mayas dan al término es la de ‘cambio’” (Hirose, 2008, p. 31), o paciente circula em torno do copal aceso no chão, enquanto o *j'men* gira um frango virgem ao redor da sua cabeça - ambos em sentido contrário aos ponteiros do relógio - e depois, ao final do ritual, giram no sentido horário (Hirose, 2003, p. 17). O vento passa do corpo da pessoa para o frango, que ao final, será sacrificado, levando consigo esta carga negativa, com isso, o vento é transportado de uma matéria para outra.

Outro fator fundamental na organização das ações rituais é a escolha dos momentos do dia, das posições do sol e dos dias da semana mais favoráveis às cerimônias. O sol a pino (meio-dia) e a meia-noite são referências temporais em que o fluxo de energia é mais forte, favorecendo a eficiência e apoio das energias cósmicas para a concretização ritual.

La evidente dependencia del Sol para la existencia de la vida humana sobre la Tierra constituye una noción básica que fundamenta tanto su asociación con los “centros” del cuerpo humano —la mollera y el ombligo— como su papel como referente espacio-temporal en los rituales propiciatorios y de sanación. Su papel central lo coloca en posición de deidad principal, es decir, de Dios mismo, mientras que el rostro de Jehová no puede ser visto, ya que “su cabeza es el [propio] Sol” que brilla intensamente y por lo tanto deslumbra. De este modo, colocado el Sol en posición central —con respecto a los cuatro rumbos del mundo—, es su energía la que penetra por el suuy —la mollera—, mientras que para curar el ombligo saltado de un bebé hay que hacer una petición al Sol, o alternativamente indicarle al niño: “ve tras del Sol...”. Por otra parte, pero en un contexto temporal, en las ceremonias —como el u hanli kol— y los rituales de sanación —como el k'ex— el enterramiento de los “panes” o la ofrenda se hace a partir del mediodía, que es cuando hay cambio de día (Hirose, op.cit.: 129), y del ‘mal espíritu’ por el ‘buen espíritu’ (...), y el Sol empieza a declinar llevándose consigo la enfermedad, por el poniente, al inframundo. (HIROSE, 2008, p. 21)

Essa concepção de cura como trânsito energético, orientado pelos ritmos solares e pelas direções no espaço, constitui um conceito fundamental na cultura maya. Podemos pensar a respeito com um exemplo prático de aspectos rituais na cerimônia do Temazcal, “em náhuatl, significa: temaz= suar e calli= casa/local. Ou seja, ‘casa/local onde se sua’” (Caravita, 2021 p. 117), que serve para limpar o corpo, realinhando-o. Participei de uma cerimônia de Temazcal na cidade de Bacalar-Quintana Roo, na ‘Casa de los niños del árbol’, onde entramos em uma tenda fechada e escura, que simboliza o ventre materno e gera uma das oportunidades de ‘renascimento’ em vida, liberando alguns medos, padrões, traumas, desalinhamentos.

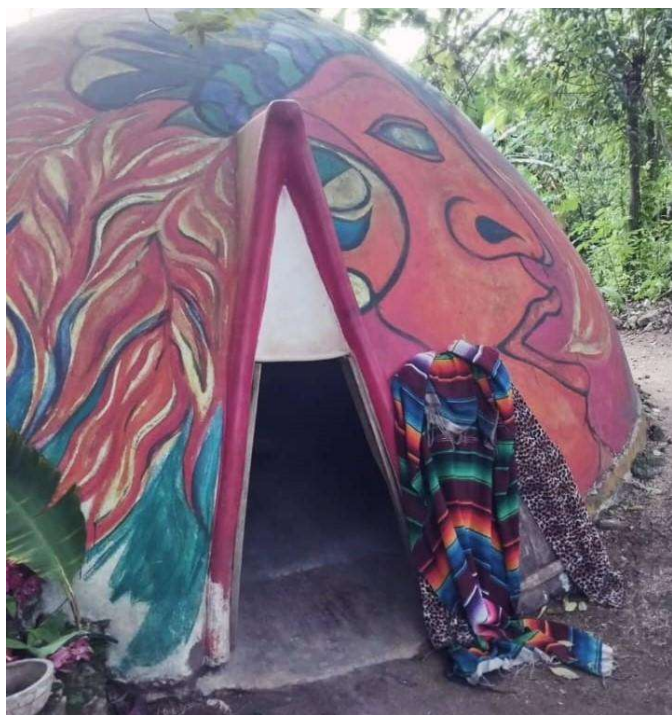


Figura 24: Tenda de Temazcal na Casa de los Niños del Árbol, em Bacalar, Quintana Roo, México. Foto: autoria própria, 2023.

No centro desta tenda, eram incluídas pedras quentes (las abuelitas piedras) que nos ajudariam no processo de depuração física, emocional e espiritual. Antes de iniciar a cerimônia, várias pedras foram coletadas pelos mediadores da cerimônia (incluindo Daniel Téllez Juárez). Pude auxiliá-los no posicionamento e contagem das pedras, que influenciam totalmente na função do Temazcal. Após energizarmos as pedras levantando-as com nossas mãos em direção ao sol e proferindo palavras de intenção para aquela cerimônia, coletamos plantas específicas — com a devida permissão — para envolvermos as pedras com seu vapor.



Figura 25: Altar localizado em frente à tenda. Foto: autoria própria, 2023.



Figura 26: Pedras sendo envolvidas pelo vapor de ervas para o ritual. Foto: autoria própria, 2023.

Após, eles deram voltas ao redor da tenda no sentido do relógio, para permitir a abertura das condições para que o ritual pudesse acontecer, sintonizado com o cosmos. Daniel nos explica no depoimento abaixo sobre o sentido destes giros para que o ritual funcione da maneira adequada:

Cada acción dentro de la ceremonia del temazcal tiene una intención que se lleva a cabo normalmente en la mayoría de las tradiciones como es el abrir o desatar cualquier energía que no esté fluyendo para empezar a correr el temazcal, que sería también correr energía, porque todo el tiempo está girando. Que sería ese desarrollo de las energías en dirección a las manecillas del reloj, en el entendimiento de que todo en el universo está girando, a diferente velocidad cada uno, a su propia velocidad... desde la galaxia, el sistema solar, la rotación del planeta, la luna, el aire, el agua, todo está moviéndose y nosotros entramos en este flujo para correr junto con esta energía. Usualmente se utiliza los números 4, 7, 9, 11, 13... y se dice que son 9 los planos hacia abajo, hacia el centro de la tierra. Estamos hablando de que no precisamente sea un lugar de espacio, un plano como lo pensaríamos normalmente. Lo ubicaríamos en algún espacio. Sino plano más que nada como una, podríamos asemejar a una nota vibratoria, como la música... las diferentes notas musicales que pueden ser reproducidas en un instrumento pero ejecutadas, efectuadas en diferentes circunstancias y que vibran diferente. Cada uno de estos planos, lugares, espacios, vibra de manera diferente y coexisten. Entonces aquí mismo en la tierra están los 13 planos superiores, que podríamos llamar superiores, solo por darle un sentido, en la escala vibratoria y 9 inferiores. Siete son los que colindan o dan forma al mundo humano, y trece más allá. Y bueno los básicos, como el 4 (que son nuestros los 4 puntos cardinales, los 4 puntos de la cabeza, los 4 elementos). Cada cosa que se intenciona se manda en esta dirección y una vez que ya se desea cerrar, se va en dirección contraria. Es abrir un portal energético que nos ayude a hacer fluir la energía de nuestro cuerpo, de nuestro entorno, de la palabra del rezo y eso es básicamente lo que se

intenta hacer en cada ceremonia del temazcal. (Entrevista concedida por Daniel Téllez Juárez, 2023.)

Enquanto no ritual do K'ex, os giros em sentido anti-horário iniciam a retirada do 'mal aire', selando-se no sentido horário, na cerimônia do temazcal o giro no sentido horário é descrito como forma de entrar no fluxo cósmico, abrindo o campo para a circulação energética. Apesar das variações das direções, o movimento circular com intenção é comumente encontrado em outras ritualidades da cultura maya para reorientar as energias dos corpos e dos espaços.

Com isso, a duplicidade reflete-se em dois corpos acessados mutuamente: o terrenal e o divinal. Apesar de sermos feitos de matéria pesada, é possível suavizar o corpo físico e enrijecer a parte sutil, calibrando ambos para que lampejos de conexão com a unidade possam ocorrer. Assim, honramos o corpo em sua integralidade e a linhagem ancestral.

Conceitos como "imaterialidade" ou "metafísica" não se aplicam diretamente, já que para as cosmologias estudadas, não há dualidade de contraposição, mas sim vias de acesso a territórios "vizinhos", que em realidade, sempre estiveram aqui. É preciso treinar nossas habilidades para perceber e interagir com o sutil que permeia toda e qualquer forma material.

2.8 -Limpia (santiguada) e o ritual do Tip'te (Cirro)

Para encerrar esta fundamentação, abordaremos um ritual específico de 'limpia', 'sanación', ou 'santiguada'; após, a massagem do Cirro ou Tip'te, fruto da observação participante da autora, realizada na casa de Aniceto Velazquez Chi e Hermilda Tamayo Pat, conhecida como Linda.



Figura 27: Aniceto Velazquez Chi (j'meen) e Hermilda Tamayo Pat (x'meen). Foto cedida por Aniceto Chi.

O primeiro processo foi a limpeza com Aniceto e, em seguida, a massagem do Cirro ou Tip'te com a sua esposa, Hermilda. A análise destes processos rituais é fundamental para compreendermos a relação entre como os movimentos corporais estimulam os movimentos dos ventos que o compõem, e vice-versa. As experiências que descrevo a seguir fazem parte de um processo de cura maya que envolve o corpo, os fluxos energéticos e o vínculo constante com outros seres.

Embora distintas, essas práticas compartilham uma lógica comum: tratam o corpo como um centro de conexões vitais, onde se amarram e desamarram energias que afetam tanto o corpo físico quanto o equilíbrio emocional e espiritual - ou seja, a saúde integral. Através desses rituais, torna-se possível reorganizar o que está deslocado e reposicionar o corpo em relação ao tempo, ao território e ao cosmo. Nos gestos, o que se busca não é apenas o bem-estar imediato, mas uma reconexão do corpo com seu centro e com a rede invisível de relações que o sustentam. Abaixo estão inseridas as fotografias dos espaços onde os rituais foram realizados:



Figura 28: Altar localizado na entrada da casa, destinado à análise e diagnóstico de crianças. Foto: autoria própria, 2023.



Figura 29: Vista aproximada do altar Foto: autoria própria, 2023.



Figura 30: Altar destinado ao diagnóstico de adultos. Foto: autoria própria, 2023.

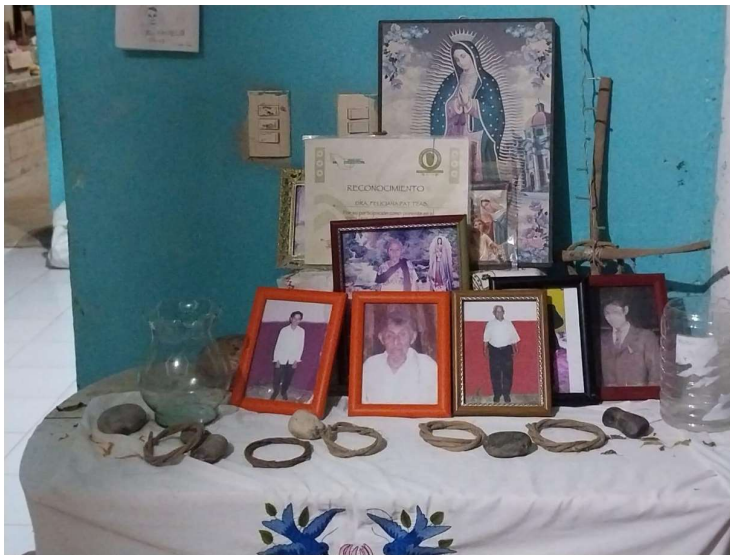


Figura 31: Vista aproximada do altar, com fotografias dos abuelitos e abuelitas, ancestrais da família que auxiliam no processo de cura. Foto: autoria própria, 2023.



Figura 32: Altar visto de dia em outro momento, decorado durante evento em prol da paz entre povos, onde podemos ver um dos símbolos da unidade estampado na bandeira. Foto: Cedida por Aniceto Chi



Figura 33: Mesa na sala de Aniceto, destinada ao tratamento. Foto: autoria própria, 2023.



Figura 34: Detalhe para as oferendas aos guardiães (aluxes), como cigarros e bebidas alcoólicas. Além disso, há pedras de meteorito sobre a mesa, usadas para a santiguada. Foto: autoria própria, 2023.



Figura 35: Dois troncos de madeira ao chão, próximos à mesa, onde Aniceto posiciona seus pés descalços em momentos da *limpia*. Foto: autoria própria, 2023.



Figura 36: Armário composto com ervas, bálsamos e substâncias usadas na limpeza com plantas medicinais. Foto: autoria própria, 2023.



Figura 37: Maca de massagem onde Hermilda realiza os procedimentos de acomodação do *Cirro* ou *Tip'te*. Foto: autoria própria, 2023.

O primeiro momento foi na área frontal da sua casa, onde se encontram dois altares: das crianças e dos adultos. No altar dos adultos, ele realizou a preparação e a reza, majoritariamente em língua maya, perguntando o meu nome, a data de nascimento e a data daquele dia. Ele anotou as informações em seu caderno e, em seguida, me apresentou a seus ancestrais — parentes falecidos representados nos altares por meio de fotografias e objetos. Falou o meu nome e ofereceu uma vela para ver como estava minha energia. Após, pediu a bênção aos avós, rogando para que pudessem auxiliá-lo no processo de limpeza. Acendeu um defumador, abriu os braços e ele me rodeou defumando na parte frontal e posterior do meu corpo. Segundo Aniceto, após isso, o tempo para entrar na sala de tratamento deve ser de, no máximo, 3 a 7 minutos .

Retirei os sapatos para entrar na sala onde realiza as limpias. Naquele momento, ele fala com os 9 guardiões (aluxes), que auxiliam no processo de cura. Sobre a mesa estavam dispostos cigarros, charutos, bebidas e mel, oferendas aos aluxes. Segundo Aniceto, pacientes podem deixar alguma oferenda, como um dos charutos entregues por uma cubana que o visitou recentemente.

Ele me pediu que eu segurasse duas pedras de meteoritos, uma em cada mão, pois elas servem para facilitar a conexão com as energias. Em um dos momentos da limpeza, ele pisou sobre os troncos de madeira para firmar as energias que sobem pela planta dos pés descalços. Então, ele passou um ovo de galinha sobre todo o meu corpo enquanto entoava rezos (da direção da cabeça até os pés).

De acordo com Aniceto, “la dirección del huevo de la cabeza a los pies en forma de cruz y de los pies a la rodilla, al ombligo, corazón y cerebro es para regular y activar la buena circulación de la sangre. Es para saber qué problemas tiene en su cuerpo, su cabeza, su corazón, su organismo, plantas de pies”. Com isso, quebrou o ovo em um copo de água com sal, e analisou o conteúdo para dar o meu diagnóstico, de acordo com as características do ovo. Como parte do tratamento, buscou um ramo de folhas e realizou uma espécie de ‘bate-folhas’ em todo o meu corpo, enquanto eu pisava com os dois pés sobre os troncos de madeira, a fim de equilibrar minhas energias e “hacer la limpia con las ramas de la planta medicinal y energética de la ruda y albahaca acompañado de otras yerbas mayas como el ‘sipche’ y xu’ul’ para el bloqueo de las energías negativas y malas vibras (maldades o hechizos)” (entrevista concedida por Aniceto Chi, 2023).

A erva sipche’ (ou sip che’), usada por Aniceto durante o ritual de limpeza, também é reconhecida em outra região maya, como Tiholop, Estado de Yucatán, por seu poder energético. Segundo Caamal (2015), trata-se de uma planta com *óol* — essência viva —, utilizada por *j-meeno’ob* como agente de cura e funcionando como ponte energética entre diferentes seres e planos. Ou seja, a eficácia ritual está em sua vivacidade e relacionalidade:

El *óol* de las plantas, *xiuw*, se concibe de otra manera. Los habitantes de esta zona señalan que el *óol* de las plantas reside en las hojas, que sirven para la sanación de enfermedades en el cuerpo humano. Don Román relata que las plantas son elementos poderosos que sirven como ‘verdadera medicina’ ya que están vivos, ‘tiene esencia’ lo que permiten que sean agentes propiciatorios para la sanación de enfermedades. También muchas veces cumplen con una función específica en los rituales agrícolas, el de ser vínculos de comunicación a través de su energía con otros seres, como por ejemplo el *sip che* ‘planta que utiliza el *j-meen* para santiguar’. En efecto, los *xiuw* en el ritual no solo son entes naturales, sino objetos que trascienden la naturaleza para convertirse en ‘algo con poder’, que se relaciona con su *óol*, es decir, su ‘esencia’ y ‘energía’. (CAAMAL, 2015, p. 77-78)

No final do processo da *santiguada*, buscou em seus frascos um bálsamo (plantas, raízes e cascas maceradas em álcool) e o passou sobre partes do meu corpo, como costas, colo, mãos, testa, cabeça e umbigo. Senti uma grande tranquilidade após o ritual, como se estivesse mais leve. Aniceto me disse: “não trabalhamos somente neste plano”.



Figura 38: Professor Dr. Mario Chan Colli, à esquerda, de verde; eu ao centro e Aniceto Velazquez Chi, de xadrez, à direita. A foto foi realizada no primeiro dia da visita à casa de Aniceto e Hermilda para as primeiras entrevistas. Foto: Hermilda Tamayo Pat, 2023.

Em um segundo momento, somente após a limpeza com Aniceto, fui encaminhada para a sala ao lado para realizar a massagem com a sua esposa, Dona Hermilda Tamayo Pat, que tem este dom de cura com o toque das mãos.

es un masaje muy divino, pues no es un masaje que se da en hospitales, playas o parteras, pues es otro tipo de masaje que solamente la persona que tiene el don en sus manos puede sentir y solucionar la cuestión para que la persona vuelva a tener una vida sana, agradable... y pueda alimentarse nuevamente de manera normal. También es para acomodo de las emociones y el cirro (acomodar la punta del intestino grueso y delgado en el ombligo donde está conectada la vida y sus órganos para su buen funcionamiento). (Entrevista concedida por Aniceto Chi, 2023)

A religiosidade maya yucateca, conforme já tratado, se baseia em princípios duais (quente-frio, lado esquerdo/direito, feminino/masculino, dia/noite, cima/baixo) que buscam a complementaridade, equilíbrio e centralidade. A maioria das doenças são entendidas como decorrentes de um excesso de frio ou de calor. Nesse contexto, um dos princípios básicos da

terapêutica maya é o de *curar lo semejante con lo semejante*. Ainda presente entre terapeutas tradicionais, essa lógica remonta à medicina prehispânica:

Este principio, todavía vigente entre los terapeutas tradicionales mayas actuales, al parece tiene sus raíces em la medicina prehispánica, ya que em documentos como el Chilam Balam de Nah, se hace alusión a la curación de vários padecimientos siguiendo este principio: nidos de avispa para curar erupciones en la piel que asemejan la picadura de este insecto, plantas o frutas rojas para curar el flujo o vómito con sangre así como plantas o frutos de color amarillo para curar padecimientos como la ictericia o enfermedades biliares (Gluber, 1991). Como ejemplos de este principio encontrados el presente estudio están la curación del cirro o tipte' com la planta tipte'-ak (cuya forma asemeja a un cordón umbilical, mientras que sus frutos son como 'bolitas' parecidas al cascabel de la víbora); la curación del ombligo saltado com un trozo del cordón umbilical del bebé (es decir el muñón) tostado y molido. (HIROSE, 2008, p. 103)

Esse princípio permanece vivo nas práticas atuais. Durante o processo de cura que realizei com Aniceto e, em seguida, com sua esposa Hermilda, pude vivenciar de maneira concreta a centralidade do umbigo (*tipte*), considerado núcleo energético e ponto de articulação da saúde integral da pessoa.

Hermilda identifica partes do corpo que estão com maior ou menor acúmulo energético, buscando destravar e equilibrar as energias. Após se apropriar do meu diagnóstico com Aniceto, toca as plantas dos meus pés para identificar outros sinais, através da pressão em certos pontos que podem causar dor, onde debatemos sobre o meu diagnóstico e sintomas. Ela sentia com as mãos a tensão das artérias ou se havia inflamações.

