



Autenticar-se diante dos mortos: Corpo, verdade e subjetividade entre os Canela

Authenticating oneself before the dead: Body, truth and subjectivity among the Canela

George dos Santos¹

PPGA-IFCH-UFPA

georgedossantos1@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0001-9949-0414>

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão teórico-ethnográfica sobre os modos de constituição da subjetividade entre os Ramkokamekrá-Canela, povo Timbira do Maranhão, a partir do conceito de autenticação do corpo. A pesquisa baseia-se na análise interpretativa de etnografias publicadas - especialmente as de Rose-France Panet (2010) e Ana Caroline Amorim (2008), em diálogo com William e Jean Crocker (1994) - buscando compreender como as práticas de resguardo, os rituais de iniciação e a relação com os mekarõ (espíritos dos mortos) configuram um regime de verdade corporal. Argumenta-se que, entre os Canela, o corpo não é apenas formado, mas continuamente verificado e reconhecido como verdadeiro por meio de técnicas éticas e cosmológicas que articulam disciplina, contenção e risco. A análise propõe a noção de autenticação do corpo como contribuição conceitual à antropologia da corporalidade indígena, permitindo pensar o corpo como superfície de verificação ontológica e ética no interior de uma arte da existência.

Palavras-chave: Corpo. Subjetividade. Resguardo. Ritual. Cosmologia.

Abstract

This article offers a theoretical and ethnographic reflection on the modes of constitution of subjectivity among the Ramkokamekrá-Canela, a Timbira people from Maranhão, through the concept of body authentication. The research is based on an interpretive analysis of published ethnographies-especially those by Rose-France Panet (2010) and Ana Caroline Amorim (2008), in dialogue with William and Jean Crocker (1994)-seeking to understand how practices of seclusion, initiation rituals, and the relationship with the mekarõ (spirits of the dead) shape a regime of bodily truth. It argues that, among the Canela, the body is not merely formed but continuously verified and recognized as true through ethical and cosmological techniques that intertwine discipline, containment, and risk. The analysis proposes the notion of body authentication as a conceptual contribution to the anthropology of Indigenous corporeality, allowing the body to be conceived as a surface of ontological and ethical verification within an art of existence.

Keywords: Body. Subjectivity. Restraint. Ritual. Cosmology.

¹ Doutorando em Antropologia Social pelo PPGA-UFPA; Mestre em Filosofia pelo PPGFIL-UFPA.

1. INTRODUÇÃO

Entre os povos indígenas do Brasil, o corpo não é um dado natural, tampouco uma substância individual. Ao contrário: ele é uma construção relacional e cosmológica, uma superfície em constante elaboração, cuja forma e força dependem da circulação de substâncias, afetos e práticas éticas. O que está em jogo não é apenas “ter” um corpo, mas torná-lo legítimo, sustentá-lo como um corpo verdadeiro. Esta é uma das ideias que guiam o presente artigo, dedicado a investigar os modos pelos quais os Ramkokamekrá-Canela - povo Timbira oriental falante de uma língua do tronco Jê - cuidam, regulam e autenticam seus corpos no interior de um regime de existência ético e ritualizado.

Nas diversas fases do ciclo de vida canela, o corpo é submetido a provas, resguardos e disciplinas. Práticas como dietas específicas, silêncios rituais, restrições sexuais e reclusões periódicas não visam apenas proteger a saúde ou cumprir normas sociais: elas são, antes de tudo, formas de afirmar a consistência e a validade de um corpo diante de um mundo povoado por riscos, exigências e alteridades instáveis, termo que usamos aqui para designar seres cuja ontologia flutua (como os *mekarõ*). Nesse contexto, o corpo não é apenas vivido. Mas também *examinado*. Sua força, sua beleza, sua fertilidade e sua capacidade ritual são permanentemente verificadas, como se o corpo estivesse sempre sendo posto à prova, por si mesmo e pelos outros.

Este artigo propõe pensar esse complexo cultural por meio do conceito de *autenticação do corpo*. Diferente de categorias como construção, formação ou performatividade, a ideia de autenticação enfatiza a necessidade de que o corpo seja não apenas moldado, mas também reconhecido como verdadeiro, legítimo e eficaz dentro de uma determinada cosmologia. Isto é, exige uma relação muito específica entre verdade e subjetividade. Essa veracidade, como iremos abordar, não é garantida, muito menos estável: ela é produzida cotidianamente, reafirmada em gestos, falas, silêncios e condutas. E é impulsionada não apenas por humanos, mas também por agentes não humanos, especialmente os *mekarõ* ou os espíritos dos mortos.

A presença dos *mekarõ* na vida ritual e cotidiana dos Canela revela com nitidez essa lógica de autenticação. Ao mesmo tempo mestres de saberes tradicionais e ameaças cosmológicas, os mortos colocam o corpo à prova: sua aproximação exige preparação, contenção e resguardo, pois representam uma instabilidade ontológica permanente. Os *mekarõ* funcionam como figuras-limite de verificação: aquilo diante do qual um corpo precisa provar sua forma para não se desfazer.

Essa articulação entre práticas rituais, resguardo corporal e risco cosmológico será aqui abordada em diálogo com a noção foucaultiana de *cuidado de si*. Embora formulada em outro contexto, essa ideia ajuda a iluminar o modo como os Canela produzem sujeitos éticos por meio de regimes de atenção, disciplina e autogoverno. Como mostraremos, o cuidado de si, entre os Canela, é inseparável da atenção ao corpo e de seu alinhamento com uma ordem cósmica em permanente negociação.