A veces uno dice “no tengo apetito”, “me siento llena”, “no tengo hambre”... Estos son los gases que se acumulan en los intestinos y luego igual se acumulan en el estómago y se inflama, y uno siente que está lleno. Si no se le compone se ocasionan gastritis... Cuando yo siento en el masaje que la persona está inflamada, nosotros preparamos un té de hierbas para que la persona tome calentito para que entre calor en el estómago, para que se libere lo que se acumula... y después del masaje, la persona siente hambre, se le abre el apetito. Yo tengo que rejalar todo el cuerpo, dejarlo suave, liberar todo del dolor. Por eso, cuando toco la planta del pie de la persona, yo sé en cualquier lugar del pie que duele...ella me avisa y así yo sepa en que parte debo trabajar. Conozco las partes de la planta del pie... Pues es eso todo lo que he trabajado (Entrevista concedida por Hermilda Tamayo Pat, 2024.)

Para além da massagem, o alívio e cura de determinadas enfermidades, há outro procedimento muito importante ainda presente em muitas comunidades mayas yucatecas: a acomodação do Cirro, ou também conhecido como Tip'te. Cirro, de acordo com Hermilda, é conhecido como cólon pelos médicos, a ponta do intestino grosso e delgado. Esta ponta deve estar em sua posição central, ou seja, localizada no umbigo. No entanto, há certas condições em que o 'cirro' se desloca e, para isso, é preciso reencontrá-lo e reposicioná-lo em sua posição central, sua matriz, a fim de proporcionar um bom funcionamento digestivo e saúde integral da pessoa, já que

o umbigo é o núcleo do corpo e se relaciona com as outras enfermidades. Hermilda nos informa que há casos de ‘vientre bajo’, e para isso é preciso sovar o corpo:

Buscar dónde está el cirro, que mayormente se oculta abajo de la costilla o en los huesitos de la cadera... buscarlo dónde está el vientre bajo... todo lo que es respecto al malestar del cuerpo...y cuando vienen mayormente dicen que el dolor es en la cintura, náuseas, pero realmente es el dolor del cirro. De la matriz también se siente mucho dolor de las pantorrillas, todo... Así manejamos todo esto de lo que es el tip'te, lo que los médicos interpretan como el colon, o sea, de la matriz baja. Eso ocasiona mucha dolor al sentarse, al reír o hacer un pequeño esfuerzo se escapa su orina... la cintura se duele, a veces por la noche la parte baja de la rodilla duele, entre las piernas... esto es señal que la matriz está baja. A veces se siente muy inflamada... esto es de la matriz baja. Y de igual manera que se relaja el cuerpo y ya se sube la matriz, se alza un poquito del huesito de la nalga y ya se le empuja. Una vez que sienta que algo le baja en la parte íntima del uno, es que ya está en el lugar de la matriz y después se queda bien y continúa su vida normal. Así me ha enseñado mi mamá a no usar otro aparato para eso... pues hay otros sobadores de pueblos que usan huesito de la mazorca de maíz para realizar el masaje., pero es muy peligroso pues puede dañar... a la larga, lejos de ayudar, perjudica. Hay personas que para acomodarlo dan vueltas y lo aprietan, pero es muy peligroso y se pueden lesionar las pequeñas arterias del ombligo. (...) El ombligo es una fuente de energía, lo interpreto como una caja de electricidad. Por eso no se puede hacer fuertes movimientos o apretarlo muy duro, ya que se le puede herniar. A la larga, la mujer cuando se embaraza ya con el peso del bebé se forma la hernia, a veces se sale el ombliguito. Es una lesión que se puede formar cuando se compone su cirro... Mi difunta mamá, que en paz descanse, me ha enseñado que nunca hay que apretarlo, solamente, hay que dar los masajes, buscar dónde está, para hallarlo suavemente, para ponerlo en su lugar nuevamente. (Entrevista concedida por Hermilda Tamayo Pat, 2024)

Retomando o artigo de Hirose (2008), o autor comenta sobre como o umbigo energético da pessoa deve estar em sua posição central e afirma que as influências dos movimentos e posições das constelações e dos períodos do ano podem ser favoráveis para haver esta movimentação interna do cirro das pessoas, desencadeando mal-estares e prejuízos.

En otros casos la correspondencia del cuerpo humano con el Sol se da en asociación con las constelaciones, como ocurre con el ombligo, el cual tiene como referente estelar a Las Pléyades —tzab, el cascabel de la víbora—, que durante el mes de mayo se encuentran en conjunción con el Sol en su primer paso cenital; mientras que en agosto, cuando la canícula se hace presente, amenazando el buen logro de las cosechas, se encuentran divagando por ahí bajo la forma de una serpiente, fuera de este eje cósmico central, sacando al tip-te, el ombligo energético del cuerpo, de su posición central, provocando diarreas y malestares estomacales (Re Cruz 1996). (...) Partiendo de la colocación del tip-te' en el centro corporal, el objetivo del ritual de sanación es el lograr la correspondencia del ombligo humano con los “ombligos” de los espacios en que habita: la casa, el solar, el pueblo, la milpa y el espacio estelar. Esta correspondencia es la que permite el flujo de la energía vital proveniente del Sol como fuente primaria de energía, a determinadas horas —mediodía y medianoche— y días —martes y viernes—, así como fechas del año —paso cenital. (HIROSE, 2008, p. 23-24)

O meu cirro estava fora da matriz, com isso, ela realizou a técnica do Tip'te. Em um primeiro momento fiquei de barriga para cima onde ela fazia movimentos giratórios com as mãos e, depois, de bruços, ela posicionou uma toalha enrolada sob meu umbigo e pressionava as costas

e o quadril, a fim de redirecionar o cirro. Enquanto isso, ela inseria o dedo dentro do meu umbigo para sentir se ‘pulsava’, sinal de que ele está realinhado em seu lugar ideal. Eu senti a pulsação ritmada quando o pressionou com o dedo. Com relação aos preparos antes e após da massagem, ela informou as ações que realiza como abertura e fechamento do processo:

Antes de tocar el cuerpo, simplemente hago una oración, pido a dios que a través de mis manos sean manos de Dios, de la Virgen de Guadalupe, así como de cualquier santo que quiera uno mencionar, pedirle su bendición de todo, que ellos sean, que intercedan para la persona y encomiendo mis manos para ellos también, que me permitan liberar todo el estrés y dolencia que el cuerpo carga, trae... Por eso, ya después de eso, en el final, yo hago mis tres señales de la cruz en la barriga para cerrar el masaje que doy. Siempre termino con el señal de cruz en el estómago para cerrarlo... y después la persona debe de estar liberada. Terminando, vuelvo a encomendar mis manos a Dios, para que yo pueda ayudar a otro semejante que venga a buscar nuestra ayuda acá. (Entrevista concedida por Hermilda Tamayo Pat, 2024)

Foram duas experiências complementares que me permitiram estar mais presente no tempo-espço e sentir no meu corpo os efeitos dessas sabedorias rituais. Ao longo deste capítulo, vimos como os rituais de cura maya desafiam a lógica moderna ocidental baseada na separação entre sujeito e objeto, corpo e espírito, humano e natureza. Aqui, o corpo não poderia ser uma entidade isolada, mas parte de uma rede de relações vivas, visíveis e invisíveis. A *limpia* e o realinhamento do *cirro*, por exemplo, não tratam apenas da matéria, mas de vínculos — com o território, os ancestrais, com outros seres, com o tempo e com o cosmos.

Essa inseparabilidade, marcada por formas próprias de interdependência e reciprocidade, reaparece sob outras expressões nas práticas afro-brasileiras do Candomblé - que exploraremos a seguir - onde o corpo também é altar, mediação e morada de forças que atravessam o mundo.

Capítulo 3 - Corpos energéticos para o Candomblé Yorubá

3.1 - Entre Òrún e Àiyé: o Pilar da Existência e o Sistema-Mundo

Se o capítulo anterior abordou a cosmologia maya e sua compreensão de mundo fundada na unidade entre partes, este capítulo volta-se ao universo yorubá, que também reconhece a existência como resultado de forças complementares e interdependentes. No caso yorubano, o princípio de dualidade manifesta-se nas relações entre o orun (plano espiritual) e o aiyé (plano terreno). É a partir dessa lógica que se compreende as narrativas da origem do universo yorubá.

A autora Juana Elbein dos Santos (2002) insere um *Itan* (uma das versões do conjunto de histórias oraculares do Ifá) *chamado Ìgbà-ndá àyié*, tendo como protagonistas os orixás Obatalá e Odudua, da categoria *funfun*, (os mais antigos orixás criados por Olodumaré, associados à cor branca) responsáveis da origem do universo Yorubá.

Desta narrativa, Obatalá, princípio masculino, teria sido incumbido pela criação da terra por Olorun ou Olodumaré – ser supremo yorubá, fonte de tudo que existe, a proto-matéria - pediu para Obatalá seguir uma série de processos, lhe entregando o ‘saco da existência’, um deles central: fazer uma oferenda para Exu - orixá do princípio dinâmico da comunicação-, só assim, então, iria ajudá-lo e permitir sua investida. Entretanto, Obatalá pensou que poderia conseguir sozinho e ignorou a necessidade da oferenda. No seu caminho, Obatalá passou por problemas, até que, andando pelo deserto e com muita sede, tomou vinho de palma, e caiu embriagado. Odudua, princípio feminino, ao avistar Obatalá no chão, tomou o ‘saco da existência’ e foi ao encontro de Ifá, o orixá divinatório, a fim de se consultar e saber como deveria realizar as oferendas a Exu. Ao realizar isso e seguir com as outras orientações de Olorun, Odudua conseguiu chegar no objetivo de criar a Terra:

Chegando diante do **Òpó-òrun-óún-Àiyé**, o pilar que une o òrun ao mundo, eles colocaram a cadeia ao longo da qual Odùa deslizou até o lugar indicado por cima das águas. Ela lançou a terra e enviou Eyelé, a pomba, para esparramá-la. Eyelé trabalhou muito tempo. Para apressar a tarefa, Odùa enviou as 5 galinhas de cinco dedos em cada pata. Estas removeram e espalharam a terra imediatamente em todas as direções, à direita, à esquerda e ao centro, a perder de vista. Elas continuaram durante algum tempo. Odùa quis saber se a terra estava firme. Enviou o camaleão que, com muita precaução, colocou primeiro uma pata, tateando, apoiando-se sobre essa pata. Colocou a outra sucessivamente até que sentiu a terra firme sob suas patas. (SANTOS, 2022, 62, **grifo nosso**)

Neste meio tempo, Obatalá desperta e percebe que perdeu a oportunidade que Olorun lhe deu. Em um acordo, Olorun dá uma nova chance a Obatalá, permitindo que ele criasse todos os seres que habitariam a terra. Após, Olorun insuflou o seu Emi (hálito sagrado), despertando assim a vida em todos os seres e elementos que habitam o Aiyè (plano terreno), e cada um contém seu duplo no Orun (plano das divindades e ancestrais).

Odùa cria a terra e o Obátálá cria todas as criaturas do òrun cujos doubles serão encarnados na terra. Um babaláwo de Ifé insistiu com Bascom (1969:115) que cada pessoa ‘tem duas almas guardiães uma residente em sua cabeça e outra no òrun. A do òrun é sua contraparte espiritual individual ou seu doble’ (SANTOS, 2022, p. 62)

Contudo, havia uma disputa entre os dois pela supremacia. Quem deveria reinar? Se um fez a terra indispensável a nossa existência e sustentação, o outro criou os seres humanos, não humanos... As disputas entre os dois colocava os grupos a favor de Obatalá ou Oduduwa, com

isso, instalou-se uma guerra, colocando em risco toda a criação feita até então. Deste modo, Orunmilá consultou o Ifá e surgiu um novo *Odu* que deveria apaziguar a luta entre Oduduwa e Obatalá, a fim de que cada um pudesse perceber a necessidade do outro, a contribuição e indissociabilidade para a elaboração de existências efetivas.

Assim, os dois orixás fazem as pazes e, posicionando-se ao centro entre Oduduwa e Obatalá, Orunmilá sela o acordo da consolidação da harmonia entre os dois. E desta dualidade, gera-se, infinitamente o terceiro elemento, o procriado:

Foi assim que ele fez Odúa sentar-se a sua esquerda e Obatalá a sua direita e colocando-se no centro, realizou os sacrifícios prescritos para selar o acordo. É a partir deste acontecimento que se celebram, anualmente, os sacrifícios e o festival com repasto (odudún sise) que reúne os dois grupos que cultuam Odùduwà e Obàtála, revivendo e reatualizando a relação harmoniosa entre o poder feminino e o poder masculino, entre o àiyé e o órun, que permitirá a sobrevivência do universo e a continuação da existência nos dois níveis. As duas metades do igbá-odú devem manter-se unidas, òrun e aiyé, Odúa e Obàtála, o feminino e o masculino complementam-se para poder conter os elementos-signo que permitem a procriação e a continuidade da existência (SANTOS, 2022, p. 64)

De acordo com a autora, o axé – energia vital - está presente nos reinos animal, mineral e vegetal, existindo numa grande variedade de elementos, “contido nas substâncias essenciais de cada um dos seres, humanos ou não, simples ou complexos” (SANTOS, 2022, 40-41).

Para se ter uma noção mais completa do que é saúde para os adeptos do candomblé, há necessidade de se entender o significado de axé. Axé é um conceito que pode ser definido como força invisível, mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser e de toda coisa (Maupoil, 1943, p. 334). Segundo Pierre Verger (1966), axé é força vital, energia, a grande força inerente a todas as coisas. (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 116)

Cada cabaça carrega um conjunto de forças provenientes dos três elementos, os "três sangues" – com suas respectivas origens e proporções – além da lama, matéria primordial dada por Nanã para moldar nossos corpos e nossa materialidade, dos 'ará-àiyé', habitantes do mundo (Santos, 2002). Ela nos cedeu essa matéria com a promessa de que a devolveríamos ao final da vida, a Iku, a morte.

Segundo a história do Odú Ifá Òsé Òyèkú, recolhida por Verger, o igbà-dú: “Cada cabaça contém a força desses òrisà que está simbolizada respectivamente pelo efun (branco), osún (vermelho), carvão de madeira (preto) e de lama apanhada no fundo de um rio (cor não especificada)” (SANTOS, 2002, p. 66)

Essa lógica vital de reciprocidade, em que os corpos são compostos por elementos ofertados por forças ancestrais, como a lama de Nanã e os "três sangues", evidencia uma relação

de dívida e reciprocidade entre o ser e a natureza. Assim, a devolução do corpo à terra não é apenas um fim biológico, mas o cumprimento de um pacto existencial e ético. Como afirmou Pedro, em entrevista:

A gente segue uma regra que é: se você nasceu, você tem obrigação de se cuidar para devolver esse material de novo à natureza. Então, para além dessa saúde, que é a mediação, a remediação de algo que não faz parte daquilo que precisa ser realocado, uma sujeira da camisa que precisa ser tirada, ainda tem uma tensão que nos obriga a permanecer. Então, eu não poderia, por regra, atentar contra a minha saúde, porque eu estaria falhando com uma regra, e é uma regra mesmo! A gente é todo nascido no entendimento da cultura de terreiro, dos candomblés, todo nascido teria essa obrigatoriedade de viver e viver bem, como uma contrapartida por essa porção da natureza que a gente usa no exercício de viver. E a parte engraçada é que, tomando essa conversa como base, essa porção nem é esse material que faz minha carne, é também as coisas que eu comi, as coisas que eu bebi, os lugares que eu já dormi, as pessoas que eu já visitei. Eu devo uma contrapartida a toda essa natureza, não só a essa fisicalidade. Quando eu me devolvo, eu me devolvo a todos eles (Entrevista concedida por Pedro Costa de Almeida, 2025)

Assim – voltando aos três sangues - podemos ver como o sangue vermelho pode ser tanto o animal, humano, como mel vegetal, o cobre mineral, etc. Há mesclas e combinações de cores que são associadas respectivamente aos três sangues, essenciais para a formulação do ponto de força, ou seja, quando se ‘planta o axé’, uma composição - muitas vezes consultada no jogo de Ifá - para elaboração da materialidade que vai auxiliar os corpos a angariarem mais vitalidade, através da renovação necessária e contínua do axé. Como Santos nos lembra, “A força do axé é contida e transmitida através de certos elementos materiais, de certas substâncias. O axé contido e transferido por essas substâncias aos seres e aos objetos mantém e renova neles os poderes de realização” (Santos, p, 40). Como exemplo de ‘sangue branco’ associado, entre outros elementos, ao sêmen, Santos insere um mito sobre como os:

‘feixes de chuva’ do Òrun, escapando das mãos de Esú que os transporta quando o mundo está perto de perecer, que caem sobre a terra, fecundam-na e regeneram-na: (...) o asé estendeu-se e expandiu-se sobre a terra, O sêmen tornou-se filho. A interação da chuva-sêmen, condutora de asé ‘sangue branco’ em contato com a terra, condutora de asé ‘sangue vermelho’ e ‘sangue preto’, é necessária à procriação, ao constante processo de renovação e sobrevivência do universo” (SANTOS, 2002, p. 65)

Cada ser existe no *aiyé* com elementos desta tríade, no entanto, cada qual com uma composição particular deste conjunto, gerando uma ‘existência individualizada’ vinculada a seu duplo no Orun. Esta predominância tem relação com a associação dos elementos dos orixás de cabeça da pessoa, ou seja, a feitura da pessoa após a iniciação proporciona o reconhecimento, desdobramento e reintegração dos elementos associativos a certos tipos de forças da natureza. Deste modo, cada orixá está associado a determinados:

fenômenos meteorológicos, cores, formas, dias da semana, animais, minerais, espécies vegetais. Assim sendo, pode-se pensar cada orixá como um arquétipo que informa e fornece padrões de temperamento e comportamento (...) O corpo (...) se encontra diretamente relacionado a uma divindade e, por extensão, a um dos elementos naturais primordiais e demais coisas a ela associadas. É percebido, assim, como uma manifestação da ação sobrenatural (...) O orixá principal do indivíduo é definido a partir da predominância de determinado elemento a ele associado na composição do seu corpo. Ao elemento água estão associadas as divindades femininas – ‘iabás’ – Nanã, Iemanjá, Oxum, Euá, Obá; ao elemento ar, Oxalá (masculino) e Iansã (feminina); à terra, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Iroko e Ossâim (masculino); ao fogo, Exu e Xangô (masculinos). Os orixás Oxumaré e Logunedé são considerados ‘metá-metá’, estando, por sua essência dupla, associados tanto à terra como à água. - (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p 112-113)

Para melhor compreensão do porquê cada orixá é responsável e se associa com uma determinada fatia do universo com os seus elementos correspondentes, recorreremos à definição de Goldman, que fala sobre as “modulações do axé”, onde a força central vinda do Orun se distribui nas energias dos orixás, que, por sua vez, se dissipam em elementos terrenos. O autor argumenta que, no panteão do candomblé yorubá, esse número pode variar conforme o terreiro e a tradição. Cada divindade possui qualidades distintas, e delas derivam inúmeras variações, ou "qualidades". Além disso, cada pessoa iniciada possui um orixá individual, seu orixá particular.

Assim, o orixá tido como o mais velho de todos, Oxalá, apresenta-se em uma qualidade “jovem” (Oxaguiã) e em uma qualidade “velha” (Oxalufã) – e o mesmo acontece com outros orixás. Mas isso não é tudo e pode se recitar, sem dificuldade, uma grande variedade de qualidades de Oxalá que se distribuem entre esses extremos. Pode-se mesmo dizer que uma determinada qualidade de um orixá é “quase” um outro orixá (uma determinada qualidade do orixá Omolu é quase um Oxalá). Finalmente, e para complicar ainda mais o quadro, pode-se falar também no “Oxalá de fulano”, que é o orixá individual de alguém.” (GOLDMAN, 2025, p. 2)

A percepção da cosmologia do Candomblé para Goldman, seria a de uma única força, uma fonte primária de onde tudo advém, que se dissipa em diferentes vibrações e intensidades, cristalizando-se em formas, em matérias e corpos terrenos:

Modulações do axé – em um processo simultâneo de concretização, diversificação e individualização – constituem tudo o que existe e pode existir no universo. As próprias divindades ou orixás, em primeiro lugar. Cada um deles não é mais que a encarnação de uma modulação específica de axé. Em seguida, os seres e coisas do mundo: pedras, plantas, animais, seres humanos – mas também cores, sabores, cheiros, dias, anos etc. – “pertencem” a diferentes orixás, mas apenas na medida em que com eles compartilham dessa essência simultaneamente geral e individualizada. Em certo sentido, cada ser constitui, na verdade, uma espécie de *cristalização ou molarização* resultante de um movimento do axé, que de força geral e homogênea se diversifica e se concretiza ininterruptamente. (GOLDMAN, 2005, p. 8)

Conforme já mencionado em citação prévia, há um pilar entre os dois planos do universo yorubá chamado *Òpó-òrun-oún-àiyé*, por onde, anteriormente, os orixás e os humanos transitavam livremente entre *aiye* e *orun*. Entretanto, a autora ressalta que, de acordo com itans, foi ‘após a violação de uma interdição que o Orun se separou do *Aiyé* e a existência se desdobrou’ (Santos, 2002, p. 54), e a partir desta situação, Olorun criou o *Sànmó*, ou ‘céu-atmosfera’, gerando este espaço intermediário. “O *ofürufú*, ar divino, é o que separa os dois níveis da existência, o *òrun* do da vida. ” (Santos, p. 56)

Ainda assim, os dois planos continuam em constante interação, inclusive, é imprescindível que haja para a existência tanto dos orixás quanto dos seres da Terra. Mas, para que possamos viver em conexão, precisamos reconhecer, ativar e renovar o *axé*, e esta ativação se dá por meio da ação ritual, oferendas, sacrifícios, assentamentos, incorporações, uso da intuição no dia-a-dia, assim podemos nos comunicar com nossos ancestrais e orixás, para restauração contínua desta força motriz originária, a reconstituição do todo, do qual somos parte. Especificamente sobre as incorporações no *candomblé*, Segundo Barros e Teixeira (2000, p. 109), Goldman compreende que este acontecimento é um dos modos de supressão entre planos:

Pode-se dizer então que a possessão suprime periodicamente a distância entre estes dois mundos – o *aiê* e o *orun* – ‘fazendo com que os orixás encarnem nos homens e transmitam a estes alguma coisa de sua essência divina, ao mesmo tempo em que uma certa dose de humanidade lhes é insuflada pelos fiéis que concordam em recebê-los’ (GOLDMAN, 1987, p. 111, apud BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 109)

As forças que transitam, acoplam, repelem, atraem e transmutam circulam incessantemente entre nós. Para fortalecer nossa energia vital, é crucial cultivar rituais periódicos, com a substituição de materiais (preencher e trocar a água da quartinha, substituir ervas, inserir novas velas, limpar o assentamento, ofertar comidas, etc) e a neutralização de objetos. No plano terreno, a intensidade do *axé* é oscilante, exigindo renovação contínua. No *Candomblé*, os assentamentos desempenham um papel fundamental ao firmar essas energias, conectando o indivíduo ao orixá

A saúde, condição inalienável do ser humano, é ao mesmo tempo um bem concedido pelos deuses, necessitando ou supondo dádivas constantes que atualizem e renovem a relação harmoniosa, a unidade — entre o *aié* o *orun* — entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses. (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 136)

Santos (2002) nos traz a questão de que, para a cultura yorubá, há um acordo com *Iku*, divindade que representa a morte, a fim de que o ciclo da vida possa ser concretizado e, idealmente, a pessoa chegue à velhice, terminando a sua vida no período natural. Ao ofertarmos

vegetais, animais ou minerais em sacrifícios aos orixás, estamos, a cada instante, retardando a devolução de nossos corpos, reconhecendo que esses seres doaram suas vidas para sustentar a nossa.

Essa consciência nos impulsiona a expressar gratidão através de ações concretas: o uso consciente e sustentável dos recursos, o respeito e a permissão ao interagir com a natureza, e a compreensão de que, como todos os seres, somos elementos, matéria e energia, compartilhando o mesmo tempo-espaço.

Devolvendo e fortalecendo as entidades sobrenaturais uma parte do ãse do qual ele mesmo se 'nutre', assegura não só sua própria sobrevivência e seu pleno desenvolvimento, mas também a possibilidade de futuros nascimentos, sua própria fecundidade e prosperidade. Através da oferenda-substituto uma comunicação se estabelece entre o àiyé e o òrun, entre as porções de matéria individualizada (os seres do àiyé) e as **matérias-massas**. A oferenda devolve, transfere ao grande útero fecundado e, conseqüentemente, a ambos os progenitores míticos universais, não só seres humanos mas também tudo aquilo que existe como matéria individualizada: o que caminha, o que anda de rastos, o que voa, o que nada, o que é selvagem e o que é doméstico nos três reinos. Segundo quais critérios determinados animais, vegetais e minerais são adjudicados a cada orisá? Se cada entidade sobrenatural representa um elemento cósmico, social e individual, os itens oferendados deverão carregar a simbologia que permita restituir por intermédio do orisá, a energia, o elemento e a função representados por ele. (SANTOS, 2002, pag. 223, **grifo nosso**)

Na tradição yorubá, essa troca ritualística visa garantir a perpetuação da vida, um processo que só se concretiza pela inter-relação entre os corpos. A iniciação no Candomblé transforma o iniciado em um 'altar vivo' dos orixás, um 'microcosmo' (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 113) onde se manifestam de forma mais potente as relações entre os orixás e o indivíduo.

Segundo a noção de microcosmo desses autores, o corpo, em sua totalidade, deve manter o equilíbrio entre suas partes. Isso inclui a cabeça (Ori), a parte frontal do corpo, associada ao futuro, e a posterior, ao passado. Além disso, a esquerda (ancestrais femininos), a direita (ancestrais masculinos), os pés e o contato com a terra, bem como a função das mãos, são elementos cruciais para esse equilíbrio.

Observamos que em vários rituais as solas dos pés devem permanecer em contato com o chão, visando ao estabelecimento da ligação com importantes poderes que emanam do elemento terra, também denominado aiê. Já as mãos são consideradas como entrada e saída de forças provenientes dos orixás incorporados em seus 'filhos': Desempenham desta forma papel importante na dramatização da vida social, pois gestos adequados são essenciais no cotidiano das relações sociais (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 114)

As transgressões das ações rituais básicas, bem como a negligência com os assentamentos e com um estilo de vida alinhado aos seus valores enquanto indivíduo, pode gerar desequilíbrios, manifestando-se em doenças e indicando o descontentamento dos orixás presente no divino que

nos habita. Além disso, quando uma pessoa perde axé, a perda é coletiva para a comunidade de terreiro, pois o axé é compartilhado entre todos.

Os mitos e ritos dramatizados nos diferentes rituais criam possibilidades de reinterações em domínios diferenciados da existência daqueles que participam do culto aos orixás, em cujos corpos incidem inscrições ou “marcas” das divindades que delimitam identidades. (BARROS, TEIXEIRA, 2000, p. 116)

Nesse contexto, em que o corpo comporta e atravessa forças, é evidente que ele não pode ser compreendido como um sistema isolado ou invulnerável. Essa perspectiva aparece na fala de Pedro, ao comentar criticamente sobre a noção de “corpo fechado”:

não existe corpo fechado. É isso. Pra mim, o corpo é um sistema, e pra mim não existe sistema fechado. Pra mim, todo sistema é aberto. Teóricos do sistema venham. Por quê? Se a gente tem contato, já é uma relação. Porque sistemas estão justamente por conta das relações. Se a gente tem algum contato, ele já é um sistema, em alguma medida, aberto. Nesse sentido, o corpo não teria como ser fechado se a gente come, se a gente respira, se a gente cospe, se a gente saliva, se a gente transa. E vou além. Se a gente faz tudo isso, quase como um *sine qua nonde* existir. A gente não consegue não fazer... A gente não pode ficar sem beber água. A gente não pode ficar sem transpirar. Tudo isso é troca pra realidade, pra natureza. Não tem... E aí você vai me perguntar. Não, mas aí eu vou lá no candomblé, eu vou passar o ebô, vou fazer um sacudimento, passar uma bola de farinha, uma pipoca no corpo, e eu vou ficar com o corpo fechado. Não vai. Não vai. Você pode até desenvolver uma certa... resistência energética e física. Mas é como você me dizer que alguém que vai malhar muito, vai pegar muito ferro, ficar maromba, vai ser invulnerável. Não! (Entrevista concedida por Pedro Costa de Almeida, 2025)

Como o Candomblé é uma religiosidade profundamente corporal, é fundamental que o corpo esteja em busca deste equilíbrio possível, por isso os ritos contínuos e a renovação da energia vital. Além disso, diferentemente de algumas vertentes do cristianismo que concebem o corpo como pecado, lugar da castração, introspecção, contenção, clausura, penitência, vergonha, etc, o corpo no candomblé é entendido e celebrado como um espaço de gozo, de uso ativo da potência, do movimento, da expansão, e desejo alinhado ao sagrado. A negação do corpo, portanto, não encontra eco nesta religiosidade.

Como cada indivíduo é uma das expressões advindas do Orun, a única certeza é a diferença. Cada um percebe, sente e vive o sagrado à sua maneira. E, como o sagrado não é uma categoria cristalizada, mas sim construída pela elaboração social, é na própria ação conjunta que promovemos a dinâmica. Como uma diretriz, ela ajuda a guiar as ações baseadas no princípio da relacionalidade (SANTOS, 2002), mas o que de fato se revela é fruto dos fluxos que emitimos, recebemos e reelaboramos. E se, para as duas culturas estudadas, podemos pensar analogicamente, que se somos tanto ego quanto consciência maior, estamos aqui na terra para tentar, tatear, errar, se desafiar, propor, para buscar melhorar-se a cada encarnação neste processo não linear. Portanto,

isso não se dá de uma forma moral arrebatadora, com uma única via, pois aprisionaria a potência de ternura que habita em cada um de nós.

É justamente nesse horizonte ético mais fluido e relacional que podemos situar uma concepção de sagrado que não é essência fixa, mas algo tecido coletivamente e que se atualiza na relação. Trata-se de uma ética viva, que se constrói no contato com o que nos atravessa e nos transforma, questionando saberes naturalizados e sendo orientada por uma responsabilidade sensível e coletiva. Em vez de regras rígidas, é guiada por princípios como o cuidado, o respeito e o reconhecimento das diferenças. Ela busca desfazer as marcas de controle e ordem sobre os corpos, promovendo fluxos que honrem seus limites e potencialidades. Essa ética se opõe às morais que domesticam, apostando na escuta, na experimentação e na abertura aos encontros.

Essa disposição para o entre, para o trânsito e para a invenção, encontra ressonância na cosmologia yorubá. Ao invés de buscar uma ideia de ‘pureza’, essência rígida advinda de polaridades, o *candomblé* propõe a coexistência de perspectivas. No contexto da construção de comunidades relacionais, entende-se que a transformação social não se dá pela negação ou exclusão de perspectivas, mas pela criação de espaços de diálogo e encontro entre visões de mundo distintas.

Assim como há a integração das duas metades da cabaça, somos convidados a integrar saberes e experiências diversas, reconhecendo que o veneno para um pode ser o antídoto de outra pessoa. Essa perspectiva nos leva a questionar a noção de moralidade universal e a reconhecer a existências de pluriversos, com suas próprias lógicas.. Afinal, cada pessoa percebe o mundo através de seu próprio repertório, seu organismo, um conjunto dinâmico, em constante reelaboração através da introspecção, da interação com os outros, e da análise de nossos próprios bloqueios e aberturas, que se reconfiguram nas relações interpessoais

Partindo dessa diversidade de experiências, Pedro Almeida propõe o conceito de "Aralidade", que deriva do termo Ara — ‘corpo’, em yorùbá — acrescido do sufixo “-lidade”, que, em português, indica condição ou qualidade. Assim, “Aralidade” designa a condição de ser-corpo em sua dimensão relacional e dinâmica, em constante interação com forças ancestrais e cósmicas. Nesse sentido, o corpo não é apenas matéria biológica, mas locus de interações vitais entre o *ayé* e o *orun*.

A partir do Itan *Ìgbà-ndá àyíé* discorrido anteriormente, sobre a constituição do universo yorubá e o pilar que conecta *orun/aiyé*, podemos refletir sobre a função das ações rituais para promover pontos de contato entre estes planos, que se reconectam justamente pela reatualização da integração entre a *proto-matéria* e a *existência individualizada*, gerada a partir da duplicação do que há no *Orun*.

Dentro dessa estrutura, Exu desempenha um papel fundamental, sendo um orixá complexo e de características ambivalentes, cujo papel na comunicação entre os dois planos é essencial. Em algumas representações de Exu, ele é visto com um elemento fático proeminente, justamente pela associação à reprodução, ao prazer, aos vínculos, à vitalidade, à procriação, comunicação, à continuidade da existência.

Os órgãos sexuais são concebidos como fonte de prazer, extrapolando assim sua função utilitária de reprodução. A valorização da sexualidade se encontra expressa no aspecto lúdico das atividades sexuais; “dar comida a iapô” ou “dar de comer a okani” são expressões empregadas indiferentemente em relação a qualquer das identidades e papéis sexuais legitimados. (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 116)

Um dos mitos sobre Exu presentes nos *odus*, apresenta a sua escolha sobre qual local do corpo humano seria ideal para inserir os órgãos sexuais. Ele experimenta em diversas partes, até que decide inseri-los entre as pernas, em local protegido e centralizado:

Esta posição é considerada privilegiada, pois está a meio caminho entre os pés e a cabeça, em ponto visto como central, o que ressalta a relevância da sexualidade para esta visão de mundo. Vale lembrar que a Exu é atribuído um caráter fático e de trickster, de propiciador das artimanhas que dão ensejo às relações sexuais, ao mesmo tempo que é percebido como o responsável por qualquer tipo de comunicação ou de mediação entre os seres humanos e entre estes e os orixás. Assim, o corpo pode representar no candomblé um pólo ou centro de forças opostas que devem estar e ser unidas numa relação de equilíbrio complementar. (...) Pode-se até mesmo dizer que a pessoa humana nestes cultos é concebida à semelhança e imagem do seu ambiente sócio-religioso, e não apenas construída à imagem de seu Criador. - (BARROS, TEIXEIRA. 2000, p. 116)

A natureza multifacetada de Exu, capaz de mediar entre diferentes dimensões e condensar forças opostas, reflete-se na simbologia do 'três' na cosmovisão nagô. Juana dos Santos (2002) apresenta essa unidade dinâmica como fundamental na estruturação das realidades divinal/social, côncavo/convexo. Exu, como uma das forças deste eixo central, condensa os elementos tanto da direita, quanto da esquerda, que serão descritos a seguir.

Encontramos repetidamente na simbologia Nagô três termos que constituem uma unidade dinâmica. Três são as cores básicas; três são os atributos essenciais conferidos ao branco, ao vermelho e ao preto, indispensáveis para que a existência seja; três são os princípios de expansão e de procriação: o masculino, o feminino e o procriado; três são os dias que constituem o ciclo completo do sacrifício anual; três vezes são repetidas as invocações e as ações na prática ritual: Mo pèè iba méta làá b'okán: ‘eu invoco vezes três são como uma’. Somente depois da terceira vez o invocado aparece ou responde (...). (SANTOS, 2002, p. 68)

A unidade dinâmica do número três, presente na simbologia Nagô, é corroborada por Santos (2002), que enfatiza sua relevância e utiliza Morton Williams (1960: 372) como uma de

suas fontes sobre o simbolismo do três na sociedade Ogboni. No entanto, Santos discorda de sua afirmação de que o número três seria evitado no restante da cultura yorubá, argumentando que, ao contrário, há uma ênfase considerável nesse número. A noção de 'reunir dois para fazer um terceiro' (SANTOS, 2002) é recorrente, sugerindo um processo contínuo de criação e renovação.

O dualismo, o quatro e seu quadrado, o dezesseis, compreendendo unidades em equilíbrio, devem sua própria subsistência ao fato de serem 'movidos' pelas unidades de três. Assim, por exemplo, Ifá – representado pelos dezesseis odú e seu quadrado, duzentos e cinquenta e seis – ficaria rígido, desprovido de significação funcional, se não estivesse sustentado e acompanhado inseparavelmente por Esú, Igbá-keta, o 'três' por excelência.” (SANTOS, 2002, p. 68)

O número três como base, manifesta-se também na configuração dos quatro pontos cardeais, cada um associado a diferentes aspectos da existência: o nascente, ligado ao futuro; o poente, relacionado à morte, passado e ancestrais; e os lados direito e esquerdo, que representam um eixo relacional e não opositor. A noção de ciclo de morte/renascimento é central.

Deste modo, a autora (2002) destaca a relevância da *relacionalidade* na religião nagô, explorando o desdobramento da terceira categoria, o ponto de cruzamento que une os aspectos da direita e da esquerda. Assim, o que emana do centro não apenas reflete os elementos das duas direções, mas também atua como um catalisador para a criação contínua. Como elementos pertencentes ao 'centro', podemos ressaltar Olorun, a respiração (Emi) que deriva deste, e Exu (Santos, 2002):

Também há uma terceira categoria que possui as qualidades e as significações dos da direita e dos da esquerda cujos elementos são considerados como pertencendo ao centro, como:

emi: respiração

olorun – senhor que concentra em si mesmo tudo o que é interior e exterior, tudo o que é oculto e o que é manifesto.

Exú, princípio dinâmico da comunicação e da expansão, que transporta o axé, etc.

A classificação simbólica de direita e esquerda não deve ser interpretada como oposição, mas como sistema de relações. O símbolo só toma sua significação plena num contexto ou numa situação. (SANTOS, 2002, p. 70)

O que Santos nos mostra sobre as categorias simbólicas se reflete na fala de quem vive o Candomblé hoje. Pedro, desconstrói a ideia de dualidade simples e experiências assépticas, nos convidando a pensar a relação em sua rede de envolvimento. Para ele, o que chamamos de dualidade, seria um triângulo dinâmico:

Quando você me pergunta da dualidade no Candomblé, eu vou te dizer que a dualidade é três. Olha que engraçado! A dualidade no Candomblé é três, cara. Por quê? Seria a relação de um com o outro e o produto disso. Se você está olhando para isso, ela se torna quatro. E quatro seria o nosso ciclo de duplo. Por exemplo, toda vez que a gente invoca o princípio da dualidade, a gente perpassa uma divindade chamada Ibeji, que é a divindade relacionada a nascer gêmeo. Aliás, Ibeji significa nascer ‘dois’ E aí a representação, o *Igbá*, o *Ojubó*, o elemento, o totem de rito de Ibeji, várias vezes ele é representado por quatro estatuetas. Cosme e Damião, geralmente, ele é representado por três bonecos, que também já é uma... não digo uma corruptela, mas é uma aproximação também esse conceito. Por quê? Se você é nascido gêmeo, o seu *Igbá*, o seu assentamento, ele não vai ter quatro bonecos, porque o quarto é você. Então o seu boneco só tem três. E daí vem um desenvolvimento de como vai chegar aquela estatueta de Cosme e Damião... Nesse sentido, essa dualidade, sei lá, cartesiana, ela praticamente não tem nenhum eco. Acho que essa dualidade cartesiana seria se você pudesse ser você e só você, sem nenhuma relação. (...) Mesmo que eu tivesse na minha casa uma representação ali, o Ibeji, de dois, você nunca vai cultuar Ibeji sem você estar. Então ele é sempre terceiro. Porque o culto é você! Então você sempre vai ser o produto da relação deles dois. Por isso que dois significa três. Existe um certo compromisso, existe um jeito que a gente assume que a nossa ação não só transforma o objeto, como ela é o objeto de fato. (entrevista concedida por Pedro Costa de Almeida, 2025)

3.2 -Saberes corpóreos e as linguagens do axé

Se o corpo é compreendido como um microcosmos do universo, ele também se torna agente, veículo e instrumento de manifestação do divino. É por meio dele que se desdobram as potencialidades e ocorre a restituição da proto-matéria, resultado da inter-relação entre as “porções de matéria individualizada (os seres do *àyé*) e as matérias-massas” (Santos, 2002), retomando a citação de Juana.

Cada corpo, animado pelo *Emi*, é a conexão entre o físico e o imaterial: mudanças no estado físico, como alterações respiratórias ou na circulação sanguínea, refletem e provocam desregulações, demonstrando que o fisiológico e o sutil são dimensões de um mesmo fragmento da realidade contextual.

Pedro Costa de Almeida (2021), em entrevista concedida ao ciclo de Literatura Latino-Americana Comparada, concebe o corpo como uma *tecnologia*, pois é através dele que podemos transformar os conhecimentos passados de geração em geração em “competências corporais avançadas”. Deste ponto ele questiona a noção de ‘oralidade’, pois no candomblé se fala, mas também se fica em silêncio, há pausas, há gestos, movimentos e diferentes tipos de grafias. Por isso ele propõe tratar de ‘corporalidade’, que abrangeria formas múltiplas de linguagem, afinal, as noções de ‘grafia’ e ‘oralidade’ são termos que ainda estão limitados por uma perspectiva colonizadora.