Do ponto de vista metodológico, este artigo não deriva de uma pesquisa de campo direta, mas de uma leitura analítica de etnografias já publicadas sobre os Ramkokamekrá-

Canela - sobretudo os trabalhos de Rose-France Panet (2010) e Ana Caroline Amorim (2008), em diálogo com as descrições clássicas de William e Jean Crocker (1994). A investigação consiste, portanto, em um exercício teórico-ethnográfico de segunda ordem: a partir da interpretação desses materiais, busca-se compreender como as práticas de resguardo, a relação com os mortos e os regimes de fabricação corporal articulam uma forma própria de verdade e subjetivação. O método, nesse sentido, é menos o da observação empírica e mais o da escuta conceitual das etnografias, em que o texto etnográfico é tomado como campo e o conceito de autenticação do corpo como ferramenta de leitura.

Inicialmente, descreveremos a ontogênese corporal entre os Canela. Em seguida analisaremos os regimes de resguardo, entendidos como tecnologias éticas. O que nos levará então a estudar a relação ambígua com os *mekarõ* como operadores de risco. E, finalmente, na última parte, aprofundaremos o conceito de autenticação do corpo como contribuição analítica à antropologia da corporalidade. Com isso, pretendemos oferecer não apenas uma descrição etnográfica, mas também uma chave teórica para pensar o corpo indígena como campo de verificação ontológica e ética.

2. OS CANELA E A FABRICAÇÃO DO CORPO

Entre os Ramkokamekrá-Canela, povo Timbira oriental que vive no Maranhão, o corpo não é concebido como uma entidade biológica pré-dada, mas como um processo ético e cosmológico de composição contínua. A autenticidade de um corpo - sua legitimidade como corpo canela - depende da adesão a um regime coletivo de práticas de resguardo, purificação e cuidado. Mais do que um suporte da existência, o corpo é o próprio lugar da existência: é nele que se inscrevem vínculos, obrigações, verdades e riscos.

Essa concepção não se restringe a um momento específico da vida, mas ao contrário, acompanha o sujeito canela em toda sua existência. Desde antes do nascimento, o corpo é pensado como uma matéria em formação, sujeita a influências múltiplas. A gestação, por exemplo, é entendida como resultado da contribuição de diversos homens, que, ao copularem com a mulher grávida, participam da constituição física e social do feto com seu sêmen. Como observa Panet (2010, p. 179), a criança é feita da mistura de diversos homens, cada qual devendo depois zelar por ela por meio da observância de resguardos. Esses resguardos incluem abstenções alimentares, sexuais e comportamentais, cujo descumprimento pode afetar diretamente o corpo da criança. A formação corporal, portanto, é desde o início um empreendimento coletivo - e relacional. Como vai dizer a autora:

O corpo canela é construído a partir de resguardos sexuais, alimentares e comportamentais, e implica a idéia de consubstancialidade, um dos ingredientes do parentesco. Definida como a comunhão de substâncias corporais, se expressa na comensalidade e na convivialidade, como já foi observado por Souza (2004). Este corpo canela é construído com a intenção primeira de ser forte. É o 'corpo forte' que começa a ser edificado, ainda no ventre (Panet, 2010, p. 256).

Essa ontogênese relacional continua após o parto. O corpo do recém-nascido exige cuidados minuciosos: o umbigo deve ser resguardado, os alimentos introduzidos de modo gradual e com vigilância. Não se trata apenas de proteger a vida biológica, mas de orientar a substância do corpo rumo a uma forma desejada. Como sintetiza Santos (2019, p. 192), não se trata de um corpo nascido pronto, mas de uma matéria que deve ser cuidadosamente trabalhada para não degenerar ou tornar-se inumana. O corpo da criança é poroso, instável, vulnerável às influências externas - e, por isso mesmo, precisa ser fechado, contido, domesticado.

Ao longo da infância e adolescência, essa lógica se intensifica. A formação do corpo canela passa por uma série de práticas que visam fortalecer sua substância e moldar sua conduta. Comer bem, dormir bem, respeitar os resguardos e evitar certos comportamentos são formas de manter o corpo forte (*apen*) - uma noção central na cosmologia corporal canela. Como explica Amorim (2008), ser forte significa ser bem formado, íntegro, autocontido, capaz de participar dos rituais e de manter sua rede de relações estável. O corpo forte não é apenas resistente; ele é confiável, reconhecido, ritualmente válido. Nas palavras da autora:

a noção de corporeidade entre os Ramkokamekra é construída através da busca constante pelo corpo forte e restabelecimento desse corpo, e da evitação do corpo fraco. Essa noção possui também uma conotação simbólica, o corpo não é apenas individual, mas principalmente sociocultural (Amorim, 2008, p. 63).

Essas práticas não operam isoladamente. Elas se articulam com um conjunto mais amplo de condutas que regulam o desejo, a fala, o silêncio e a circulação do corpo. O que se come, o que se diz, com quem se dorme - tudo participa da economia do corpo. William Crocker, em sua etnografia seminal, já observava que a vida dos Canela é permeada por regras de conduta que governam o corpo com precisão e persistência, desde o nascimento até a morte (Crocker; Crocker, 1994). Essas regras não são apenas restrições, mas formas de inscrever o corpo numa *lógica de continuidade*: o corpo bem governado é aquele que pode atravessar os ciclos da vida ritual sem se romper. Essa concepção se insere naquilo que Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979) denominaram de “construção da pessoa” nas sociedades indígenas brasileiras - um processo em que o corpo é simultaneamente suporte e signo da relação social. A autenticidade corporal, nesse sentido, não é apenas fisiológica, mas um modo de inscrever a pessoa em uma economia moral e cosmológica de vínculos.