Ao ser questionado sobre os métodos de registro dos conhecimentos do candomblé, Pedro destaca que, apesar da ausência de um único livro sagrado, os saberes se consolidam por meio de diferentes formas de escrita e representação:

eu comecei a usar a expressão corporalidade um pouco como pirraça porque comecei a perceber que a expressão oralidade estava muito cativa pela ideia de fala. Isso não é a ideia de oralidade que a gente pratica em terreiro...Oralidade é fala, é silêncio, é grafia, porque a nossa corporalidade não é agráfica. Tem coisas que a gente registra como efun no rosto (...) circuncisões que a gente faz quando é iniciado...Então, existem grafias! O que não existe (...) é essa hierarquia do que é textual sobre os corpos etc... isso não...E também a questão do corpo como principal agente de memória, por que se esses ritos são fundamentalmente corporais e o rito é um disparador dessa performance, a memória está registrada principalmente em quem viveu aquilo e não em qualquer outro tipo de registro, e a transmissão desses saberes acontece no contato entre pessoas (ALMEIDA, Pedro Costa de.. Ciclo de Literatura Latino-Americana Comparada, UNILA, 2021, 46-48 min)

Há outro trecho interessante na entrevista em que Pedro afirma que a aprendizagem se consolida quando a teoria está associada à prática, ou seja, o conhecimento indexado com a vida, de forma dinâmica. Pedro nos comenta que a roda propicia um espaço de partilha e escuta ativa, onde o aprendizado se enraíza na experiência e na observação da natureza. Um exemplo disso é a prática de registrar frases associadas a elementos cotidianos:

Tem uma coisa que a gente faz que é registrar uma frase em algum elemento que tenha na natureza recorrente pra gente...
(...) Por exemplo, tem uma folha chamada Òşibátá,, aquela folha que flutua no lago, que o sapo fica em cima. Então, quando a gente vê um Òşibátá, a gente fala (Òşibátá ole ke omi), que é ‘òşibátá tá em cima da água’...É uma tag, uma pastinha, que se a gente clicar, a gente vai acessar um conjunto de regras, lógicas e comportamentos, por exemplo (...) essa folha fica em cima do lago, se o lago estiver cheio, a folha fica em cima do lago, se o lago esvaziar, a folha fica em cima do lago, se o sapo pula sobre ela, ela fica em cima do lado. O fato dela ficar em cima do lago é o fato dela ser ole ke omi. Ou seja, se você é uma pessoa boa, não interessa se tem um sapo em cima de você, se o rio baixou, ou choveu muito, pouco, ou se está frio...Se você é quem se propõe ser, você é - independente dessas coisas. A gente não fica o tempo todo narrando ou relendo essas coisas...a gente as registra como rezas, a gente ensina as crianças a cantar isso e eles despertam a capacidade de ler e aprendizado...e aí essa comunicação dessa informação é praticada coletivamente...(...) A gente vai coexistir com essa informação, de acordo com que cada corpo dá conta de consumir, com que cada corpo dá conta de comer... (ALMEIDA, Pedro Costa de. Ciclo de Literatura Latino-Americana Comparada, UNILA, 2021, 41:00-43:32 min)

Santos (2002) também analisa a questão do corpo neste meandro, trazendo que gestos, respiração, movimento, toque, som, silêncios e voz, inseridos contextualmente, ‘dão vida à matéria inerte’, e é esse sistema simbólico e real que promove a interação nos níveis individual e social, pois “Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. (...)

Comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra. Transmite o axé concentrado dos antepassados à geração do presente” (SANTOS, 2002, p. 47).

A importância da palavra na cultura Yorubá, que carrega este arsenal de memória e reinvenção, só é possível pela resistência e porque estamos repletos de Emi, o sopro sagrado de Olodumaré insuflado e partilhado aos seres vivos da Terra, podendo também ser entendido como vibração, som, onda, energia, dentre muitas outras denominações. Por isso é importante que o que saia de nossas bocas esteja alinhado a nossa consciência, que haja preocupação em refletir o que há em nosso interior e contribuir com os demais. Ou seja, o gesto de acender a vela ou de falar sem a intenção real de acionar o vínculo, é apenas um gesto mecânico. Deste modo, a palavra é uma das diversas expressões do nosso axé, com isso, Santos nos apresenta que é possível intensificar a fala de muitas formas:

Se a palavra adquire tal poder de ação é porque está impregnada de asé, pronunciada com o hálito – veículo existencial – com a saliva, a temperatura; é a palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a transfere. Nas ocasiões em que é necessário reforçar o asé das palavras, a sacerdotisa que as profere mascara algumas substâncias carregadas de forças determinadas – grãos de pimenta da Costa, ataré, frutas africanas como obi, orogbó, etc. (...) A linguagem oral está indissolúvelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. (SANTOS, 2002, p. 46-47)

Importante mencionar que a palavra é apenas uma das formas de se transmitir axé, já que tanto os gestos, silêncios, cheiros, formas, outras sonoridades, etc também são meios. Pedro Costa, em entrevista à autora, ressalta que, por exemplo, uma dança, expressão, o toque do tambor, etc, também são formas de encantar, o que ele chama de ‘*ofó*’: “quando olodumaré faz com que tenhamos *emi*, ele faz um *ofó* e não é via voz...é via movimento! Porque também posso fazer um *ofó* assim [batendo palma]...são formas de invocação, encantamento” (Entrevista concedida por Pedro Costa de Almeida, 2025)

Em um caminho similar, o autor Vilson Caetano Junior (2002) nos traz uma reflexão a partir de Verger (1972) sobre os encantamentos, que originalmente falados em línguas africanas (dentre elas, a yorubá), foram adaptadas ao longo do tempo devido à fusão das diversas línguas e seus usos em territórios brasileiros. Junior destaca que houve cuidado e resistência na transmissão dos encantamentos, que se reinventaram através da oralidade e da memória dos corpos, bem como as adaptações relativas ao contexto pós-diáspora, até os dias atuais. O que os mantém vivos não é a fixação de uma forma, mas a força da ancestralidade que mobiliza práticas em constante reinvenção.

O autor nos convida a pensar na palavra como um "disparador" capaz de ativar a potência contida no ser, ou seja, o que já existe nele de forma latente. Ao saber como “acordá-lo”,

desenvolvemos a comunicação não apenas entre seres humanos, mas entre humanos e não-humanos. Ele nos afirma que “sem folhas, não há orixá” (Barros; Teixeira, 2000, p. 117), e nesse contexto, analisa as ‘cantigas da folha’ sob a perspectiva da comunicação ritual, que visa cumprir funções específicas dentro no cotidiano:

Verger (1972, p. 6), aponta para a importância dos encantamentos, da palavra proferida no ambiente africano, para a ativação do poder das flores, folhas, sementes e cascas de vegetais destinadas ao preparo de remédios e feitiços. Estes encantamentos no Brasil foram substituídos em grande parte pelas “cantigas de folha” — cânticos que cumprem o papel de detonar a potencialidade da espécie que é louvada. Os versos de muitos desses cânticos enumeram concisa e rapidamente as qualidades supostas da espécie vegetal, ao mesmo tempo que a incitam a agir de acordo com as intenções pretendidas pelo oficiante e pelos adeptos e clientes. Também são feitas menções e analogias que as associam a cada uma das divindades, a seres humanos e a elementos naturais, explicitando-se assim um sistema classificatório próprio, de acordo com Barros (1983). (JUNIOR, 2002. p. 117)

Concluimos, portanto, que o corpo, dotado de *Emi*, é ao mesmo tempo arquivo, meio e mensagem. Nele se cruzam saberes que não apenas transmitem, mas atualizam o axé. No candomblé, o saber não se separa do viver, e a linguagem — em suas diversas formas — reinscreve o sagrado como experiência incorporada.

3.3 - O intangível presente: você sente?

No nosso corpo, há um ponto crucial: o Ori. Além de ser a cabeça física/sutil, o Ori é concebido, na tradição yorubá, como uma divindade pessoal — uma instância singular e sagrada que antecede o corpo, rege a existência e permanece além da vida material.

Como nos lembra Márcio de Jagun, o Ori é “o centro de tudo, do querer e do não querer”, guardando em si tanto as marcas das escolhas individuais quanto os registros de uma herança ancestral que nos atravessa.

Antes de qualquer ritual, é o Ori que deve ser consultado. A harmonia entre as pessoas e seus orixás depende, em grande parte, de um Ori bem equilibrado e trabalhado, na integração das partes biológicas e etéreas.

O Ori é composto, de acordo com Jagun, por duas partes complementares: o Ori Odé, que representa a cabeça física da pessoa, a caixa craniana, e o Ori Inu juntamente com o Ipori, a dimensão ‘imaterial’ que reside vinculada a esta cabeça, onde se desenvolve a personalidade do indivíduo. Mas, mais do que pensar em duas dimensões, interior e exterior, dentro e fora, podemos pensar nesta cabeça conformada por diferentes partes, que se somam para tornar a nossa existência possível por meio da individualização derivada do divino.

A função do Ori é nos orientar ao longo da vida, por isso, devemos respeitá-lo e reverenciá-lo. De acordo com Jagun, embora os orixás possam ter muitos filhos, o Ori é único para cada pessoa. Se nossa relação com o Ori não é saudável, se não ouvimos nosso corpo e nossa intuição, fica difícil estabelecer conexões com outras divindades.

Em razão disso, existem rituais para restaurar o equilíbrio o Ori, como o Bori, que significa ‘dar comida à cabeça’, ‘adorar à cabeça’ (Kileuy; Oxaguiã). Ele pode ser praticado tanto por iniciados quanto por não iniciados, pois visa restaurar o equilíbrio da cabeça em momentos de desvitalização, quando indicado pelo jogo de búzios, e é necessário realizá-lo antes da iniciação.

Durante o processo, são realizadas oferendas à cabeça da pessoa para apaziguá-la, além de práticas como recolhimento, limpezas, banhos de ervas, etc. É fundamental que a pessoa que será borizada siga os preceitos estabelecidos pelo pai ou mãe de santo antes e durante o processo.

Borí (ogborí), para o povo iorubá, e apehe, para os fon, é um ato litúrgico de fortalecimento do orí, divindade primordial do homem, que tem como significado “dar comida e bebida ao orí”, “adorar a cabeça”. É uma festa para a cabeça! Um cerimonial específico do povo iorubá, que no Brasil foi adotado também pelas demais nações-irmãs. É o primeiro preceito que a cabeça do futuro iaô recebe, antes mesmo da feitura do orixá. Em alguns casos, porém, pode ocorrer de a cabeça exigir a confecção de mais de um Borí antes da iniciação do iaô. Este ritual, contudo, não é realizado somente para quem vai ser ou já é iniciado no candomblé. Qualquer pessoa, se necessitar, poderá ter seu orí cultuado, venerado e devidamente tratado, porque o Borí é completamente independente do orixá, e este não se incorpora nem se manifesta nesta liturgia. (...) . Sua liturgia é bastante complexa, com rezas específicas, reverenciando também forças poderosas, como nossos ancestrais e Exu. Tudo precisa ser feito com muita sintonia e seriedade para que se obtenha um perfeito equilíbrio do orí com o astral divino. Em algumas casas inicia-se a oferta dos elementos do Borí pela cabeça, em outras se começa pelos essés (pés). Existe uma explicação plausível: os essés estão ligados ao futuro, ao caminhar para a frente, para o nascente, e ficam em permanente contato com a terra. Há inclusive uma divindade (Olulesé ou Babá Lessé) designada somente para estes membros, que é louvada no Borí. Desta forma, presta-se uma reverência aos antepassados. A seguir, reverenciam-se os órgãos genitais, em respeito às Iyamís, e o coração (okan), que é o órgão da vida; logo após, o orí, que diz respeito à evolução, ao progresso físico, mental e espiritual. Em alguns Axés as pessoas borizadas deitam com a cabeça voltada para a Mesa do Borí. Já em outros, dormem em sentido contrário. A posição é uma questão de visão de cada sacerdote. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p.119)

Cada ritual, com seu propósito específico, visa auxiliar a pessoa a liberar aquilo que a impede de se conectar com essa divindade primordial. No fundo, é uma jornada de autoconexão, pois, como filhos dos orixás e herdeiros de nossos ancestrais, somos uma parte da expressão do divino. Ao reconhecer que a divindade habita em nós, buscamos maneiras de acessá-la e nos alinhar com nosso propósito.

Essa relação entre cuidado, corpo e divindade apareceu também em minha entrevista com Pedro. Naquela sexta-feira, ele estava vestido de branco, por ser preceito relativo à sua tradição, e, a partir dessa vivência, fez uma reflexão sobre como a saúde e o equilíbrio do corpo não podem ser compreendidos sem considerar suas dimensões ancestrais e coletivas:

Olha, em algum momento da minha vida eu comecei a pensar assim. Tá, mas por que a gente pode chamar uma coisa de sujo se ela é algo da natureza? Então pensa comigo. A terra, a terra é natural, a terra é sagrada, a terra é importante. Por que se tem terra na minha roupa, a minha roupa está suja? Por que é sujo? E aí eu comecei a entender, conversar e perguntar para mais velhos essa coisa. Entender nunca é entender e ficar em casa repetindo. Sei lá. Na relação mesmo.. Até chegar na conclusão de que isso que a gente chama de sujeira tem a ver com algo que não faz parte daquilo naquele momento para aquela função. Então, terra não é sujo, mas ela não faz parte desta camisa branca. Hoje que eu preciso estar com nada que não seja esta coisa branca. Então, em função do que eu preciso enquanto roupa, terra não está para isso. Como ela não está para isso, ela pode ser remediada. Nesse sentido, talvez um vírus seja também um princípio natural. Mas quando ele está em relação ao corpo, ele se torna algo que não faz parte daquilo ali. E ele precisa ser remediado para não estar mais fazendo parte daquilo ali. Então, fora essa saúde relacionada a essa homeostase, esse equilíbrio que...olha que engraçado, a gente só vivendo teria! Se a gente vivesse, por viver, supostamente a gente não teria nenhum problema, né? Mas geralmente os problemas que a gente tem são dos avanços que a gente tem (...) acho que a saúde teria, ao meu ver, bastante a ver com essa ideia de sujeira, que não é sujo, né? Não é sujo/lixo. Mas é aquilo que não faz parte daquele corpo. Aquilo que não faz parte daquela relação. Aquilo que não faz parte daquela célula natural. Nesse sentido. Se eu coloco uma banana no pé de um manga, aquilo é uma sujeira, porque aquilo não faz parte. Quando estou querendo mangas, qualquer outra coisa, aquilo é uma sujeira e que pode e geralmente deve ser remediado. Tem uma relação também próxima disso de saúde, mas eu não sei se teria um eco em outras culturas. Não acho parecido com bem viver, não acho parecido com bem estar, ou com vida em paz. Nenhum desses conceitos que a gente vê por aí para falar de saúde que está relacionado a uma obrigatoriedade de autocuidado que a gente tem. (Entrevista concedida por Pedro Costa de Almeida, 2025)

O que Pedro descreve encontra expressão na tradição, especialmente na constituição do Ori. A unicidade e a personalidade de cada Ori se devem ao fato de que ele é feito sem moldes, pela divindade Ajalá, uma das manifestações de Obatalá. Escolhido por Olodumaré como o oleiro divino, Ajalá molda os Ori das pessoas a partir de uma "massa" (ipori) proveniente de um lugar que carrega a herança de nossos ancestrais. Nenhuma cabeça é igual à outra, pois cada uma é escolhida pela pessoa que reencarnará, e vem carregada de virtudes, defeitos, tabus e a inclinação do destino (Odu) que será vivido e recriado por quem a encarna. Esse processo é possível por meio do sopro e hálito sagrado (emi) de Olodumaré a cada corpo que reanimará. A cabeça, portanto, é a parte mais antiga do corpo, pois é escolhida e cultuada antes mesmo do corpo físico se manifestar.

Após a morte, a cabeça também continua a funcionar. Não exercendo influências na matéria inerte, mas movendo o espírito, vocacionando as ações daquele ente que se tornou imaterial. A cabeça não morre. Mesmo ceifada a vida, a cabeça do homem é capaz de pensar e de escolher, de amar e de odiar. O desejo, a saudade, a pena e a amizade são ainda controlados pela cabeça depois que o corpo perece. Portanto, inteligência, consciência, vida e sabedoria são diferenciais das cabeças. São elementos que lapidam a individualidade de cada ser, em cada momento de sua experiência material e imaterial, e o tornam capaz de ser diferente. (JAGUN, 2021, p. 25-26)

Na cosmovisão Yorubá, a ancestralidade é fundamental. De acordo com essa cosmovisão, Ajalá molda cada indivíduo a partir da mesma fonte primordial de onde vieram os seus ancestrais, conferindo-lhes uma ligação direta com suas linhagens. A presença dos que nos precederam nos elementos dessa matéria-prima já carrega a essência de certos 'odu', influenciando, mas não determinando, o destino individual.

Como expressa Jagun (2021, p. 29), 'O homem pisa no destino com a herança dos ancestrais'. Isto explica a concepção de que, com a morte, o *Ori Odé* volta para a terra, perde sua ação, no entanto, o *Ori Inu* segue sua jornada em outros planos, juntamente com o *Ìpòri* e demais partes sutis do nosso ser. Assim, essas partes sutis se mesclam nesta argila ancestral, compondo este material dotado do resultado e imbricamento de linhagens.

O *ìpòri* simboliza a energia advinda diretamente de nossos ancestrais. Esta energia é ligada a nossa cabeça (*Ori*), ao nosso *elédá* (guia ancestral) e ao nosso destino (*Odù*). O *ìpori* não é um ente individualizado, mas funciona como uma partícula de hereditariedade que impõe sua marca na personalidade, na vida, na saúde, e, portanto, no destino de cada ser. Uma espécie de 'DNA espiritual'. Por ser imaterial, após a morte da pessoa, o *Ipori* se desprende e acompanha o *Ori Inu* em sua trajetória, até mesmo nas próximas reencarnações (*átúnwá*), agindo como um registro de ancestralidade, quase como uma 'caixa preta' que acumula, ao longo de sucessivas existências, as emoções, as experiências, as marcas do ser e de seus ascendentes (JAGUN, 2021, p. 40)

Em resumo, *Ipori* seria parte constitutiva do *Ori Inu*. já que é a partir do *Ipori* que podemos compreender a noção de imortalidade da pessoa, pois "se perpetua na essência de seus descendentes" (p.41). Cabe ao indivíduo, portador desse *Ori*, usá-lo com sabedoria, lapidando o seu caráter e honrando a sua origem. Devido a sua importância, há um ritual específico para a implantação simbólica do *Ipori* no corpo no recém-nascido, descrito por Jagun como:

(...) culto à placenta. Este rito consiste no ato de enterrar o cordão umbilical e a placenta do recém-nascido aos pés de uma árvore existente na comunidade onde vive a sua família, a fim de que seja então mantido o elo de ancestralidade que liga àqueles seres desde o *Orun* (Céu) até o *Àiyé* [Terra], acordando assim o *Enikéji* (nome dado ao nosso duplo etéreo que vive no *Orun*) (JAGUN, 2021, p.41)

No entanto, é importante ressaltar que a prática ritualística tende a variar bastante entre as diferentes comunidades e vertentes, refletindo a diversidade das tradições. Neste trecho, o *Enikéji*, como duplo etéreo do indivíduo, representa a dimensão espiritual da existência, que coexiste com a dimensão terrena. A compreensão da duplicidade do 'eu' está intimamente ligada à noção de temporalidade sincrônica na cosmovisão Yorubá. Em contraste com a visão linear do tempo no Ocidente, essa temporalidade concebe os acontecimentos em diferentes dimensões como coexistentes e influenciando-se dinamicamente :

Os fatos se sucedem paralelamente nos mundos onde se encontram os ancestrais, no qual há o duplo etéreo dos indivíduos. (...) ‘O doble do *Ori* residindo no *Órun*, é pois o doble da existência individualizada de cada pessoa’. Talvez esta noção cosmológica tenha contribuído decisivamente para a reinvenção da África, de seus costumes e crenças no Brasil, a partir da chegada dos iorubás como escravos. Era possível viver sua vida em outra dimensão geográfica. A reversibilidade do tempo, na concepção iorubá, é revelada no mito de *Esú*, cujo verso diz: ‘*Esú matou um pássaro amanhã com a pedra que atirou ontem*’ (JAGUN, 2021, p. 27)

Deste modo, observamos que o *Àiyé* e o *Orun* são planos ‘distintos’, mas interconectados por uma confluência única, um pilar o que favorece as interações..Em contraste, em algumas tradições religiosas, como o cristianismo, plano superior é muitas vezes visto como mais distante e impalpável durante a vida, sendo relacionado ao sobrenatural ou à metafísica. Na citação a seguir, é abordado que mesmo após a morte do corpo físico, algo da individualidade da pessoa permanece, permitindo uma forma de reconstituição no plano material.

Esse processo envolve o uso da terra onde o corpo foi sepultado para criar representações que preservem fragmentos do ser. O antropólogo brasileiro Fábio Leite (2008), ao refletir sobre a concepção de pessoa nas tradições yorubás, propõe que o processo de decomposição e integração do corpo à terra não representa um fim, mas uma passagem que conserva algo da individualidade anterior:

O apodrecimento do corpo e sua integração à terra parecem configurar uma mutação, a qual, mesmo ao final, guarda de certa maneira algo da individualidade anterior. Entre os Ioruba, Verger (1973) registra a utilização de um pouco da terra de uma sepultura para integrar a representação material do morto respectivo, *Isese*. (...) Essa relação parece bastante evidente, pois tal representação material é moldada de maneira a lembrar feições humanas. Se assim for, a proposição é a de reconstituição da pessoa no plano físico, guardando *Isese* características de dois princípios vitais, *Ara* (o corpo) e *Emi* (‘sopro vital, ‘duplo’, ‘sombra’) (LEITE, 2008, p. 37-38)

Ainda que as categorias das ‘partes’ da cabeça acima mencionadas - *ipori*, *ori inu* e *ori odé* - sejam utilizadas por alguns, Pedro Costa faz uma crítica a essas divisões, pois em sua perspectiva, acaba gerando uma separação entre dimensões físicas e espirituais do ser. Ele problematiza essa diferenciação e traz a linha do seu terreiro:

eu particularmente não uso expressão *ipori*...porque ao meu ver é uma galera que começou a discutir uma diferença entre *ori* físico e *ori* espiritual e aí eles diriam que um é *ori inu* e o outro é *ipori*...eu acho que essa divisão é uma divisão ocidentalizada, mesmo que tenham nigerianos que falem isso...porque não é só porque é da Nigéria que é fundamentalmente tradicional...existem afetações lá, eles usam Nike, compram coisas dos Estados Unidos, coisas desse tipo... E aí, a gente usa tradicionalmente no terreiro o ‘*Ori*’, que seria essa partícula divina, face divina individual de cada ser, claro que *Ori* também é usado pra gente chamar a cabeça, crânio, caixa craniana..mas também é como chamamos

copa da árvore. O yorubá tem isso né, da mesma palavra ser usada pra várias coisas. (Entrevista concedida por Pedro Costa de Almeida, 2025)

Já sabemos que a noção de pessoa no Candomblé não se ancora na divisão entre corpo e espírito, nem nas oposições entre matéria e imaterialidade. Nesse campo relacional, diferentes forças coexistem e se expressam por meio de outras formas de sensibilidade, que escapam às classificações sensoriais convencionais. A ideia de “intangível”, nesse contexto, não indica ausência de matéria, mas sim outros modos de presença. Como comenta Pedro, somos fisicamente atravessados por aquilo que, em outras lógicas, seria chamado de imaterial. Essa perspectiva revela que o que se costuma considerar intangível não está fora da matéria, mas manifesta uma materialidade sensível.

Talvez a gente também divida o sujeito em quatro partes: seria *Ori*, *Ara*, *Emi* e essa quarta parte tem gente que considera que *eledá* ou *ojiji*. eu só não diria que elas são quatro partes mais imateriais, porque eu nem acho que essa questão de intangibilidade da matéria é meio nosso, acho que material e imaterial pra gente...na verdade acho que tudo pra gente é material! Acho que não teria imaterialidade..o que teria é essa intangibilidade...mas é intangível pra quem, de que modo e até quando? Então uma energia, um conhecimento é intocável, nem vou dizer que é intangível. Mas de repente quando eu aprendo alguma coisa meu coração acelera, meu braço arrepiia...então...será que eu não tô sendo tocado por isso fisicamente mesmo? (entrevista concedida por Pedro Costa de Almeida, 2025)

3.4 - Sobre assentamentos no Candomblé:

A natureza, em seus diversos estados, configura-se como assentamento quando se torna lugar de relação viva e inteligível entre humanos e não-humanos, permitindo a circulação de saberes. É nesse intercâmbio que emergem os saberes ancestrais, sustentando a construção dos assentamentos rituais — espaços sagrados que materializam essas relações em um microcosmo sensível. Neles, a ligação entre indivíduo e divino se torna palpável, relacionando o território micro com o macro.

Assentamento: “a palavra faz referência ao ato de sentar, fixando o santo a uma coisa, transformando um evento em um objeto “ (Sansi, 2013, p.108), desta forma, este altar é transformado em um canal de força onde os objetos consagrados personificam o santo do iniciado.

O assentamento, *igbá ori*, normalmente é construído, *feito*, quando a pessoa passa pelo processo de iniciação, ou seja, quando ingressa na religião tornando-se filho (a) de santo por meio da liderança de uma mãe ou pai de santo para mediar a realização do processo. Assim, o assentamento se transforma em um canal de força, onde os objetos consagrados personificam a

presença dos orixás do iniciado, representando a relação entre a pessoa e seu orixá. O altar reflete o próprio corpo do iniciado, que se torna o veículo desse desdobramento.

A percepção da necessidade da feitura pode ocorrer de formas mais sutis, como o desenvolvimento da mediunidade em giras, a ocorrência de incorporações, sensações corpóreas, sonhos, intuições e mensagens recebidas. A confirmação da necessidade de desenvolvimento se dá pelo jogo de búzios, que indica se é hora e caminhos para seguir nesta religiosidade ou terreiro em questão. Em alguns casos, essa percepção pode ser mais abrupta, quando a pessoa enfrenta sofrimento físico, mental, emocional, devido à mediunidade bloqueada ou ao adiamento do seu propósito aqui na Terra. Sansi descreve isso como a “obrigação” do santo, uma cobrança do orixá, pela iniciação.

Essa mudança de status é vista como um renascimento para o iniciado, que recebe um novo nome e passa a fazer parte de uma nova comunidade, onde aprenderá a construir e cuidar de seu *peji / assentamento*. Esse processo envolve a aprendizagem base dos rituais, das práticas, do uso de objetos sagrados, dos cuidados diários e das situações a serem evitadas.

Grande parte desses saberes são transmitidos pelos mais velhos e pelos pais/mães de santo, por meio de orientações gerais sobre os cuidados nos rituais. No entanto, são principalmente adquiridos pela experiência pessoal, por meio de erros e acertos, desenvolvendo a percepção e a comunicação com os orixás e consigo mesmo, além dos estímulos sensoriais. Isso resulta em autoconhecimento para o devoto, que, como destaca Goldman (2005), ao analisar a obra de Cossard (1970) sobre a iniciação no candomblé de nação angola no Brasil, deve ter paciência e não pular etapas.

Embora a obra analisada por Goldman trate sobre outra nação do candomblé, alguns dos princípios que ele destaca — como a valorização da escuta atenta, das experiências multisensoriais e das vivências processuais — também estão presentes em outras nações do Candomblé, como a yorubá, sendo fundamentais para o processo de incorporação do axé e do conhecimento ritual.

O noviço (a) precisa estar atento às conversas no barracão, às festas, aos passos de dança, aos hábitos, à maneira de manusear objetos e preparar alimentos, ou seja, compreender o essencial daquela tradição, ao mesmo tempo em que busca suas próprias formas de viver e praticar sua religiosidade, seu sagrado.

Logo descobre que curiosidade demais atrapalha: por um lado, porque as mais antigas não estão interessadas em divulgar o que sabem pois correm o risco de serem superadas pelas mais jovens; por outro, porque não é bom aprender depressa demais, uma vez que tudo o que se faz no candomblé pode acarretar, em caso de erro, conseqüências extremamente nefastas para si e para os outros. Se alguém toma iniciativas cedo demais, pode provocar o descontentamento das divindades, devido a conhecimentos mal assimilados e utilizados sem discernimento. As divindades podem, então, desencadear catástrofes, que chegam à loucura e até mesmo à morte. ‘O Tempo não gosta do que se faz sem ele’, dizem as mais antigas. É preciso, portanto, ter muita paciência e perseverança (...) À medida que o

tempo passa, a noviça adquire mais segurança. O conhecimento do ritual entranha-se lentamente nela. Gestos e palavras, danças e melodias acabam por se tornar automatismos indissociáveis (COSSARD apud GOLDMAN, 2008, p. 226–227)

O ingresso no candomblé e a adesão a um terreiro se dão a partir da “feitura da cabeça” do iniciado, um processo que envolve diversos rituais, entre eles, destacam-se o recolhimento no *ronkó*, a raspagem da cabeça e a montagem do seu assentamento particular. Após o recolhimento, a pessoa iniciada se apresenta aos membros do terreiro no ‘dia de dar o nome’, onde ela vai receber e verbalizar seu nome de iniciado. Aqui, retomamos Santos (2002), que nos alerta sobre a importância da fala, da palavra, carregada de ‘emi’, onde o som ao ser emitido, já é uma das formas do sagrado se manifestando naquela pessoa.

A individualização não é completa, até que o novo ser não seja capaz de emitir seu primeiro som. No ciclo de iniciação da noviça, um dos ritos de fundamento é o de ‘abrir a fala’, que consiste em colocar um *ase* especial na boca e sobre a língua da *iyáwo*, que permitirá à voz do *òrisà* se manifestar durante a possessão. O *Òrisà* emitirá um grito ou som particular que o caracterizará, conhecido sob o nome de *ké*. (SANTOS, 2002, p.47)

Esse evento marca a conexão do indivíduo com um orixá específico, estabelecendo a relação de parentela espiritual, pois o iniciado torna-se filho (ou filha) daquele orixá, assim, um é parte do outro.

Já o assentamento é composto por diversos objetos, como vasilhas, pratos, jarros, adereços, tecidos, velas, ervas e oferendas, etc todos relacionados ao orixá específico da pessoa. Se é um assentamento de Yemanjá, é preciso inserir objetos que remetam à sua energia, como em alguns casos, água do mar, conchas, além de atentar à sua simbologia, numerologia, especificidade do material da quartinha, dentre outros.

Por exemplo, no caso de um assentamento de Oxum, divindade dos rios e cachoeiras, o mineral que lhe é associado é o ouro. Goldman (2005) discute, em sua obra, as negociações que ocorrem entre a pessoa e seu orixá, exemplificando o caso de uma filha de Oxum que, em vez de colocar objetos de ouro em seu assentamento, optou por objetos dourados, que evocavam a cor deste metal. Nesse diálogo, a divindade pode ou não aceitar a oferta, o mais importante é que essa relação seja construída com respeito mútuo, fluidez e harmonia, sem que haja opressão, medo ou passividade de qualquer parte. Goldman, portanto, reflete sobre a complexidade das normas e das práticas no candomblé a partir das interações contínuas entre os agentes envolvidos.

Pois se tudo é feito, sempre se pode fazer alguma coisa: negociar com os deuses quando suas exigências são rigorosas demais; postergar ou simplificar uma iniciação reclamada pelo orixá; comer um alimento proibido designando-o com outro nome; eliminar elementos que deveriam fazer parte de um ritual ou substituí-los por outros mais facilmente encontráveis ou mais baratos (“o importante é que o enfeite brilhe”, como

dizia uma filha-de-santo ao explicar por que sua orixá Oxum usava adereços de metal amarelo e não de ouro). Tudo isso, e muito mais, é possível, desde que se tenha a força, a ousadia e o saber necessários para fazê-lo, pois é evidente que há riscos e que a prova final está na aceitação ou na recusa por parte das divindades – e neste último caso as conseqüências costumam ser muito graves. (GOLDMAN,, 2005, p.12)

Como foi mencionado anteriormente, Goldman (2005) descreve a cosmologia do Candomblé como uma única força primordial que se manifesta em diferentes formas e intensidades, o axé, do qual derivam os orixás e todos os seres da Terra. Cada orixá e cada entidade concreta representa uma modulação específica dessa força, compartilhando ao mesmo tempo uma unidade e individualização, em constante diversificação e concretização.

Essas forças que transitam, se atraem, se repelem e se transmutam circulam constantemente entre nós e em nós. A proteção e o benefício dessas energias — que impulsionam nossa vitalidade — dependem da prática ritual, como o cuidado com os assentamentos e com o próprio corpo. É por isso que se torna essencial neutralizar objetos e corpos, permitindo que vibremos em frequências mais elevadas. No plano terreno, o axé não permanece constante, ele precisa ser renovado continuamente. Fazer parte desse fluxo é reconhecer-se como parte da própria dinâmica da vida.

Pois, se o axé pode ser visto como uma força que é ontologicamente prévia à própria distinção entre pessoas e coisas, ao cristalizar ambos (ou seja, ao fazê-los), é necessário um trabalho constante de manutenção e composição de forças. Dito de outra forma, se tudo no candomblé é “vivo”, essa vida só é possível se inserida na própria malha que a constitui, nesse engajamento mútuo entre forças e fluxos (MARQUES, 2018, p.235)

Uma das formas para firmar essas forças no Candomblé é por meio dos assentamentos, que não são apenas espaços físicos, mas verdadeiros corpos sagrados onde a força do orixá se manifesta e se conecta com o corpo da pessoa que o cultua. Essa relação corporal - simbólica e real - é fundamental para manter a divindade como uma presença viva, já que o orixá precisa ser constantemente renovado e cuidado por práticas que envolvem corpo, tempo e espaço. Como destaca Marques (2018), as oferendas são essenciais para nutrir essa relação entre pessoa e orixá. O cuidado com o assentamento, assim, se prolonga no corpo do devoto:

As chamadas oferendas, comidas ou, ainda, obrigações são o que garantem a própria existência da divindade que, enquanto força, precisa ser sempre renovada. Além disso, ao longo de sua “vida”, o assentamento deverá ser constantemente cuidado: um cuidado cotidiano e permanente que passa pela lavagem periódica com folhas específicas (ritual chamado de ossé), pela libação com distintas substâncias como azeite, dendê ou mel, além de exigir velas, pedidos e uma série de outras trocas que estreitarão a relação entre a pessoa e seu orixá (RABELO, 2014:225 apud MARQUES, 2018, p.232)

3.5 - O Assento Também é Corpo: Materialidades do Sagrado

A relação entre pessoas e divindades no Candomblé se concretiza por meio de uma dinâmica profundamente material, que encontra no assentamento individualizado um dos seus principais eixos rituais. Roger Sansi (2013), em seu texto *A vida oculta das pedras*, destaca a *otá* como objeto central deste complexo. A pedra é o coração do assentamento, mas não atua de forma isolada: sua potência depende da articulação com os demais elementos que compõem o conjunto sagrado.

Neste coletivo de objetos, a *otá* pode ficar dentro da quartinha, dentro de sopeiras, vasilhas diversas a depender da linha, matriz e orientação da casa, no entanto, um aspecto comum é que necessita estar oculta. Há profundo respeito, já que ela não apenas representa o orixá, mas, de fato, é uma das manifestações físicas do próprio orixá. Ele vive na parte da natureza da qual é guardião, naquela que corresponde à sua atuação; também reside no corpo da pessoa iniciada e nos objetos do assentamento.

Se Iemanjá habita os mares/rios, sua presença também está na cabeça de todos os seus filhos, e sua energia vibra em cada *otá*, em cada elemento que lhe é consagrado e ativo. Desta maneira, esta energia macro dos orixás se dissipa em fagulhas menores que estão aptas a habitar corpos terrenos, nesta tríade.

Fazer o santo é um processo concreto e material, não só um ensinamento de mitos, canções e orações. Fazer o santo tem essencialmente a ver com aprender a lidar com o santo, entender suas exigências e satisfazê-las. Por esse motivo, o iniciado precisa aprender uma série de técnicas rituais, incluindo técnicas corporais essenciais para a incorporação do santo, fazendo oferendas e construindo templos. É um processo dialético de objetificação e apropriação, em que o santo é construído, tornado real no templo e no corpo. Pode-se dizer que através da iniciação, o santo não é construído somente no corpo e no templo, mas também na pessoa da filha de santo, pois fazer o santo, é, na verdade, fazer a si mesmo. (SANSI, 2013, 107)

Há uma troca entre pessoa e santo que segue se resignificando a longo prazo, com aprofundamento durante todo o processo. Portanto há o crescimento das pessoas e dos elementos que compõe o assentamento, já que segundo Sansi, “as pedras crescem”. Mas como conseguir a pedra? Como saber se é a certa? Apesar de hoje em dia muitas pedras serem compradas, para o autor a pedra deve ser encontrada pela própria pessoa e o ponto de encontro entre pessoa e pedra

pode ser entendido como o “acaso objetivo (hasard objectif) – expressão surrealista em que a pedra está pedindo para ser encontrada” (Sansi, 2013, p. 109)

Assim, há territórios específicos onde podem ser encontradas, como as pedras de Oxum serem, por exemplo, seixos dos rios, em alguns casos terem certos formatos e aspectos que se assemelham aos simbolismos de determinado orixá, ou então, caída dos céus se for de Xangô, divindade associada ao trovão, dentre outras coisas. Neste caso, uma mãe de santo de um terreiro de São Paulo relata a Sansi o contexto do encontro com a sua pedra de Exu:

Depois de uma forte chuva, a casa da sua irmã desabou. Passando do lado, ela escutou uma voz fraca vindo das ruínas. Ninguém mais tinha ouvido. Ela parou e começou a olhar debaixo das ruínas enquanto a voz ficava mais clara e alta, pedindo que ela a tirasse de lá de dentro. Finalmente, encontrou uma pedra estranha, com a forma de uma caveira de bode. Ela a levou para casa e colocou a pedra na posição do assento de Exú, atrás da porta de ingresso do barracão (SANSI, 2013, p.109)

Esta pedra, apesar de já conter a energia do orixá, precisa ser consagrada para ser integrada ao assentamento, através do tratamento ritual e do enlace entre pessoa e orixá, reinserida neste novo território sagrado.

Na introdução de seu artigo *Fazendo Orixás* (2018), Lucas Marques faz uma retrospectiva das reações de colonizadores europeus, que, ao se depararem com as práticas africanas de culto às pedras, reduziram-nas de maneira simplista à classificação de fetichismo. De acordo com ele, muitos viajantes viam tais objetos como sendo "escolhidos ao acaso" e, ao tentar explicar esse fenômeno, recorriam a categorias externas, como "sociedade", "simbologia" ou "arte" (Marques, 2018, p. 221-222). Essa perspectiva reducionista ainda persiste, refletindo a tendência de tentar explicar fenômenos culturais a partir de conceitos que estão fora do contexto original. As fronteiras entre o sagrado e o profano são construções sociais, pois na cultura yorubá, vemos que o secular é permeado pelo sagrado, e vice-versa, sendo incompatível com a lógica cartesiana.