A adolescência marca uma transição importante nesse processo. Os rituais de iniciação masculina - *Pepyé* e *Pepkahàk* - retiram os meninos da convivência comum e os submetem a regimes intensos de reclusão, privação e sofrimento. Isolados do convívio social, alimentando-se com parcimônia, impedidos de falar, expostos a visões e cantos dos mortos, os iniciandos atravessam uma experiência liminar. Durante esse período os jovens são tratados como mortos-vivos. Essa passagem liminar - entre a infância e a vida adulta, entre o mundo dos vivos e o dos mortos - corresponde àquilo que Victor Turner (1969) descreveu como o momento de liminaridade dos rituais de passagem. A suspensão temporária das hierarquias e a exposição controlada ao perigo produzem uma

reconfiguração simbólica do corpo e de sua posição social. Estão entre dois estados: ainda não homens, mas já não crianças. É nesse intervalo que o corpo é reconfigurado: não apenas por meio da dor e do resguardo, mas pela travessia do risco.

A sexualidade, nesse percurso, é uma dimensão especialmente sensível. Ela é cultivada e celebrada, mas também fortemente regulada. Há momentos próprios para o exercício do desejo e há limites claros quanto a com quem, quando e como se pode desejar. Como afirma Panet (2010), a sexualidade e o prazer não são desvinculados da construção da pessoa: eles são modos de inscrição do corpo na ordem social e cosmológica. O desejo não é reprimido, mas educado. Ele deve ser moldado de acordo com o ciclo da vida, com a posição social do sujeito, com sua relação com os outros corpos. Desejar mal - ou desejar no momento errado - pode comprometer a integridade do corpo e a rede de vínculos que o sustenta:

De acordo com Crocker, a masturbação, para ambos os sexos, era estritamente proibida. Uma garota era alertada por suas tias sobre as consequências de romper seu hímen (*kuror*: fina pele, papel). Meninas dificilmente ficavam sozinhas e eram continuamente envolvidas em atividades domésticas, de forma que não encontrassem tempo nem lugar para se auto-acariciarem (Panet, 2010, p. 184).

Essa rede de vínculos é, aliás, o que torna o corpo possível. O corpo canela não é uma entidade individual, mas um nó relacional: ele existe na medida em que é sustentado por alianças, obrigações e afetos. Amigos formais (*holpin*, compadre ou *pintxwy*, comadre), parceiros sexuais e padrinhos rituais formam a teia de relações que faz o corpo ser o que é. Como sugere Panet (2010), os corpos não existem isoladamente; eles são feitos de outros corpos, e essa dependência é tanto física quanto simbólica. Um corpo forte, nesse sentido, é um corpo vinculado - um corpo que respeita e é respeitado, que participa e é mantido.

Nos rituais públicos, esse corpo se torna visível. A participação em danças, cantos e encenações é uma forma de demonstrar que o corpo está pronto, que passou pelas provas, que suporta a exposição. A performance ritual é, assim, uma forma de verificação: o corpo é examinado, avaliado, legitimado. O canto é forte, a dança é precisa, o ornamento está correto - o corpo diz sua verdade através da forma. Não há separação entre estética e ética: a beleza do corpo está em sua capacidade de se alinhar com a ordem do mundo.

Essa lógica de fabricação e verificação é permanente. O corpo pode adoecer, fraquejar, se desalinear. A autenticidade corporal não é uma conquista definitiva, mas uma tarefa constante. A todo momento, o corpo está sob risco - não apenas de agentes naturais, mas também de forças relacionais e cosmológicas. Entre essas, os *mekarõ*, espíritos dos mortos, ocupam lugar central. Embora humanos, eles representam um tipo de alteridade perigosa, cuja proximidade exige resguardos severos. Sua presença nos rituais é ambígua: portam saberes, mas também ameaçam. Evitá-los é um ato de cuidado; enfrentá-los, uma prova. Veremos mais sobre eles adiante.

Com base nesse panorama, propõe-se aqui a noção de *autenticação do corpo* como eixo analítico. Autenticar o corpo, entre os Canela, é submetê-lo a uma série de práticas que o

tornem reconhecido como legítimo - não no sentido jurídico ou metafísico, mas no sentido ritual e existencial. A autenticidade não está “dentro” do corpo, mas se manifesta no modo como ele é cuidado, mantido, sustentado e performado. Em outras palavras, o corpo verdadeiro é aquele que atravessa o mundo com forma, força e disciplina.

3. PRÁTICAS DE RESGUARDO E CUIDADO DE SI

A autenticidade do corpo canela, como vimos, não é um estado estável, mas o resultado de um trabalho contínuo. Esse trabalho se realiza, em grande medida, por meio das práticas de resguardo - um complexo sistema de contenções corporais, alimentares, sexuais e relacionais, cuja função é garantir a integridade física, moral e cosmológica do sujeito. Os resguardos não apenas protegem o corpo do risco, mas o constituem como corpo verdadeiro, isto é, como um corpo capaz de participar plenamente da vida social, ceremonial e ritual.

Essas práticas não podem ser entendidas como meras prescrições higiênicas ou religiosas. Trata-se, antes, de um regime ético de formação do sujeito, operado por meio de técnicas corporais cuidadosamente reguladas. Em sua análise sobre a sexualidade entre os Canela, Panet (2010) afirma que o corpo e o prazer são disciplinados por regras que não apenas controlam, mas fabricam a pessoa. Isso significa que o sujeito canela emerge de dentro de um campo de forças onde o corpo é simultaneamente objeto e instrumento de verdade. O que se come, com quem se pratica sexo, o que se evita, quando se silencia - tudo isso são formas de se fazer alguém.

Esse entendimento aproxima-se, em muitos aspectos, da noção de “cuidado de si” elaborada por Michel Foucault em seus cursos do *Collège de France* ao longo dos anos 1980. Ao examinar a ética greco-romana da constituição do sujeito, por exemplo, Foucault (2006, p. 15) observa que o cuidado de si implica um trabalho do sujeito sobre si mesmo, por meio de práticas que envolvem disciplina, resguardo, memória e exame. O sujeito não preexiste ao cuidado: ele se forma por meio dele. Entre os Canela, essa lógica parece ressoar em termos cosmológicos: o sujeito só se torna canela à medida que se submete aos regimes de resguardo que lhe permitem adquirir forma, força e legitimidade.

Podemos dizer então que o resguardo não é apenas uma regra, mas uma tecnologia. Ele regula, em detalhes, o tempo, o espaço e os fluxos do corpo. Há alimentos proibidos durante a gravidez, no pós-parto, antes e depois de rituais; há comportamentos sexuais a serem evitadas em certos períodos; há modos de fala, de sono, de circulação que devem ser rigorosamente observados. A relação entre conduta e corporeidade é constante e atravessa todas as fases da vida social canela. Qualquer descuido pode resultar em consequências físicas (doenças, infertilidade), sociais (conflitos, vergonhas) ou cosmológicas (rompimentos de equilíbrio com os mortos ou com os espíritos da floresta). Essa associação entre pureza corporal, controle dos fluxos e risco de contaminação encontra paralelo com as reflexões clássicas de Mary Douglas (1966) em *Pureza e perigo*, nas quais o corpo opera como metáfora das fronteiras sociais e morais. Entre os Canela, o

resguardo funciona de modo análogo, instituindo fronteiras entre estados de ser - vivos e mortos, fortes e frágeis, puros e vulneráveis. Como afirma Amorim:

Os tabus, as restrições e os resguardos indígenas estão diretamente associados às punições decorrentes de sua quebra, vindo a provocar enfermidades nos indivíduos. Essa relação da punição pelo não cumprimento do tabu, tendo como consequência as enfermidades, possui a característica de perigo. (Amorim, 2008, p. 18)

Esse controle não é apenas externo. Os sujeitos são educados desde cedo para vigiar o próprio corpo e o corpo dos outros. Crianças aprendem, por exemplo, a não tocar diretamente os alimentos dos adultos, a evitar contato com pessoas menstruadas ou de resguardo, a conter gestos e palavras diante de visitantes. São formas precoces de resguardo que moldam o corpo como superfície de inscrição da ordem. Como aponta Belaunde (2015), ao discutir os resguardos amazônicos, a disciplina corporal aparece como técnica cosmológica: por meio dela, o sujeito se conecta e se distingue dos outros seres do cosmos. Entre os Canela, isso se expressa com especial nitidez nos períodos de reclusão, como durante os rituais de iniciação ou no puerpério.

No caso dos homens, a iniciação é o ponto mais evidente de um regime concentrado de resguardo. Durante semanas ou meses, os jovens vivem em reclusão, sob vigilância constante dos mais velhos, sem poder falar, olhar nos olhos, comer certos alimentos ou ter contato físico com outras pessoas. Trata-se de um período de despossessão e reconfiguração, no qual o corpo é “desconstruído” para ser posteriormente reconstituído como corpo adulto. Crocker e Crocker (1994) descrevem o processo como um desligamento gradual do mundo infantil e sua substituição por uma nova disciplina corporal.

Nas mulheres, o pós-parto é um momento igualmente intenso de resguardo. A mãe deve seguir uma série de proibições alimentares, evitar contato com certos parentes e permanecer em espaços restritos, sob o risco de prejudicar não só o bebê, mas também a si mesma e aos outros membros da família. Essas interdições, longe de serem apenas impeditivas, têm uma função formativa: são elas que garantem a transição segura entre estados ontológicos instáveis. Como explica Santos (2019), o resguardo pós-parto é uma tecnologia de estabilização da nova condição da mulher como mãe e do recém-nascido como pessoa em formação.

O que se vê, portanto, é que o resguardo não é uma suspensão da vida, mas uma forma de intensificação de sua qualidade ética. Ele concentra, em um tempo curto, os princípios que regulam a vida cotidiana em escalas mais diluídas: contenção, vigilância, alinhamento. É por isso que não apenas iniciandos e parturientes precisam seguir essas práticas: os adultos, de modo geral, vivem sob regimes constantes de autocontenção. Comer algo “errado”, fazer sexo com alguém “proibido” ou agir de forma precipitada pode comprometer não só a reputação, mas a própria saúde. O corpo, entre os Canela, reage ao erro - e sua resposta é visível.

Esse ponto é importante: a veracidade do corpo não é metafórica. Ela se manifesta em sua própria condição física. A perda de força, o adoecimento, a infertilidade ou a

tristeza são frequentemente interpretados como sinais de que algo foi feito de maneira incorreta, de que um resguardo foi quebrado, uma aliança desfeita ou uma obrigação negligenciada. Nesse sentido, o corpo é um operador de diagnóstico social e cosmológico: ele revela, em sua materialidade, o estado do sujeito e da rede que o sustenta.

Essa concepção desafia modelos biomédicos ocidentais, nos quais o corpo é muitas vezes isolado de suas relações e tratado como um organismo autônomo. Nos Canela, o corpo é sempre um corpo-em-relação, e o que nele se passa é expressão de uma dinâmica que o ultrapassa. O corpo fala - e sua fala é interpretável pela comunidade.