Essa lógica, que recusa a cisão entre o secular e o religioso não se limita a um conjunto de ritos, manifesta-se como uma epistemologia encarnada, capaz de orientar decisões estéticas, afetivas, éticas e políticas. Em outras palavras, trata-se de se relacionar com o mundo a partir dos saberes de terreiro, que atravessam a criação artística, os gestos diários e a forma de atribuir sentido aos acontecimentos mais corriqueiros. Essa integração aparece de forma marcante nas palavras de Pedro, ao compartilhar como sua vivência no Candomblé orienta tanto o modo como constrói as apresentações artísticas, quanto a maneira como interpreta eventos cotidianos:

Eu coreógrafo do jeito... Eu sou diretor, né? Diretor, coreógrafo, tal, essas coisas, né? Eu coreógrafo como eu entendo candomblé e eu faço candomblé como eu coreógrafo coisas. Para mim, fazer um candomblé, uma sala de candomblé, é um exercício de produção artística. No sentido de pensar desde como as pessoas vão chegar ao que elas vão comer e

que horas elas vão voltar para suas casas e com que impressão. Então, não... Falando assim, você vai falar: “nossa, está dizendo porque está aqui...”. Não, é verdade mesmo! Minha esposa, que convive comigo nesses dois mundos mais assiduamente, ela fala assim...Por exemplo, a gente está lá no exercício de produção, direção de algum trabalho artístico meu ou de algum colega, e eu falo, assim, assim e assim! Ela já sabe de que aspecto do candomblé que eu estou me apropriando para chegar naquela resposta. Mesmo que eu estivesse dirigindo um espetáculo de dança clássica, os princípios norteadores para essa direção vão ser de cultura de terreiro, e eu faço isso muito consciente. Não é um negócio, ah, e sem querer eu estava ali. Não. O jeito de enxergar é disso, porque eu fico vendo isso o tempo todo. Ao passo que eu também vou tentar organizar, por exemplo, a experiência das pessoas numa sala de exposição, como eu organizo a experiência das pessoas numa sala de exposição, ou num palco, ou num teatro, ou num coisa assim, entendeu? Então, não tem... Aliás, o candomblé é muito corriqueiro, ele é muito *day by day*, assim. Lógico, a gente não está o tempo todo desempenhando algum rito. São coisas diferentes. Então eu posso estar num bar sentado tomando cerveja, jogando sinuca... Mas o significado de um copo que cai e quebra no chão pra gente é outro. O significado de uma pessoa aleatória que passa e grita uma palavra pra gente é outro. E todos esses significados vão transformar os meus dois seguintes passos depois que esses eventos acontecem. Então eu não vou incorporar lá numa entidade, nada disso. Nada disso! Mas como eu vou significando as minhas experiências desse mundo que eu vou vivendo o tempo todo, ele toda hora passa por uma lente, por um filtro, por uma rede que é o terreiro. É o terreiro! (Entrevista concedida por Pedro Costa de Almeida, 2025)

A reflexão de Pedro dialoga com o proposto por Sansi para quem as 'coisas' no candomblé não são meros instrumentos de uso arbitrário e utilitário, mas possuem uma historicidade própria, carregando a força de um "evento singular". Esses objetos têm uma presença 'silenciosa e constante', mas sua eficácia é renovada constantemente pela ação do devoto, que, ao manter o vínculo com o assento do orixá, reitera a força do axé. Dito isso, ele propõe que o corpo do objeto:

(...) é radicalmente diferente do corpo humano, que as coisas são agentes de forma radicalmente diferente dos humanos. No caso do candomblé, corpos humanos dançam enquanto pedras 'sentam'. O corpo dançante do devoto é, na verdade, a verdadeira imagem pública do orixá, mas é efêmero, enquanto o assento é sua presença silenciosa, escondida e constante. (SANSI, 2013, p. 119)

Segundo Pietz (1985, apud SANSI, 2013, p. 119) o fetiche é uma fixação significativa de um evento único e materializa historicamente aquilo que não se repete evidenciando que cada acontecimento carrega singularidade e valor próprio. Ele menciona que essa perspectiva ajuda a compreender por que Hegel interpretou erroneamente a África como fora da História ao não reconhecer a historicidade dos objetos vinculados aos eventos sócio-culturais. Através dessa distinção, é possível perceber que o rito corporal e os objetos ritualísticos não apenas representam a divindade, mas também a tornam presente de maneiras complementares, um corpo efêmero que dança e um assentamento permanente que sustenta a memória e a continuidade da tradição.

Concluindo esta linha de raciocínio, que explora a importância da materialidade para a manifestação dos orixás, trataremos rapidamente sobre a incorporação, fenômeno que necessita da inter-relação entre objeto, pessoa e orixá. Sansi traz a analogia entre Corpo/Ori (cabeça) e

Assento/Otá (Pedra), pois são estados opostos em que o santo se apresenta. O autor faz referência a Thompson (1993) e seus estudos sobre a religiosidade yorubá em África, nos quais constatou que as cabaças, usadas como recipientes para oferecer alimentos e bebidas às divindades no assentamento, possuem formato análogo à cabeça. Dessa forma, tanto o assento quanto a cabeça funcionam como receptáculos para as divindades se assentarem.

Na verdade, é para o santo entrar dentro da cabeça do iniciado, do Ori, o órgão que o acolhe. O ritual de iniciação inclui as importantes cerimônias raspar e dar de comer a cabeça. Pode-se dizer que a cabeça e o corpo, em geral, são representados pelo Ori, como os assentos representam o Otá. (...) Pois são os dois estados opostos em que o santo se apresenta. É no assento que o santo senta, e no corpo humano que ele dança. O santo é alimentado no assento em segredo. Mas quando o santo é incorporado pelo iniciado, ele se mostra em público, e oferece uma festa com comida e bebida para os convidados. No assento, o santo é escondido, isolado e ocultado. Dentro do corpo do iniciado, o santo é público, vibrante e estimulante. (SANSI, 2013, p. 110)

É interessante como ambos - corpo humano e assentamento - se retroalimentam. A falta de nutrição, comunicação e sintonização, gera a diminuição do combustível necessário para ocorrer o aparelhamento entre pessoa/divindade no momento da incorporação.

As quartinhas possuem muitas outras utilidades dentro das casas de candomblé. São usadas nos portões, com água, em formato de porrão, servindo para que as pessoas, antes de entrar na casa, se purifiquem. Participam também das cerimônias rituais de limpeza nos quartos de Exu. É muito usada para “acordar” os iniciados, servindo para acalmar e harmonizar, ajudando na mudança da posse espiritual para que o retorno ao plano físico seja mais suave. São usadas para guardar os abôs (agbòs) banhos purificatórios para a comunidade e também para os visitantes. Existem também porrões com banhos individuais, para utilização de cada iniciado. (KILEUY; OXAGUIÁ, 2009, p. 230)

3.6 - Axé em Forja: O Ferro como Condutor de Forças

A compreensão da materialidade como portadora de axé, evidenciada nas discussões anteriores sobre os objetos dos assentamentos e algumas de suas funções para a incorporação, nos leva a explorar o processo de transformação da matéria na confecção das ferramentas de santo. Lucas Marques, em seu estudo etnográfico na oficina de Zé Diabo, ferreiro e candomblecista em Salvador, Bahia, detalha esse processo.

Marques (2018), em seu artigo derivado de pesquisa de mestrado, acompanhou a confecção de ferramentas de santo, essenciais para assentamentos, que são ‘feitas’ desde a seleção da matéria-prima, as habilidades do ferramenteiro, a entrega aos clientes e a consagração para

inserção em assentamento. Ao detalhar o processo, ele revela o espaço intermediário entre o sagrado e o profano, explorando as interações entre humanos e não-humanos.

Antes de explorarmos o artigo de Marques, é crucial reconhecer a centralidade do ofício do ferreiro nas sociedades africanas. A habilidade de extrair e transformar minérios através da forja, dominando as habilidades e o conhecimento ancestral, permitiu a criação de objetos e ferramentas vitais para a vida comunitária. A siderurgia, a ductilidade e as técnicas construtivas do ferreiro possibilitaram a produção de ferramentas agrícolas essenciais, base da alimentação e sobrevivência. Essa importância é evidenciada, por exemplo, nas oferendas de inhame e outros alimentos a Ogun.

Ogun está também ligado à problemática da morte. Nas narrativas tradicionalistas, aparece sempre sua dimensão violenta, sua natureza impulsiva levando-o a matar. Essa característica relaciona-se provavelmente com a profissão dos ferreiros os quais, dentre outros objetos, fabricam armas. Essa capacidade transformadora dos ferreiros, também dominadores dos quatro elementos assegura a eles uma dimensão mágica reconhecida e respeitada na comunidade, sendo incumbidos, não raro, de certos atos cruciais dos ritos funerários. Segundo Verger, por ocasião da morte de certos dignatários, o corpo é lavado com a água existente no local da forja e com a qual o ferreiro refresca os ferros, a fim de apagar simbolicamente, ‘todas as tatuagens, escarificações diversas, cortes de cabelo e feridas sofridas na guerra. Todas essas marcas são devidas à ação de Ogún’ (Verger, 1973: 64) (LEITE., 2008, 137-138)

Um ponto fundamental seria que o ferro em estado bruto já contém força e a energia de Ogun, ou seja, antes de ser coletado e sem nenhuma intervenção humana. Entretanto, segundo Zé Diabo, há certos ferros que são mais potentes do que outros:

Os ferros enferrujados, por exemplo, são tidos como mais poderosos, pois carregam de modo mais intenso a energia, o axé do orixá – especialmente aqueles provenientes de artefatos específicos ligados a Ogun, como parafusos de rodovias, âncoras de navegações marítimas, pregos, facas, espadas, correntes ou mesmo motores automotivos, catracas, ferros de construções antigas etc. Em geral, esses artefatos podem compor os assentamentos em sua forma “bruta”, ou crua – ou seja, sem precisarem ser transformados pelo ferreiro, por conta da sua força em potencial. Antigamente, conta Zé, as ferramentas de orixás eram produzidas a partir desse tipo de material, principalmente com ferros retirados de ferrovias ou de navegações marítimas (das proas e âncoras), pois, além de esses ferros serem muito resistentes (com alta densidade e resiliência), eles também são mais fortes, no sentido de que contêm a força concentrada do orixá. “Força” e “resistência”, aqui, não são necessariamente distintas e, muitas vezes, um ferro resistente é também um ferro “forte”. (MARQUES, 2018., p. 228)

Certos ferros são forjados pelo ferreiro, mas antes, é preciso fazer uma série de reverências e pedir permissões aos guardiães do seu espaço e do elemento ferro, como Ogun e Exu. Mesmo que Zé Diabo não seja filho de Ogun, ele precisa ter o "jabá de Ogun", uma espécie de ligação com essa divindade, que lhe confere parte de sua habilidade, intuição e poder de ação. Essa conexão pode ser vista como uma junção de forças, além da permissão do orixá “dono” desses

elementos fundacionais. *O jabá de ogum* também pode ser entendido como essa permissão do orixá, é como uma ‘bença’, concedendo ao ferreiro o dinamismo necessário para potencializar a sacralidade do material, mantendo a centelha e canalizando o axé.

Ir ao fogo é lidar com uma série de energias que compõem a atividade e se correlacionam: com Ogum, que é o ferro e a forja; com Exu, orixá da transformação; mas também com Xangô, que tem o poder do fogo; com Oxum, senhora da água, com Iansã, dona do vento, e assim por diante. Trata-se de um complexo sinérgico que envolve uma série de forças, gestos e movimentos ritmados: uma orquestra arranjada de ritmos e gestos que, por meio da diferença na repetição (ver Bateson 1970), cria formas em meio a todo um conjunto que envolve o fogo, o martelo, o motor do fole, a habilidade técnica do ferreiro e a força das divindades. Se acompanharmos toda a “cadeia operatória”¹⁰ (Leroi-Gourhan 1965) da fabricação das ferramentas de orixás e, principalmente, se levarmos a sério uma certa “teoria nativa das forças” que permeia o universo técnico da oficina de Zé Diabo, é como se, durante todo o trabalho com os metais, fosse necessária uma espécie de “correspondência energética” entre a matéria, o utensílio, o ferreiro e os deuses – uma sinergia que conformará o diálogo com o próprio material. (MARQUES, 2018, p. 230)

Marques, fundamentado no conceito de "sagrados-concretos" de Sansi (2003:175), explora a indissociabilidade entre a forma das ferramentas de santo e o poder dos orixás que as habitam, com isso, o objeto é bem mais do que uma representação. A fabricação do artefato pode ser vista como a criação de um condutor energético, onde cada orixá se manifesta ao se vincular e ser integrante do elemento natural presente. Como uma rede, a conexão pode ser estabelecida ou não, afinal não é possível “fazer um orixá de outra forma: sua matéria, suas cores e formas não podem ser desvinculadas do modo de existência da entidade, de sua força, seu axé. Como certa vez me falou Zé Diabo: “não se pode fazer orixá de plástico” . (MARQUES, 2018, p. 227)

A noção de ‘participações’ entre humanos, objetos e orixás, característica da visão de mundo yorubá e discutida por Marques (2018), retoma as ideias de Lévy-Bruhl sobre a lógica participativa, conforme analisado por Roger Bastide em *O Candomblé da Bahia* (1958, apud Marques, 2018). Nela, os seres/elementos do ayiê e os orixás se conectam por "linhas de força", onde por meio delas surgem as existências e relações, de acordo com o "princípio da participação".

Contudo, essa conexão não é geral: as 'participações' ocorrem em 'quadros bem delimitados', ou seja, dentro de sistemas de classificação do cosmos. Em resumo, Bastide salienta que a cosmovisão yorubana vê o universo como uma complexa teia de relações entre elementos, unidos por forças divinas correspondentes e organizados em sistemas específicos. Por isso, cada orixá é representante de certos materiais e também podem se materializar neles, e, para que haja relação entre 'coisas', pressupõe-se que 'existam dentro de um mesmo domínio do real' (Marques, 2018, p.224).

Além disso, Marques salienta que Bastide se inspira em mais dois autores – Durkheim e Marcel Griaule – que elaboram uma 'filosofia sutil do candomblé', que será útil para pensarmos sobre estes territórios nos quais certas coisas têm a potência de acontecer.

Desse modo, ao princípio de participação, Bastide – inspirado no pensamento de Durkheim – acrescenta o “princípio de corte” (Bastide 1955), que daria conta dos diferentes domínios onde as participações seriam possíveis. Entretanto, os diferentes domínios operados pelo princípio de corte se conectam entre si por meio de “analogias”, ou por aquilo que ele vai intitular – a partir da obra de Marcel Griaule – de “princípio de correspondências”. É a conjugação desses três princípios aparentemente inconciliáveis – as participações de Lévy-Bruhl, as classificações de Durkheim e as correspondências de Griaule – que vai formar aquilo que Bastide vai chamar de “uma filosofia sutil do candomblé” (MARQUES, 2018, p. 224)

Marques mobiliza Goldman para refletir sobre estas bifurcações existenciais no candomblé, em que, ao invés de leis rígidas, opera com "guias" flexíveis para a ação. As ações e participações, e não as classes, são o cerne da questão. Esta última serve como "trampolim" ou apenas como “ponto de apoio” para a ação criativa, com isso, depreendemos que cada acontecimento reside na "eficácia das forças" e nos efeitos dos materiais. As classificações, ou "princípios de corte", orientam, sem limitar.

Com isso, as ações de classificar e participar são mais significativas do que as próprias classes e participações, que podem ser transpassadas. Assim, os verbos impulsionam a ação no presente, no gerúndio. Então este mesmo domínio da realidade é uma delimitação, porém, há flexibilidade e poder de criação, ou, conforme Marques “Trata-se, para usarmos a expressão latouriana (Latour 2002), do que cada artefato faz fazer, quais forças ele consegue agenciar e intervir no mundo” (MARQUES, 2018, p. 227).

O texto de Marques oferece alguns exemplos que destacam a importância das insígnias e atributos das esculturas e ferramentas de santo fabricados por Zé Diabo. Destaca-se que os clientes são pais/mães de santo e iniciados, e que a encomenda desses objetos pode ser feita por meio de consultas, mensagens, comunicações espirituais, jogos de oráculo e sonhos, direcionadas aos orixás e divindades. No entanto, entre o que é solicitado pelo orixá, o que a pessoa visualiza e interpreta, o que solicita para a encomenda e o que Zé compreende como ideal, há processos que devem ser seguidos para alcançar a concretização desse objetivo coletivo.

É importante respeitar certas matérias-primas devido aos *princípios de corte e eficácia das forças* necessárias para a ativação de determinado orixá. Um exemplo disso é quando alguém encomenda uma ferramenta de Xangô feita de ferro, porém Zé Diabo adverte que deve ser feita de madeira ou cobre para que a peça possa catalisar a força daquele orixá, já que em ferro não

funcionaria para essa finalidade e a divindade não habitaria ali. Outro exemplo ilustrativo é quando um solicitante encomenda um Exu sem olhos.

O solicitante explica que foi essa a imagem que elaborou em sua mente e, conseqüentemente, a desenhou. Porém, esse fato intriga o ferreiro, pois os Exus são os orixás dos caminhos e direções, e para auxiliar seus filhos, precisam enxergar para guiá-los. Além disso, esse Exu em específico era ligado ao cemitério e, para desempenhar essa função, precisa possuir instrumentos característicos.

Se não tiver cara e ele não enxergar, ele vai ficar sem saber pra onde ir, sem caminho, e então você pode ficar assim também”, dizia ele, apontando também a necessidade do exu carregar algum objeto característico: “— Esse exu é do cemitério, não é? Pois então ele tem que carregar uma picareta, uma enxada, alguma coisa pra ele poder cavar a catacumba. Se ele não tiver nada pra cavar como é que ele vai poder trabalhar?”, questionava Zé. (MARQUES, 2018, p. 226)

Após discutirmos a materialidade como elemento central na manifestação dos orixás, segundo a perspectiva yorubá, voltemos, uma vez mais, nosso olhar para o microcosmo dos assentamentos. Esses espaços, como extensões energéticas e corporais dos indivíduos, abrigam biografias híbridas, entrelaçando narrativas pessoais e divinas. É nesse território sagrado - onde o visível e o invisível se encontram - que a 'pessoa distribuída', conceito de Alfred Gell, ganha concretude, revelando as múltiplas facetas dos relacionamentos ali estabelecidos.

3.7 - Biografias do ser composto

O assentamento (também chamado de *ibá*) no *candomblé* é, ao mesmo tempo, a morada do orixá, o próprio orixá materializado e o local onde a relação entre pessoa e orixá se faz a partir do assentamento, um poderoso laço entre pessoa e orixá é criado, e uma história de vínculos, trocas e cuidado é composta – história que visa aumentar a existência tanto da pessoa quanto do próprio santo (e, logo, da casa na qual ambos se vinculam). Cada pessoa possui seus próprios assentamentos, que o acompanharão durante toda sua vida, tornando-se parte constitutiva, uma extensão energética e corporal da pessoa – algo próximo ao que Alfred Gell (1998), inspirado nos trabalhos de Marilyn Strathern e Roy Wagner, vai chamar de “pessoa distribuída”. (SANSI, 2013)

Nesta lógica, a identidade do iniciado se projeta e se consolida nos objetos rituais, de modo que o assentamento deixa de ser uma representação para se tornar a própria materialidade do Orixá em relação. Com isso, a pessoa não termina em si mesma, mas se expande e se desdobra por esses suportes que retêm a capacidade de afetar o mundo e sustentar o *Axé*. A agência é compartilhada,

pois o objeto é uma extensão viva da biografia do sujeito, uma parte do seu ser, onde habitam concomitantemente o mundo material e integram sua própria ecologia de forças.

Dito isso, não há como conceber biografias isoladas, a narrativa espiritual e social se entrelaçam, e o assentamento atua como um corpo, onde, por meio de elementos materiais, podemos acessar vestígios e resquícios que revelam facetas dos relacionamentos ali estabelecidos. Esse território sagrado se comunica por meio do aglomerado visual impregnado de memória e da energia dos encontros que ali se desdobraram.

Feito de materiais heterogêneos que se associam entre si, o assentamento vai sendo formado a partir de um "arranjo" de forças específico, de acordo com a tradução de Marques do conceito de Latour de 'Assemblage' (Marques, 2014; Latour, 2005). Minerais, sementes, pedras, sangue animal, alimentos, bebidas, moedas, sinos, tecidos, cinzas, cera das velas ali derretidas, giz, folhas secas e frescas. Cada elemento carrega uma intensidade específica e é combinado com os demais para compor este conjunto. De acordo com Miriam Rabelo (2014), o corpo do assentamento é um "corpo composto" (Marques, 2018, p. 231), cuja narrativa é contada sinesteticamente.

Complementando essa ideia, Lucas Marques evidencia que a existência de cada orixá não pode ser dissociada da materialidade de cada elemento, como por exemplo Ogum e o ferro, já que é através deste elemento, e:

de seu desgaste, das ações que o corroem e que o modificam, que a relação pessoa-orixá-material se faz. Obviamente, poderíamos dizer o mesmo sobre outros materiais que compõem o mundo do candomblé. Tomemos outro exemplo, o das quartinhas de barro, artefato indispensável de qualquer terreiro. O barro é um elemento primordial no candomblé, ligado ao orixá Nanã, à terra, à criação do corpo e ao destino (ver Elbein dos Santos 1977: 233). (...) Duas explicações diferentes me foram dadas para o uso desse material – explicações que, apesar de distintas, acredito que se complementam. A primeira é que é por meio do barro da quartinha que o orixá "respira" e "bebe". A segunda, de ordem mais mística, é que a quartinha é o próprio corpo do adepto, prostrado diante do assentamento do orixá. Tal corpo deve ser preenchido com água (omí), que, no candomblé, é um dos elementos que expressam a vida. Tanto em um caso quanto no outro, os efeitos da água na quartinha se assemelham: ao ser preenchido com água, o barro transpira, fazendo com que a água de seu interior evapore com o tempo, demandando assim uma renovação do ciclo da força, do axé que o preenche. E assim a água das quartinhas deve ser repostada constantemente, nunca pode secar. É, portanto, por meio da transpiração do barro que o cuidado entre pessoa e orixá se faz. A quartinha, então, nos lembra que tudo no candomblé é vivo e requer constante cuidado e atenção. Esse sistema de canalização, modulação e manutenção de forças poderia ser traduzido como uma espécie de "ecologia". (MARQUES, 2018, p. 234-235)

O assentamento é como um portal onde a força do orixá se manifesta, fortalecendo o seu filho em sua jornada terrena, por isso, este núcleo é um espaço de cuidado e experimentação. É uma relação de comensalidade, na qual ambos se nutrem mutuamente e compartilham alimentos.