Não se trata, entretanto, de um sistema de culpa ou punição. O cuidado de si, nesse contexto, não é castigo, mas forma de atenção. É por isso que ele envolve não apenas interdições, mas também gestos positivos: banhos, massagens, cantos, conselhos, escutas. O corpo é vigiado, mas também sustentado. Há uma ética da mutualidade no cuidado, que se estende da infância à velhice. Cada um é, em certo sentido, guardião do corpo do outro - e isso é o que torna possível a continuidade da vida coletiva.

Podemos, portanto, compreender as práticas de resguardo entre os Canela como formas de autogoverno cosmológico, em que o sujeito age sobre si mesmo para manter sua condição de existência legítima. O resguardo corporal é, nesse sentido, uma técnica de si - mas que opera em uma matriz não individualista. O “si” é sempre plural, composto, relacional. A força de um corpo depende do comportamento de seus parentes, de seus parceiros, de seus inimigos e dos mortos.

Essa complexidade exige uma leitura das práticas de resguardo não como códigos morais ou listas de proibições, mas como formas indígenas de ética prática, nas quais corpo, conduta e cosmologia se articulam para formar sujeitos viáveis. A autenticidade do corpo é o efeito de uma prática - e essa prática é feita no cotidiano, nas minúcias, nos detalhes que escapam a grandes sistemas simbólicos. É nisso que reside sua força: o resguardo é ao mesmo tempo banal e sagrado, comum e decisivo.

Essa seção nos permite, assim, entender que o corpo canela não apenas é formado, mas é mantido por meio de uma atenção constante. A verdade do corpo não está em sua origem, mas em sua repetição. Autenticar-se, nesse contexto, é cuidar - cuidar de si, dos outros, dos vínculos, dos mortos. No próximo tópico, examinaremos justamente a presença dos *mekarō* nesse sistema, não como operadores de verdade, mas como figuras liminares, no sentido de Victor Turner (1969), que colocam o corpo à prova e exigem sua permanente contenção.

4. MEKARŌ, RISCO E AUTENTICIDADE

Nenhum corpo é autêntico por si só. Entre os Ramkokamekrá-Canela, a condição de autenticidade corporal só pode ser sustentada por meio de um trabalho contínuo que de cuidado de si, que se traduz também em uma gestão de riscos ontológicos. Dentre esses, um dos mais complexos e sensíveis diz respeito à presença dos *mekarō*, os mortos, cuja relação com os vivos é marcada por ambiguidade, perigo e necessidade. Os *mekarō*

não são apenas ancestrais: são figuras liminares, nem plenamente humanas nem inteiramente distantes, que habitam os interstícios da cosmologia timbira e colocam o corpo dos vivos sob constante ameaça.

Entre os Canela, os mortos não desaparecem - eles permanecem próximos, vigilantes, ativos. Sonhos, doenças, infortúnios, etc., são frequentemente interpretados como efeitos da presença ou interferência dos *mekarõ*. Apesar de sua condição de alteridade, os mortos compartilham com os vivos uma história, uma substância e um destino. Todo sujeito canela, afinal, se tornará um *karõ* (singular de *mekarõ*). Essa continuidade tensionada entre vida e morte constitui um dos pilares do pensamento cosmológico timbira. Essa tensão entre mortos e vivos remete diretamente ao que Manuela Carneiro da Cunha (1978) descreveu para os Krahó em *Os mortos e os outros*: o sistema funerário e as relações com os ancestrais funcionam como espelho das concepções de pessoa e de socialidade. Entre os Canela, os *mekarõ* ocupam papel semelhante, mas com uma diferença decisiva: eles não apenas representam os mortos, mas intervêmativamente na estabilidade do corpo e de sua forma.

A ameaça representada pelos mortos não reside apenas em sua diferença, mas sobretudo em sua proximidade. Eles estão dentro do mesmo mundo, mas deslocados em sua estabilidade. Os *mekarõ* representam um ponto de risco ontológico, pois sua presença desorganiza os limites entre os estados de ser: podem adoecer, contaminar, desfigurar. Eles não são predadores, como certos seres do xamanismo pan-amazônico, nem entidades distantes como os mortos em tradições cristãs: são, ao contrário, humanos desfeitos, e é justamente essa condição que os torna perigosos.

A relação dos vivos com os mortos é, portanto, marcada por um paradoxo. Por um lado, os *mekarõ* são fontes de saber. Muitos dos cantos rituais mais importantes, como aqueles utilizados nos ritos de iniciação, são aprendidos por meio deles segundo as narrativas míticas. Esses encontros nem sempre são voluntários: ocorrem em contextos de fragilidade, doença, reclusão. Os mortos, então, ensinam - mas ao custo de expor o corpo do vivo ao risco da desintegração. Os mortos são mestres ambíguos: trazem conhecimento, mas também desestabilizam quem os encontra.

Por outro lado, sua presença exige resguardos severos. Nos ritos de iniciação, por exemplo, os jovens são submetidos a um regime de resguardos justamente porque estarão expostos aos *mekarõ*. A preparação para esses encontros inclui dietas restritas, reclusão, silêncio e vigilância coletiva. Tudo isso visa fortalecer o corpo contra o contato, criando uma espécie de barreira entre a substância viva e a presença ambígua do morto, mas também serve como sinal de respeito. A iniciação, assim, é um momento limítrofe: o corpo ainda não é plenamente formado, e sua exposição ao mundo dos mortos é uma prova de sua capacidade de resistir.

Esse regime de risco também está presente em outras passagens críticas, como o puerpério ou o luto. Mulheres que acabam de dar à luz são especialmente vulneráveis à presença dos *mekarõ*, razão pela qual devem evitar sair de casa, circular em certos espaços ou comer certos alimentos. A vulnerabilidade do corpo feminino nesse contexto não é

vista como inferioridade, mas como uma abertura cosmológica que exige resguardo. Como afirma Santos (2019), a mulher em pós-parto está entre mundos: sua carne é porosa e deve ser protegida para que nem ela nem o bebê se desfaçam.