Por meio desse intercâmbio, a biografia dessa relação se desvela em um diálogo constante entre o sagrado e o concreto.

Nesse processo, a mão do oficiante, no sentido da presença e dos gestos engendrados por aquele que executa o ritual (que em geral é o próprio pai-de-santo da pessoa), é fundamental para canalizar a energia do arranjo e, assim, colocar sua própria força naquele artefato. Desse modo, o assentamento é composto pela força da pessoa e de seu orixá, dos múltiplos ingredientes que são colocados, do pai-de-santo que oficia o ritual e, conseqüentemente, da própria casa da qual ambos estão vinculados. Uma vez feito, o assentamento deverá ser alimentado (“dar de comer ao santo”) com o sangue sacrificial que ativará e renovará seu axé, num ritual que deverá ser renovado constantemente. (Marques, 2018, p. 232)

Nesta citação vemos a importância da mediação de cada agente, formando uma “comunidade religiosa” (TONIOL, 2021) que se conecta pelos sentidos: sons, sabores, formatos, tato, sensações, intenções, paixões, interesses. A crença vai além da doutrina, pois é vivida, percorrida, por isso os sentidos são preponderantes para as experiências. Ambientes, objetos e rituais seriam tanto a mensagem, quanto os meios, onde corpos sensíveis se ‘engajam esteticamente’.

A comunidade religiosa é uma comunidade de corpos e de sensibilidades que se sentem esteticamente engajados por um conjunto de coisas, materiais, artefatos, sons, textos, sabores e paisagens. É por isso que a ideia de crença tem pouca repercussão no debate da religião material. Afinal, o que torna a pessoa um crente não é seu conhecimento sobre a doutrina, os rituais e a liturgia de sua religião, mas sim a possibilidade de ver-se arrebatado experiencialmente por ela. (TONIOL, 2021, p. 28)

Se a quartinha, como nos lembra Lucas Marques, condensa o gesto do cuidado e o ritmo da renovação, ela também convoca o corpo a se mover. O movimento de encher a quartinha — mais do que o fato de ela estar cheia — é o que ativa a relação, marca o tempo e reinscreve o axé como acontecimento, não como ação esvaziada. Em entrevista, Pedro Almeida traz essa percepção sobre a relação entre pessoa e quartinha:

Sobre a quartinha, vou responder muito mais dança do que, sei lá, qualquer outra coisa, tá? Porque eu acredito muito nesse movimento prático, na performance em ser de terreiro. O tempo que uma quartinha de barro, não selada, tem de esvaziar é praticamente o tempo que você tem que tornar a estar ali fazendo o seu Osé seu culto periódico. Então, a quartinha acaba criando um ritmo de estado teu com o seu contato energético próprio. Então, a questão não é a quartinha cheia, pra mim, né? Não é a quartinha cheia enquanto essência, que ela cheia, ela vai gerar um axé. É o movimento que você fez pra encher a tua quartinha. É este movimento aqui que faz a coisa acontecer. Por quê? Porque o axé presume uma experiência que é de espaço mas ela está no tempo. E aí o candomblé, nessa realidade que a gente vive hoje, ele precisa *hackear* essa velocidade que está pra tudo, tudo rápido e tal. Quando a gente se volta para a quartinha, a gente joga a atenção para como tem sido seus movimentos em relação a você enquanto princípio ancestral e natural. Por que as vezes você tá lá fora...no *youtube*, no *tik tok*, e como tem sido sem movimento

em relação a você? Por que se fosse isso, a gente *hackearia* a quartinha, deixaria ela toda selada e ainda colocaria um sisteminha pra ela estar sempre cheia e ela estaria sempre cheia de axé! E isso resolve? Lógico que não. Porque não é a quartinha cheia de água. É o movimento de encher a quartinha (...)

Digamos que eu vá na feira agora e compre nove acarajés e coloque na minha santa, é igual eu pegar o fradinho, quebrar o meu fradinho, descascar todo esse fradinho, requebrá-las e transformar em massa, apurar essa massa, achar a quantidade de dendê, fritar esse dendê, esperar ele ficar na temperatura exata e aí colocar na minha santa?

O meu tempo ali vai fazer com que eu olhe um Oṣibátá, com que eu veja um atim, uma esteira, um peregum, e essas coisas, quase numa segunda camada de experiência vai reenergizando junto.

Candomblé é muito corriqueiro..ele não é feito só do fetiche...

O ritual atravessa um conjunto de movimentos e são esses movimentos que fazem a transformação energética. (...) O mundo também é um produto nosso, a gente faz essa realidade.

Todo esse mundo *out*, tão lá fora, por que cada vez menos a gente quer se presentificar...Olha esses mundos virtuais, realidades alteradas...cada vez menos a gente quer ser a gente. O candomblé é um ambiente muito fértil para essas diferenças de performance subjetivas...historicamente isso é comprovado...é o nosso movimento de abocanhar o mundo...a quartinha por si só é quartinha..oṣibátá é só oṣibátá. (Entrevista concedida por Pedro Costa de Almeida, 2025)

O assentamento, então, é antes de tudo um campo de experiência no tempo/espço, onde a prática ritual é muito mais corriqueira do que espetacular. O candomblé, nesse sentido, é um convite a um maior estado de presença, pois ao devolver atenção aos detalhes e aos movimentos, o corpo vai reaprendendo a perceber as sutilezas e, com isso, os corpos se refazem em conjunto.

A partir dessas práticas e experiências, podemos compreender que, levar o terreiro para a vida é integrar nossas raízes ao núcleo da nossa existência, permitindo que o legado de nossa ancestralidade nos guie e continuemos a nutri-lo. Ao analisar a relação entre as pessoas e os objetos rituais, como a quartinha, investigamos como ambos os corpos são permeados por uma única força vital. Embora existam de maneira individualizada, eles estão em consonância com seu duplo e com a fonte primordial, da qual emanam. Por isso, a importância de equilibrar o axé nesses corpos, oscilantes de vitalidade.

O pilar entre Orun e Aiyé, ao invés de ser um limite linear, é mais como uma fronteira circular, fazendo uso dos conceitos trabalhados em Nego Bispo. Deste modo, são os rituais que estimulam a existência do pilar, que se torna cada vez mais translúcido pela retroalimentação entre o mundo dos orixás e o terreno, interdependentes. Esse processo de comensalidade e compartilhamento de energia é central para as práticas.

Ao investigar o funcionamento dos objetos no ritual, percebemos que eles não são apenas reflexos ou representações simbólicas, mas manifestam ativamente a energia dos orixás no plano terreno, através justamente de sua materialidade e relacionalidade com os demais seres. A matéria expressa o estado de presença do sagrado, onde nos recordamos que o concreto habita o sutil, e vice-versa, compreendendo o nosso corpo como parte intrínseca e não separada da natureza, como um dos agentes desta comunidade que carrega e reativa a força vital.

Sem os elementos e suas combinações, não tem como ‘plantar’ o axé, firmar aquela conexão em um ponto de força, mapeável no tempo-espaço. Em algumas tradições do cristianismo, há diversas práticas de expiação de pecados e de penitências a fim de ‘purificar a alma’, isso se dá pela negação do corpo visando ascender a este ‘outro’ estado. Já no Candomblé, vemos uma ênfase na afirmação do corpo, as partes físicas que coexistem com as demais partes imateriais, o que favorece para despertar o sujeito para o presente. Deste modo, o ‘sagrado’ e o ‘profano’ são vistos como partes desta mesma unidade dinâmica, onde a harmonia destes corpos - densos e sutis - possibilitam os encontros com outros planos no aqui e agora.

Conhecer nossos limites e propósitos requer um processo de autoconhecimento e comunicação com as divindades que também nos habitam, que nos auxiliam em nossa jornada. Quando alinhamos cabeça e coração – corazonando, como propõe Patrício Guerrero (2010) - fortalecemos a conexão entre nossos corpos, promovendo a fluidez de nossa intuição, que emerge desta dialética.

Ao nos reconhecermos como seres que albergam tanto a humanidade quanto a divindade, buscamos viver de forma mais plena, alinhando nosso ego com essa consciência mais abrangente. Um corpo são é como uma quartinha cheia, viva, e repleta de possibilidades.

Considerações finais:

Em entrevista (DORNELLES, 2021) com Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nego Bispo - autor quilombola e ativista político - ele faz uma associação entre a educação, do ponto de vista das instituições ocidentais, relacionada com o adestramento e colonização, um território onde os ‘pensamentos *orgânicos*’ podem ser, em parte, convertidos em *sintéticos*, o que serviria para a dominação do sujeito.

Em analogia ao trabalho do adestrador de animais e do colonizador, onde o que há em comum é o ‘nominar’ e, assim, governar. Os ‘cientistas’ ocidentais acabam por nomear os outros saberes como ‘saberes populares e empíricos’, que, segundo Bispo, são conceitos que não correspondem a quem elabora de fato estes conhecimentos. Com isso, ele propõe nomear o conhecimento dos cientistas de ‘sintéticos’ e os dos povos originários e comunidades, de orgânicos.

Essa diferenciação se dá pela percepção de Bispo de que a organicidade se dá pelo conhecimento ter uma trajetória, estar intrinsecamente relacionado com a vida e a sua dimensão do 'ser'. Ao longo da história, vemos a apropriação pela 'ciência' destes conhecimentos orgânicos e sua transformação em saberes sintéticos, relacionados, por sua vez, ao 'ter'.

Em consonância com essa perspectiva, culturas originárias, como a maya, desenvolvem saberes integrados à vida e ao corpo, refletindo uma lógica de equilíbrio e complementaridade. A cultura maya Cruzo'ob se baseia em princípios duais (quente-frio, lado esquerdo/direito, feminino/masculino, dia/noite, cima/baixo), buscando a complementaridade, equilíbrio, harmonia e centralidade.

Observou-se que muitas doenças são entendidas como resultantes do excesso de frio ou calor, e o tratamento segue o princípio de “‘curar lo semejante con lo semejante’ ya que en documentos como el *Chilam Balam de Nah* se alude a este modo de sanación” (Hirose, 2008, p. 103), utilizando plantas ou elementos que compartilham características com a enfermidade ou o órgão afetado. Por exemplo, o cirro ou tipte' é tratado com a planta tipte'-ak, cuja forma se assemelha a um cordão umbilical, e a cura de um umbigo saltado envolve o uso do cordão umbilical do bebê, torrado e moído.

Além disso, a concepção do corpo humano pelos mayas envolve uma interdependência entre corpo material e imaterial: o óol (energia anímica) e o pixan (espírito) interagem e também dependem do corpo físico, constituindo a saúde integral. A energia cósmica é manifestada no corpo físico através da *respiração*, que atua como condutora e mediadora, conectando a cabeça ao coração. Este processo insufla o ser com as forças que lhe conferem vitalidade e plena participação no cosmos, em uma dinâmica comparável à função do *emi* (sopro vital) na cosmologia do Candomblé Yorubá.

Essa visão holística do corpo, como microcosmo do universo, reflete a lógica dos saberes orgânicos discutidos por Nego Bispo: conhecimento não é apenas teórico, mas experiencial, conectado a práticas entre territórios e comunidades.

Com esta reflexão sobre os operadores de conhecimento, o autor nos convida a pensar sobre dois conceitos: educação e inspiração. O primeiro, seria o mencionado acima, o das escolas, das universidades tradicionais, que está mais pautado na repetição, na padronização. Já a *inspiração* seria a mediação, a influências das gerações avós, mães e netas no hoje, os saberes dos quilombos, terreiros, das comunidades indígenas e outros espaços de resistência urbana, onde a ancestralidade do seu povo está viva no cotidiano, não pela simples repetição de práticas, mas no potencial 'germinativo', da palavra, do corpo, da observação, comunicação e as ações coletivas que atuam como catalisadoras de criações mais autênticas do sujeito, inspiradas pelos princípios, valores e ideologias da comunidade.

Bispo nos alerta sobre a importância do fortalecimento destes saberes orgânicos, ou seja, quando um quilombola vai pra universidade, é importante que não se desvincule de sua comunidade, para preservar a organicidade dos seus saberes. Por isso, o autor propõe o conceito de contracolonialidade ao invés de decolonialidade, que para ele, é um discurso teórico sem raízes práticas de luta efetiva, bem como resultados concretos na luta contra o colonialismo.

Com isso, os resultados da pesquisa reforçam como práticas espirituais e terapêuticas – seja no contexto maya, seja no afro-brasileiro – constituem saberes orgânicos, integrados à vida e ao corpo, resistindo à fragmentação e à epistemologia hegemônica.

Deste modo, a inspiração atua como uma faísca que incentiva a colaboração entre os indivíduos e a produção de novas ideias, caminhos mais autênticos. Ele nos relata que recebeu uma inspiração de Mãe Joana, a partir da proposição ‘a terra quer, a terra dá’, ou seja, há ação e reação e, para ter uma interação mais fluida entre as partes deste todo, é necessário cultivar intencionalidades e ações práticas. Assim, compreendemos que a terra pode vingar e gerar certos brotos, ou não. Mãe Joana lhe disse: “Meu filho, plante tudo o que você precisa e tudo o que você quer, e a terra lhe dá o que você merece”. (DORNELLES, 2021, p. 23)

A terra não é receptáculo passivo, ela nutre, acolhe, propõe, atrai, repele e produz vida. À semente, seu caminho também depende da generosidade da terra. A umidade, o calor do sol, o PH, os insetos, animais, o agricultor, e os nutrientes são alguns dos elementos que podem fazer brotar a vida. Uma relação contínua entre os elementos que contém em si mesmos o potencial de geração. Por meio desse ciclo de vida, morte, renascimento, retomamos aqui o mito do ‘sêmen-chuva’ de Exu, transcrito anteriormente.

Com isso, Bispo, antes de semear o solo, tem uma conversa com a terra, declama para ela, faz um ‘poema erótico’ pra ela. O que vem depois não é previsível, pois terra e semente são agentes, passividade e atividade coexistindo, uma não é domínio do feminino e outra do masculino, pois estes dois polos são complementares, fundamentais para o balanço da existência integrada.

Nas tradições estudadas nesta dissertação - Maya Cruzo’ob e do Candomblé Yorubá- , a vitalidade dos corpos se manifesta na fisiologia, forma, constituição e força. Essa vitalidade se evidencia em interações dinâmicas entre os vários corpos e ambientes. Por exemplo, atributos como suar, conter calor ou possuir ‘órgãos’ são compartilhados por pessoas e certos objetos, como pedras que para algumas concepções mayas possuem ‘coração’. De forma análoga, algumas vertentes do Candomblé consideram a pedra ‘otá’ ou ‘okutá’ como o ‘coração’ do assentamento (igbá), ou associam a cabaça à cabeça.

Para compreender essa constituição de um corpo vital, é fundamental analisar a inter-relação entre esses aspectos, onde o corpo se faz pela interação. Assim tanto humanos como não-humanos seriam 'actantes', sem hierarquia. (Latour, 2012).

Tal como os corpos que se entrelaçam e se influenciam mutuamente, a palavra, segundo Bispo, é uma das expressões de um corpo vivo, germinante, capaz de sustentar e renovar a vitalidade das relações. Dito isso, o autor nos traz uma 'palavra germinante', como 'afro-confluentes', bem como as reedições e os sentidos que as pessoas seguem criando. Por isso ele diz que a escrita vira arquivo, mas a oralidade atua como memória ativa. Que o papel, o texto e os corpos físicos podem ser destruídos, mas a ancestralidade permanece viva nas gerações avó, mãe, neta, em continuidade.

Importante percebermos como este arcabouço promove a manutenção da vida, e como a visão de mundo integrada, o respeito com a natureza - por nos compreendermos como parte intrínseca dela - garante relações mais harmônicas. Essa perspectiva de continuidade e coexistência também se aproxima da fala de Pedro Almeida sobre o corpo como sensor e tradutor do mundo, onde cada ser ou evento não podem ser entendidos de forma setorizada:

o corpo é essa maquininha perceptora do mundo, eu gosto de dizer que a gente fica comendo a realidade o tempo todo...a gente escuta esta realidade, cheira, toca, come...e os processos de significação e síntese vão acontecendo a posteriori disso de alguma forma e a gente vai por conta de uma escola ou outra aprendendo a separar estas coisas ou sendo forçado a separar essas coisas...(...) a gente não aprende a cantar sem dançar, não aprende a dançar sem tocar, não aprende a tocar sem nada disso, e não aprende nada disso sozinho... e essa estratégia vai servindo de suporte pro próximo passo...nesse sentido, tem uma palavra legal que é Oju [que significa olho], mas também pode também ser usada para ver...Omo ojú: eu tô vendo, eu vejo. Mas quando eu uso a palavra Oju pra falar Oju Omó é a pessoa que cuida de criança... é ver, mas também pode ter a ideia de cuidado, culto, cultivo...por que eu tô ali observando, né...porque estou ali tomando conta... a cultura de terreiro tem essa coisa do Oju pra natureza, do cultivar, do cultivar a natureza... não só pra uma finalidade como cultivar pra ter o fruto... mas vou cultivar a planta porque ela é uma experiência, uma sombra, raiz, um remédio, uma casa, ela pode ser muita coisa... Quando a gente faz esse oju pra natureza a gente não consegue tê-la separada, né? Pra eu cultivar a planta, é terra, é água, sou eu, é o outro, o vizinho, é o cupim, o passarinho...(...) e essa mesma lógica é usada permanentemente neste processo. (ALMEIDA, Pedro Costa de. Ciclo de Literatura Latino-Americana Comparada, UNILA, 2021, 36:30-39:19 min)

Por isso que Bispo nos faz um apelo sobre a importância de 'ser rio', que segue existindo em sua individualidade, pois mesmo se misturando com outras águas, não perde sua identidade. Se há um encontro entre rios, eles se misturam, faz parte do processo de inter-relação da vida, e, deste modo, o rio torna-se mais potente em coexistência com outros fluxos. As culturas se transformam ao entrar em contato com outras, enriquecendo-se mutuamente, no entanto, um rio perderia sua essência se sua nascente secar, ao perder sua raiz, o elo com a sua comunidade e herança ancestral.

Exemplificando, Bispo trata da presença de quilombolas nas universidades e trabalha com as noções de limite associado à linearidade e fronteira, à circularidade:

Então, o que a gente não pode esquecer é que ali é uma fronteira. As fronteiras se movem, avançam, recuam, mas elas nunca devem ser ultrapassadas. Porque se a gente ultrapassar deixa de ser fronteira e passa a ser limite. E limite é uma coisa colonialista. Limite é uma coisa da linearidade, da verticalidade, e fronteira é uma coisa da circularidade. A roda não tem fim, a roda tem começo, meio e começo de novo. A roda não tem fim! É por isso que a gente faz essas discussões, porque a nossa vida não tem fim. São geração vó, geração mãe, geração neta, geração neta, geração mãe, geração vó. Então essa é a circularidade que nos fortalece. É preciso que a gente saia da comunidade, passe pela universidade e volte para a comunidade. Ou seja, a “galera” nossa, que está nas universidades, não pode esquecer de voltar para as comunidades, porque se elas não voltarem, elas foram influenciadas. E ser influenciado é a mesma coisa do que ser colonizado. Ou seja, você abriu mão do seu saber, para aceitar o saber do outro. É você atravessar a fronteira. (DORNELLES, 2021 , pág. 25)

Podemos realizar um diálogo entre Antonio Bispo (2021) e Castro-Gómez (2010), para pensarmos a produção de conhecimentos nas universidades hoje e um apelo para seguirmos descolonizando este território.

De acordo com o autor, a universidade - enquanto instituição - encontra-se marcada pela herança colonialista, lógica que se insere em uma estrutura mais ampla, situada no triângulo da colonialidade, que compreende três dimensões interligadas: a colonialidade do ser, do poder e do saber. A fragmentação disciplinar, departamental e a hierarquização do conhecimento, características inerentes à organização acadêmica tradicional, ainda reproduzem uma lógica truncada. Ao perpetuar essas dimensões, a universidade contribui para a permanência da estrutura moderna/colonial, de modo transversal.