Os *mekarõ*, portanto, tem uma função de expor o corpo ao seu limite. Eles são operadores de risco, e é essa função que permite compreender sua centralidade na lógica de autenticação corporal. Um corpo que resiste aos mortos, que suporta sua presença sem se desfazer, é um corpo que se mostra verdadeiro - isto é, capaz de sustentar sua forma diante da alteridade mais perigosa de todas: aquela que não vem de fora, mas de dentro da própria continuidade humana.

Esse ponto é importante: os mortos são perigosos não porque são radicalmente outros, mas porque são os mesmos, ou melhor, porque são o que todos seremos. Uma *alteridade familiar*. Eles espelham o futuro do corpo, são reflexos do fim último de todo corpo vivo. Esse espelhamento, contudo, não deve ser compreendido apenas como metáfora da finitude, mas como um princípio cosmológico de reflexividade. Diante dos *mekarõ*, o corpo vivo se vê duplicado, reconhece em sua imagem aquilo que um dia será e aquilo que pode se tornar se falhar em seu cuidado. O corpo dos vivos contém, em potência, a condição dos mortos, assim como o corpo dos mortos conserva traços da forma viva. Há, portanto, uma continuidade transformacional entre ambos, na qual a passagem da vida à morte não rompe a forma, mas a desloca.

Ver-se no morto é, nesse sentido, uma experiência ética: ela recorda que a consistência do corpo depende de um trabalho constante de contenção e disciplina. O morto devolve ao vivo a consciência de sua precariedade, fazendo do cuidado de si uma tarefa permanente. Autenticar-se é, então, sustentar-se diante desse espelho instável, reafirmando a forma que resiste à dissolução. A verdade do corpo não está em sua durabilidade empírica, mas em sua capacidade de manter a forma e o vínculo que o fazem existir - mesmo quando confrontado com aquilo que o ameaça desfigurar.

Não se trata, contudo, de exorcizar os mortos. Eles não podem ser eliminados, e sua presença é parte constitutiva da cosmologia timbira. O que se busca é criar meios de relação que controlem sua agência, que limitem sua circulação e que protejam os corpos em formação. O canto, a pintura, o resguardo: são todos modos de lidar com o risco, formas de negociar com os mortos sem ser tomado por eles.

Há aqui uma dimensão ética evidente. Lidar com os *mekarõ* exige saber o tempo, o modo e a medida. Saber lidar com os mortos é, também, saber o lugar de seu próprio corpo dentro do ciclo da vida. É esse saber prático, situado e coletivo que permite que o corpo se mantenha no mundo dos vivos - e que permaneça verdadeiro. A presença dos *mekarõ*, portanto, não invalida a possibilidade de autenticação: ela a intensifica. A autenticidade não é a ausência de perigo, mas a capacidade de manter a forma diante dele. Nesse sentido, os *mekarõ* são uma figura de verificação da consistência. O corpo que não cede à sua presença é um corpo que afirma sua força.

Podemos então pensar a autenticidade do corpo canela não como um estado fixo, mas como uma posição constantemente verificada em relação a alteridades perigosas. Os

mortos, aqui, funcionam como testes liminares. Eles não validam o sujeito, mas o colocam diante de sua própria instabilidade. O sujeito, por sua vez, precisa recorrer a todas as práticas de si - resguardos, interdições, rituais, etc. - para sustentar-se.

Ao articular o risco representado pelos *mekarô* às práticas de cuidado de si, torna-se possível entender a autenticidade como uma forma de resistência ontológica. Autenticar-se, nesse caso, não é corresponder a um ideal, mas manter-se diferenciado daquilo que ameaça dissolver a própria forma. O corpo verdadeiro não é aquele que vence a morte, mas aquele que mantém sua integridade ao se deparar com ela.

No próximo tópico, examinaremos mais de perto o conceito de *autenticação do corpo*, articulando as dimensões até aqui tratadas em uma formulação teórica que permita compreender como práticas locais de resguardos e passagem podem ser pensadas como formas indígenas de arte da existência.

5. O CONCEITO DE AUTENTICAÇÃO DO CORPO

A partir dos elementos analisados nas seções anteriores - os regimes de formação corporal, os resguardos cotidianos e o risco representado pelos mortos -, é possível consolidar uma proposta conceitual que organize o modo como os Ramkokamekrá-Canela constroem, regulam e mantêm seus corpos como legítimos dentro de uma cosmologia relacional. O termo que propomos para pensar esse regime é o de autenticação do corpo.

O conceito de autenticação se refere ao processo contínuo pelo qual o corpo é verificado, reconhecido e sustentado como um corpo “verdadeiro”, ou seja, como um corpo canela. Essa veracidade não é metafísica nem interior, tampouco biológica ou meramente simbólica. Ela emerge de uma prática. Trata-se de uma verdade incorporada, relacional e constantemente posta à prova, cujo reconhecimento depende tanto da substância que compõe o corpo quanto da forma como ele é cuidado, conduzido e apresentado.

Nos contextos canela, a autenticidade corporal não é algo que se adquire de uma vez por todas. Ela é, ao contrário, uma tarefa contínua: requer resguardos após o nascimento, abstenção do sexo, disciplina na fala, vigilância nos ritos. O corpo forte (*capen*) é o efeito acumulado dessa atenção minuciosa. A fabricação do corpo não é apenas uma questão de práticas, mas de reconhecimento: o corpo só se torna verdadeiro quando o outro o toma como tal.