As categorias de doxa e episteme - oriundas do pensamento greco-romano e uma das bases da ciência moderna – seriam marcadores que acabam por separar os sujeitos dos objetos de pesquisa, bem como as gradações entre os saberes. Considerados como episteme, seriam os pensamentos ‘científicos’, comprovados, racionais, que se pautam na ‘verificação’. Já a doxa, sabemos que é o considerado como ‘senso comum’, a opinião, saber ‘popular’ etc, ou como diz Gómez “los demás conocimientos, desplegados históricamente por la humanidad durante milenios, son vistos como anecdóticos, superficiales, folclóricos, mitológicos, pre-científicos” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 88).

A ciência se propõe ‘neutra’ onde o cientista estaria ‘en el punto cero’, que para Castro-Gómez, é este pedestal que ajuda a perpetuar o pensamento etnocêntrico. Precisamos treinar nossos olhares e percepções para não reproduzirmos este modo de análise estéril, situados no ponto zero estratégico, o lugar da fala ‘privilegiada’.

Assim, uma das respostas possíveis à pergunta de Malinowsky sobre “qual é, então, esta magia do etnógrafo, com a qual ele consegue evocar o verdadeiro espírito dos nativos, numa visão

autêntica da vida tribal?” pode ser compreendida a partir do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2000), que discute criticamente o papel do pesquisador de campo. Para ele, trata-se de uma:

auto-ilusão que isto seja plenamente possível, pois não existe, percebemos cada vez mais, um ‘verdadeiro’ espírito dos nativos nem uma ‘visão autêntica’ da vida dos grupos. Ambas são construções realizadas a partir da convivência entre pessoas que se observam e se interpretam mutuamente, não sendo possível haver ‘palavras finais’ além das que são pronunciadas continuamente no fluxo ininterrupto do diálogo cultural. (SILVA, 2000, p. 184).

Nos primeiros estudos antropológicos, era comum a figura do pesquisador de gabinete — aquele que, em vez de se envolver diretamente com os sujeitos da pesquisa, preferia trabalhar com relatos de terceiros, encaixando dados em esquemas pré-formulados (SILVA, 2000). Ainda que a antropologia contemporânea tenha evoluído para uma prática mais ética, colaborativa e imersiva, é preciso atenção para não reproduzirmos, de alguma maneira, essa lógica distanciada.

Esse aprofundamento da consciência sobre o lugar do pesquisador e seus limites éticos me acompanhou nas situações de pesquisa de campo. Uma delas ocorreu no México, durante uma visita à cidade de Pomuch, nos dias do Hanal Pixán, onde há o costume da limpeza dos ossos dos familiares falecidos.



Figura 39: fachada do cemitério da cidade de Pomuch, Estado de Campeche, México. Foto: autoria própria, 2023.

Para mim, que cresci frequentando cemitérios onde a ossada permanece invisível, foi uma experiência intensa. Observei o cuidado envolvido nos gestos, como: a substituição das flores, a ornamentação dos espaços, a inserção de tecidos bordados para envolver os ossos, a presença das crianças que, com naturalidade, participavam da limpeza dos restos mortais de seus bisavós, entoando rezos em língua maia naquele momento familiar. Ali, a morte do corpo físico não é um fim, mas uma transição — e as almas seguem convivendo com os vivos, sobretudo nesses dias de celebração.



Figura 40: Vista de corredores do cemitério, onde podemos ver crânios e ossos dispostos em caixas decoradas dentro de cada túmulo. Foto: autoria própria, 2023.

Acompanhei o ritual na companhia de uma antropóloga mexicana que realizava pesquisa sobre o tema. Estar com ela ampliou minha perspectiva: ela me mostrava imagens de anos anteriores, relatava as tensões geradas por visitantes desrespeitosos — pessoas que fotografavam sem autorização ou subiam nos túmulos. Em dado momento, vimos uma família iniciar a limpeza dos ossos. Por não ter pedido permissão antes de iniciar, não realizei nenhum registro audiovisual.

Me questionava sobre as diferentes percepções de união entre os vivos e os mortos e como esses rituais representam um cuidado que muitas vezes é negligenciado em outras culturas. Enquanto observávamos os rezos e a varredura dos ossos, comentei baixinho com a professora que estava preocupada por não ter levado uma máscara. Eu só conseguia pensar: micróbios, micróbios.

Não era medo das ‘almas’, mas dos micro-organismos — imaginava-os pelo ar enquanto eu inalava. Enquanto passava atrás de nós, a caminho de outro túmulo, uma mulher disse: “Você não precisa ter medo dos mortos, e sim dos vivos.”



Figura 41: Restos mortais expostos nos túmulos e cuidados pelos parentes e pessoas próximas. Foto: autoria própria, 2023.

A professora, um pouco constrangida, comentou: “Luiza, tem que participar da forma que a comunidade faz.”. Fiquei pensativa.

Nas imagens que ela havia mostrado, algumas pessoas usavam máscaras, mas ela não tinha me alertado de que o seu uso poderia ser interpretado de maneira negativa naquele contexto. Para mim, que venho da conservação e do restauro, a máscara é um equipamento de proteção comum — utilizamos ao limpar livros e objetos antigos, por exemplo, para evitar inalar poeira, fungos, esporos. Era uma diferença cultural: minha intenção era respeitosa, mas percebi que o gesto poderia ser lido de outra forma ali. Esses momentos me atentaram mais sobre como cada cultura constrói seus próprios códigos de ética, suas convenções sociais. Os limites entre o que é aceitável e o que pode ser visto como inadequado, exigem escuta ativa, respeito, bom senso e presença.

À noite, durante o ciclo de conferências no marco do Festival del Día de los Muertos, 'Pomuch para el Mundo', em novembro de 2023, fiquei sabendo que, antigamente, as famílias levavam os ossos para casa e criavam pequenos altares em cômodos especiais. A ossada era vista como a parte densa, capaz de evocar o sutil — um ponto de encontro entre o mundo dos vivos e dos mortos, transformadas em santuário. Embora a igreja tenha tentado reprimir esse hábito, alegando questões sanitárias, a prática resistiu por muito tempo. Atualmente, algumas famílias ainda levam os ossos de seus entes queridos para dentro de casa, criando altares domésticos. No entanto, majoritariamente, a prática segue no cemitério.

Foi nas conversas com pessoas locais e no contexto da conferência que também soube sobre os tipos de proteção realizados durante a visita ao cemitério de Pomuch. Eu estava usando meus contra-eguns — braceletes feitos de palha da costa, preparados por uma mãe de santo, que os lava, abençoa e protege para usarmos em algumas situações que envolvem o contato com a energia dos mortos, como em cemitérios, funerais, hospitais, dentre outras. É importante seguir fazendo a manutenção destes braceletes, lavando com frequência em determinadas ervas e guardando de maneira apropriada. Esse é um cuidado que trouxe comigo do Brasil. Algumas pessoas me contaram que, na região, elas costumam carregar limões dentro das roupas com um propósito de proteção parecido, mas despachando-os ao sair do cemitério.

Durante o Hanal Pixán, altares são preparados para as animas, com dias específicos dedicados a diferentes tipos de alma: infantis, adultas e outro para aquelas chamadas 'almas en pena' (em Pomuch) e 'almas de todos los santos' (como se conhece em Felipe Carillo Puerto) espíritos em trânsito, sem altar, sem mesa cerimonial, sem lembrança. Para essas almas, organiza-se um banquete, uma forma de acolhimento coletivo. É por meio da atualização da memória que as *animas* continuam vivas.

Essa vivência no Hanal Pixán reforçou a reflexão que já vinha desenvolvendo: o pesquisador não é apenas um observador externo, pois a alteridade se configura como um campo de intercâmbio, onde as fronteiras entre vivos e mortos, pesquisador e comunidade, e entre culturas, se tornam mais fluidas e interconectadas. Esse movimento ecoa diretamente no que Castro-Gómez descreve sobre a necessidade de deslocar o olhar do “ponto zero”, revelando que a produção de sentido é sempre relacional e situada. Como já discutido por Toniol (2021) na introdução desta dissertação, ‘falar de matéria é também – e necessariamente – falar daquele que a percebe não como um agente externo, mas como um agente na própria constituição da coisa’, o que ressoa diretamente na experiência de imersão que vivi, onde cada agente participa ativamente na construção de sentidos.

Essa dinâmica é uma via de mão dupla, onde tanto o pesquisador quanto a comunidade são tanto sujeitos quanto objetos da pesquisa, desconstruindo a dicotomia entre os dois. Para avançar

além da noção binária de existência – ‘isso ou aquilo’ – e explorar as nuances que surgem da relação entre os elementos, Castro-Gómez propõe substituir o ‘ou’ por um ‘e’. Me parece interessante a associação que ele faz entre o três e o ‘trans’, que instaura o devir, o acontecimento, o novo que é gestado da relação entre elementos.

Como bien lo ha señalado Nicolescu (2002), la palabra trans tiene la misma raíz etimológica que la palabra “tres, y significa, por ello, la trasgresión del dos, es decir, aquello que va más allá de los pares binarios que marcaron el devenir del pensamiento occidental de la modernidad: naturaleza/cultura, mente/cuerpo, sujeto/objeto, materia/espíritu, razón/sensación, unidad/diversidad, civilización/barbarie. La transdisciplinariedad busca cambiar esta lógica exclusiva (esto o aquello) por una lógica inclusiva (esto y aquello). Decolonizar la universidad significa, por ello, luchar contra la babelización y la departamentalización del conocimiento, firmes aliados de la lógica mercantil, a la cual se ha plegado la ciencia en el actual capitalismo cognitivo. (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 90)

Retomando a compreensão anteriormente apresentada por Juana dos Santos sobre a dinâmica do 'três' na simbologia nagô, percebemos como essa lógica da integração e criação de novidade ressoa na necessidade de um pensamento complexo, tal como propõe Castro-Gómez, para a construção de diálogos transculturais e superação das dicotomias herdadas da modernidade. Como caminho, o autor propõe a incorporação em nossas práticas do *pensamento complexo e transdisciplinar*, “como modelos emergentes desde los cuales podríamos empezar a tender puentes hacia un diálogo transcultural de saberes.” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, 87).

Seguimos avançando no processo de transformação da universidade, abrangendo a revisão da grade curricular, ementas, projetos, ensino, pesquisa, extensão, pela conexão real entre as disciplinas e o cotidiano, deste modo, o autor nos provoca a refletir sobre a diferença entre interdisciplinaridade e transdisciplinaridade. Enquanto a interdisciplinaridade ainda mantém a preservação dos fundamentos de cada área, a transdisciplinaridade propõe uma visão ainda mais interconectada dos saberes, para além das compartimentações disciplinares que foram separadas a posteriori.

Sin embargo, considero que el avance hacia una universidad transdisciplinaria lleva consigo el tránsito hacia una universidad transcultural, en la que diferentes formas culturales de producción de conocimientos puedan convivir sin quedar sometidos a la hegemonía única de la episteme de la ciencia occidental. Y esto por una razón específica: el pensamiento complejo permite entablar puentes de diálogo con aquellas tradiciones cosmológicas y espirituales, para las cuales la realidad” está compuesta por una red de fenómenos interdependientes —que van desde los procesos más bajos y organizativamente más simples, hasta los más elevados y complejos— y que no pueden ser explicados sólo desde el punto de vista de sus elementos. Tradiciones filosóficas o religiosas en las que el entretejido es mayor que cada una de las partes (Bateson, 1997). (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 87)

O pensamento complexo nos convida a enxergar a realidade como esta rede intrincada de relações, tecido pela correspondência, reciprocidade e circularidade. Essa visão encontra ressonância em diversas tradições cosmológicas que valorizam a interconexão entre todos os seres e fenômenos, na medida em que essa rede se baseia na interdefinição, em que o ser é, de fato, parte do próprio fenômeno. Tais cosmovisões, como as estudadas nesta dissertação, contribuem fundamentalmente para a construção de outras epistemologias.

A simbologia da cabaça como o universo, presente no candomblé yorubá, representa essa ideia de unidade e interdependência. Assim como a cabaça contém em seu interior diferentes elementos, a universidade – a fim de construir conhecimentos mais orgânicos e menos sintéticos – deveria acolher a diversidade de conhecimentos e perspectivas, promovendo o diálogo entre diferentes áreas do saber. Em vez de se opor à ciência moderna e aos pensadores canônicos, a proposta busca ampliar seus horizontes, incorporando os saberes dos povos originários, intrincados às emoções, à espiritualidade e aos conhecimentos ancestrais. Esse movimento de ampliação das camadas de realidade permite a construção de conhecimentos mais integrados, abrindo caminho para que a universidade se torne um espaço humanizado e plural, enriquecendo suas bases teóricas e metodológicas e, ao mesmo tempo, fomentando a transformação social.

Esta pesquisa demonstrou que o binarismo Ocidental, fundamental para a fragmentação da experiência e para a manutenção do projeto colonial, é subvertida pelas cosmovisões Maya da península de Yucatán e do Candomblé Yorubá. Os achados confirmam que, ao conceber o corpo como um altar vivo e agente político em rede, e ao reconhecer a materialidade como a própria manifestação ativa do sagrado, essas culturas nos lembram sobre a reintegração do sagrado à esfera corporal.

Essa lógica de totalidade não apenas desafia as hierarquias históricas, mas também fornece alternativas cruciais para a descolonização do pensamento e para a consolidação de um futuro mais relacional e plural.

Esperamos que o estudo contribua para uma compreensão mais profunda das concepções das agentividades dos corpos em culturas não-ocidentais, abrindo novas percepções sobre a concepção e transmutação da energia vital tendo como base, o corpo.

- Referências Bibliográficas:

- ARANGO, Antonio Jaramillo. **Régimen objetual entre los mayas del período Clásico, una propuesta.** Estudios de Cultura Maya, vol. XLVIII, pp. 163-191. Centro de Estudios Mayas Distrito Federal, México, 2016.
- ARTAUD, Antonin. **Para acabar de vez com o juízo de Deus seguido de O teatro da Crueldade.** Edições & etc. Tradução de Luiza Neto Jorge e Manuel João Gomes. Lisboa, 1975.
- BARRERA-VÁSQUEZ, Alfredo (Coord.). **Diccionario Maya Cordemex:** maya-español, español-maya. Mérida, México: Ediciones Cordemex, 1980.
- BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: Inscrições e Marcas dos Orixás. In: **Candomblé - Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Religião do corpo e da alma.** Carlos Eugênio Marcondes de Moura (organizador). 2000.
- BERTOCCO, Luiza Ritz. **Entre artefatos e obras de arte de fato: diálogos com a ontologia de arthur danto e teorias antropológicas.** Polymatheia - Revista de Filosofia, [S. l.], v. 11, n. 19, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/5793>.
- BOURDIN, Gabriel Luis. **La noción de persona entre los mayas: una visión semántica.** IIA UNAM, 2008
- CAAMAL, Giovani Cornelio Balam. (2015). **Aires o vientos sagrados::** sus concepciones en la vida cotidiana y ritual de los mayas de Yucatán. (Tesis de Maestría). Universidad Nacional Autónoma de México, México. Recuperado de <https://repositorio.unam.mx/contenidos/86907>
- CANUL, Alfaro Yam. **Quintana Roo Cruzo'ob:** História oral de los mayas eternos y indómitos. Pregonero Ediciones, 2022.
- CARAVITA, Rodrigo I. Encontros e diálogos de um cachimbo guarani com um cachimbo lakota. In: MENEZES, Renata Castro de; TONIOL, Rodrigo (Org.). **Religião e materialidades:** novos horizontes empíricos e desafios teóricos. 1. ed. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2021. p. 117-150.
- CARILLO, Juan. **El sástun y el copal: La ritualidad maya en el contexto colonial.** Centro de investigaciones y estudios superiores em Antropologia Social – Unidad Peninsular. Ciesas. Centros Públicos Conacyt, 2010.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero:** ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- CORTINA, Alejandra Martínez de Velasco. **Contextos arqueológicos de las vasijas matadas del Área Maya.** En XXV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, (editado por B. Arroyo, L. Paiz, y H. Mejía), p. 1207- 1221. Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia y Asociación Tikal, Guatemala (versión digital), 2012.
- CORTINA, Alejandra Martínez de Velasco. **Cerámica funeraria maya: las vasijas matadas.** Tesis de maestría, UNAM, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- DÍAZ, Marcos González. Enviado da BBC News Mundo a Playa del Carmen, México. **Trem Maia: a polêmica ferroviária que liga pobres e ricos no México.** BBC News Brasil. 19 dezembro 2023

- DORNELES, Dandara Rodrigues. **Palavras germinantes: entrevista com Nêgo Bispo.** *Identidade!*, v. 26, n. 1-2, 2021, p. 14-26. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/Identidade/article/view/1186>. Acesso em: 02 nov. 2025.
- GOLDMAN, Márcio. **Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé.** Religião e Sociedade, 2005.
- GOLDMAN, Márcio. **Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetria antropológica.** *Análise Social*, vol. XLIV (190), 2009.
- GUERRERO, Patrício Arias. **Corazonar: Una antropología comprometida con la vida: Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser.** Universidad Politécnica Salesiana, Quito-Ecuador, 2010.
- GRECO, Danielle. Notas para el estudio de la medicina tradicional en una comunidad nahuatl de Huasteca hidalguesa. In: **América: religión y cosmos. Cuartas jornadas de historiadores americanistas**, Santa Fe, Granada, 12 al 18 de octubre de 1990. Granada: Junta de Andalucía; Diputación Provincial de Granada; Sociedad de Historiadores Mexicanistas, 1991.
- HIROSE, Javier López. **El cuerpo y la persona em el espacio-tiempo de los mayas de los Chenes, Campeche.** Universidad de Oriente, Valladolid, Yucatán, 2008.
- HIROSE, Javier López. **El ser humano como eje cósmico : las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los Chenes, Campeche.** (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008. Disponível em: <https://repositorio.unam.mx/contenidos/65148>
- JAGUN, M. de. Orí: **A cabeça como divindade.** [s.l.] Litteris Editora, 2021.
- JIMÉNEZ-BALAM, Deira; CASTILLO-LEÓN, Teresita; CAVALCANTE, Lilia. **Las emociones entre los mayas: significados y normas culturales de expresión-supresión.** *Península*, vol. XV, núm. 1, Enero-Junio, pp. 41-65 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.22201/cephcis.25942743e.2020.15.1.75402>
- JUNIOR, Vilson Caetano de Sousa. **As representações do corpo no universo afro-brasileiro.** 2002.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: Uma introdução à teoria do Ator-Rede.** Salvador: Edufba, 2012.
- LEITE, Fábio. **A questão ancestral: África Negra.** São Paulo: Palas Athena / Casa das Áfricas, 2008
- MARQUES, Lucas. **Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé.** *Religião e Sociedade*, v. 38, p. 221-243, 2018
- MEYER, Birgit. **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião.** E. Giumbelli; J. Rickli; R. Toniol (orgs.). porto alegre: UFRGS, 2019
- NEURATH, Johannes. Personas jícara y personas flecha: Una cultura material. In: **Tecnologías en los márgenes: antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina.** Edición: Piergiorgio Di Giminiani; Sergio González Varela, Marjorie Murray Yhelene Risør (coords.). MÉXICO D.F.: Editorial Heterotopias
- PATZÁN, Dora Maritza Garcia; KOVÁČ, Milan. **Vasijas animadas: Vida y muerte de la cerámica maya.** *Studies Axis Mundi*, 2019.

SALAS, Alicia Vizuet. **YAAXCHÉ – CEIBA: Mitos y leyendas del árbol sagrado del pueblo maya**. Instituto Nacional de los pueblos indígenas (INPI). México, 2022.

SANSI, Roger. A vida oculta das pedras: historicidade e materialidade dos objetos no candomblé. In: **A Alma das Coisas: patrimônios, materialidade e ressonância**. Gonçalves, José Reginaldo (org). Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ. p. 105-122, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 2000.

TONIOL, Rodrigo. Introdução. In: MENEZES, Renata Castro de; TONIOL, Rodrigo (Org.). **Religião e materialidades: novos horizontes empíricos e desafios teóricos**. 1. ed. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2021.

UC, Pedro. **El ombligo maya, óol, y poemas originales**. Selección: Melissa Birkhofer y Paul Worley, 2023.

UC, Pedro. **Tuuch, óol, y poesía**. *Siwar Mayu*, 9 nov. 2023. Disponível em: <https://siwarmayu.com/es/tuuch-ool-y-poesia-pedro-uc/>. Acesso em: 12 out. 2025.

VARELA, Sergio González. Imagen y personificación animal: hacia una antropología de los devenires. In: **Tecnologías en los márgenes: antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina**, de Piergiorgio di Giminiani, Sergio González Varela y Helene Risor (Coords.). 2016.