Esse reconhecimento, por sua vez, não se dá apenas nos grandes rituais. Ele se realiza no cotidiano: nos alimentos que se evita, nos silêncios que se mantém, nas pinturas bem feitas, no canto bem entoado. O corpo verdadeiro é aquele que sabe se comportar, se proteger e se mostrar - e, por isso mesmo, é sempre vulnerável. Essa vulnerabilidade, longe de ser um defeito, é parte da própria condição simbólica do corpo, tal como sugeriu José Carlos Rodrigues (1979) em *O tabu do corpo*. Embora não se refere exclusivamente à grupos indígenas, sua formulação sobre o corpo como superfície moral e lugar de inscrição

das interdições sociais permite um paralelo heurístico com o modo canela de produzir e sustentar a forma corporal. Assim como nas sociedades estudadas por Rodrigues, entre os Canela o corpo é simultaneamente objeto de disciplina e fonte de sentido: nele se gravam as regras, os limites e os riscos que definem a possibilidade de permanecer humano. A autenticidade, portanto, é também um modo de administrar essa exposição constante entre a vulnerabilidade e a forma. Mesmo um corpo já reconhecido pode se fragilizar, adoecer, falhar. A autenticidade, portanto, não é estática: ela é precária, relacional e reversível.

Para dar conta desse regime de subjetivação centrado na observância corporal, é útil recorrer ao conceito de *cuidado de si*, tal como formulado por Michel Foucault em seus cursos do Collège de France, especialmente em *A hermenêutica do sujeito* (2006). Ali, Foucault descreve o cuidado de si (*epimeleia heautou*) como um eixo central das éticas greco-romanas, nas quais a constituição do sujeito passa por uma série de práticas que articulam disciplina, memória, atenção e autogoverno. O cuidado de si é, portanto, uma prática ativa pela qual o sujeito se forma ao trabalhar sobre si mesmo.

Diferente de uma interioridade dada, o sujeito - para Foucault - é um efeito de práticas éticas e técnicas. Ele não nasce pronto, mas se constitui através de exercícios, provações, contenções e exposições. Cuidar de si é, antes de tudo, conhecer os perigos, vigiar os impulsos e governar os afetos. Essa definição, embora formulada para um contexto filosófico ocidental, ilumina com precisão o que está em jogo nas práticas canela: o corpo, como vimos, é governado não apenas por proibições sociais, mas por um regime complexo de resguardos e atenção que visa manter a integridade do sujeito.

No caso canela, esse cuidado é sobretudo corporal e relacional. Ele não diz respeito a uma introspecção solitária, mas a um conjunto de práticas situadas que envolvem o corpo, os alimentos, o desejo, o tempo e os vínculos. Trata-se de um cuidado que se exerce tanto individual quanto coletivamente, e que tem como horizonte não apenas a vida biológica, mas a permanência cosmológica do corpo dentro de uma rede de relações e obrigações. Comer bem, dormir bem, calar-se no momento certo, saber evitar ou se recolher são maneiras de sustentar a forma do corpo e, com isso, a verdade do sujeito.

A autenticação do corpo, nesse sentido, pode ser entendida como a modalidade específica que o cuidado de si assume no interior da cosmologia canela. Autenticar-se é cuidar de si - mas não apenas para se tornar um indivíduo ético no sentido foucaultiano. É cuidar de si para continuar sendo reconhecido como alguém, como corpo válido, como sujeito legítimo dentro de uma rede que é, ao mesmo tempo, social e cosmológica.

Esse reconhecimento é sempre dependente de provas. A autenticidade corporal se afirma diante de provas concretas: resistir ao sofrimento dos ritos de iniciação, respeitar os resguardos do parto, cantar bem nos rituais, suportar o contato com os mortos. O corpo se mostra verdadeiro na medida em que atravessa essas situações sem se desfazer. A pessoa só existe na medida em que é reconhecida em sua corporalidade e na capacidade de se manter na ordem do mundo. E essa manutenção exige atenção constante.

A figura dos *mekarõ* é central nessa lógica. Como vimos, eles não operam diretamente a verdade, mas funcionam como vetores de verificação. Sua presença impõe ao corpo a necessidade de se manter íntegro diante de uma ameaça que é, ao mesmo tempo, externa e íntima: os mortos são outros, mas também são os mesmos; são o que os vivos foram ou serão. A autenticidade do corpo se manifesta justamente na capacidade de resistir a essa ameaça - ou de manter-se sujeito diante da dissolução.

Dito de outro modo: o corpo só é verdadeiro porque se sustenta. E sustentar-se, aqui, é praticar um alinhamento entre substância, forma e conduta. Esse alinhamento, porém, não é dado nem garantido. Ele deve ser continuamente renovado por práticas específicas - e é esse regime reiterativo de cuidado, resguardo e exposição que chamamos de autenticação.

O termo tem ainda a vantagem de evitar certos limites das categorias mais tradicionais na antropologia do corpo. Palavras como *formação*, *construção* ou *fabricação* enfatizam, muitas vezes, o caráter social e simbólico do corpo, mas nem sempre dão conta de sua dimensão verificável, relacional e vulnerável. Já o termo *performatividade*, embora potente, tende a privilegiar a dimensão discursiva da ação. A ideia de autenticação, ao contrário, permite destacar o fato de que a verdade do corpo não é apenas representada: ela é posta à prova, continuamente, no modo como o corpo responde, se sustenta e é reconhecido.

Em outras palavras: o corpo canela não é apenas construído. Ele é examinado. A autenticidade é um efeito dessa prova - e a prova é sempre prática, situada, corporificada.

Nesse contexto, autenticar-se é afirmar-se como corpo viável em um mundo que exige disciplina, atenção e forma. O conceito que aqui propomos não busca capturar a totalidade da experiência corporal canela, mas oferecer uma ferramenta que permita pensar a relação entre práticas de si, regimes de verdade e constituição do sujeito a partir do corpo - e não a despeito dele.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste artigo foi propor uma contribuição conceitual à antropologia da corporalidade a partir do caso etnográfico dos Ramkokamekrá-Canela. Ao longo do percurso, buscamos mostrar que, para esse povo timbira, o corpo não é uma realidade biológica estável, mas uma configuração ética e relacional que demanda cuidado, disciplina e reconhecimento. A autenticidade do corpo canela - ou seja, sua legitimidade como corpo verdadeiro - não é dada de antemão, mas precisa ser continuamente construída, testada e sustentada.

Essa autenticidade se produz em um regime cotidiano de práticas que envolvem alimentação, sexualidade, silêncio, reclusão e ritual. O corpo, entre os Canela, é alvo de vigilância, mas também de investimento e cuidados. Desde o nascimento até a velhice, ele é atravessado por provas que exigem do sujeito um engajamento ativo com as normas e

sensibilidades de seu mundo. O corpo não é apenas o lugar da vida, mas o lugar da verdade.

Foi com o intuito de dar conta desse regime específico de verificação contínua da corporalidade que propusemos o conceito de *autenticação do corpo*. Diferente de categorias como formação ou performatividade, a noção de autenticação permite destacar que a verdade corporal não é apenas construída ou representada, mas posta à prova em contextos concretos e repetitivos, nos quais o sujeito deve manter sua integridade ontológica diante de riscos e instabilidades. Ser um corpo verdadeiro, para os Canela, é passar por essas provas.

As figuras analisadas ao longo do texto - os iniciandos, as parturientes, os jovens em reclusão - são todas expressões dessa ética da existência que exige contenção e consistência. O corpo forte (*capen*) é aquele que sabe o momento de agir e o momento de se recolher, que conhece os ritmos e os limites do mundo, e que mantém sua forma mesmo quando exposto a forças desestabilizadoras. Entre essas forças, os *mekarñ*, espíritos dos mortos, desempenham um papel central: não porque conferem autenticidade, mas porque colocam o corpo à prova.

Essa prova, como mostramos, não é puramente simbólica. Ela tem efeitos concretos: um corpo que falha nos resguardos adoece, perde força, compromete seus vínculos e sua posição social. Por isso mesmo, o corpo é um dos principais meios de diagnóstico da vida ética entre os Canela. Seu estado revela, mais do que qualquer discurso, a qualidade das relações que o constituem. A verdade, aqui, é uma verdade encarnada - e, ao mesmo tempo, relacional.

Ao recorrer à noção foucaultiana de *cuidado de si*, buscamos mostrar que esse regime não deve ser reduzido a um código moral externo ao sujeito, mas entendido como uma prática ativa de constituição da subjetividade. Tal como nas éticas antigas descritas por Foucault (2006), o sujeito canela é aquele que se forma ao trabalhar sobre si mesmo. Esse trabalho, entretanto, não se dá por introspecção ou reflexão, mas por meio do corpo: o corpo com fome, com dor, com desejo, com ritmo. O corpo que guarda, que canta, que se abstém.

Ao propor a *autenticação do corpo* como categoria analítica, pretendemos dar visibilidade a essa dimensão prática, processual e relacional da verdade indígena. Longe de sugerir um modelo normativo ou generalizante, o conceito busca nomear um modo de verificação da existência que se dá não apenas nas palavras, mas na materialidade. E, ao fazê-lo, oferece uma chave para pensar outras formas indígenas - e não indígenas - de produzir e sustentar sujeitos.

Essa proposta, por fim, convida também a repensar os modos como a antropologia tem tratado o corpo. É possível que, ao enfatizar a construção simbólica ou a performance cultural, tenhamos deixado de lado os regimes práticos e cotidianos de manutenção da forma corporal como forma de verdade. Talvez seja hora de nos voltarmos com mais atenção para o modo como os corpos se sustentam - e não apenas para como eles representam ou significam. Ao propor a noção de autenticação do corpo, o argumento

aqui desenvolvido pretende não substituir, mas expandir as categorias clássicas da antropologia do corpo e da pessoa - como as de formação, pureza e liminaridade -, deslocando-as para um registro em que a verdade corporal se faz por meio de provas reiteradas. A proposta dialoga, assim, com uma tradição etnográfica que vai de Douglas e Turner a Carneiro da Cunha e Seeger, mas busca situar o foco na produção cotidiana da forma corporal como prática de verdade. No caso canela, autenticar-se é manter-se forte, e um corpo forte é aquele cuja forma não se desfaz diante dos mortos.

REFERÊNCIAS

- AMORIM OLIVEIRA, Ana Caroline. **Ritos, corpos e intermedicalidade**: um estudo sobre os Ramkokamekrá-Canela. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 24, p. 538-564, 2015.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os mortos e os outros**: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CROCKER, William H.; CROCKER, Jean G. **The Canela**: Kinship, Ritual, and Sex in an Amazonian Tribe. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1994.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**: um ensaio sobre as noções de poluição e tabu. Lisboa: Edições 70, 1976.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Edição de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PANET, Rose-France de Farias. **'I-MÃ A KUPÊN PRÃM!'**: prazer e sexualidade entre os Canelas. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- RODRIGUES, José Carlos. **O tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.
- SANTOS, Mariana Ribeiro dos. **Sobre o nascer da pessoa indígena**: uma análise bibliográfica de teses e dissertações acerca dos processos de gestação, parto e pós-parto indígenas. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 32, 1979.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

Financiamento

Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

Recebido em 07 de junho de 2025

Aceito em 08 de janeiro de 2026