

"CORPO FORTE É CORPO BONITO": A CONSTRUÇÃO DO CORPO CANELA

"STRONG BODY IS BEAUTIFUL BODY": THE CONSTRUCTION OF THE BODY CANELA

Ana Caroline Amorim Oliveira*
Josinelma Ferreira Rolande**

Introdução

O presente trabalho surge da articulação das pesquisas de dissertação¹ das autoras sobre o povo Canela². Uma se refere à prática de ornamentar os corpos indígenas e a outra às práticas de resguardo. Em ambos os trabalhos, o corpo aparece enquanto noção que indica uma constante relação entre coisas, alimentos, humanos e não humanos. A vida dos povos ameríndios é marcada por rituais ou momentos ritualísticos.

Esses momentos, como os de práticas de tabu, resguardo, restrição e ornamentação do corpo, constroem o corpo Canela.

O artigo está organizado da seguinte maneira: o primeiro tópico descreve os momentos de construção do corpo desse povo, processo em que a consubstancialidade e a comensalidade possuem centralidade; em seguida, aborda a importância do *mekarõ* e do *cay* para a construção do corpo Canela. No terceiro tópico, a ênfase é dada à ornamentação, cuja agêntividade³ é o forta-

* Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutoranda em Antropologia pela Universidade de São Paulo - USP (São Paulo/SP/BR). ana.caroline.oliveira@gmail.com.

** Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão - IFMA (Pinheiro/MA/BR). nelmarolande@gmail.com.

1. *Ritos, corpos e intermedialidade: uma análise dos resguardos de proteção entre os Ramkokamekra/Canela* (OLIVEIRA, 2008) e "*Moços feitos, moços bonitos*": a ornamentação na prática Canela de construir corpos bonitos e fortes (ROLANDE, 2013). Esta última dissertação foi transformada em livro, sendo publicada no ano de 2017 (Idem, 2017).

2. Povo Timbira que habita na Terra Kanela, aldeia Escalvado, localizada no município de Fernando Falcão - MA. De acordo com Panet (2010, p. 23), a aldeia Escalvado reúne os seguintes povos: *os Ramkokamekra, os Më möltümre, os Iromcatêjê, os Xookämmëkra, os Carëkämmëkra e os Crôôrekâm Mehkra*.

3. A agência da pintura corporal Canela já foi analisada mais detalhadamente por uma das autoras do presente artigo. Ver Rolande, 2013.

lecimento dos corpos ameríndios; por fim, estão as considerações finais.

1. Sangue e comensalidade: a construção da corporeidade Canela

Segundo Crocker (1978), para os Canela a inserção dos resguardos e restrições teve início depois da visita da *Moça-Estrela*, uma heroína mítica que lhes ensinou novas práticas de sobrevivência e com isso a necessidade dos resguardos. De acordo com essa narrativa mítica, antes da chegada da *Moça-Estrela* os Canela se alimentavam de pau podre e carne seca ao sol, alimentos não poluídos que lhes proporcionavam grande conhecimento e sabedoria (*amiy ya'kre-pey* = autostrar-bem = se autocohecer = ter qualidade de sabido). Podiam conversar com os animais selvagens e até mesmo se transformar neles, retornando posteriormente à forma humana.

A *Moça-Estrela* também lhes transmitiu conhecimentos sobre horticultura e sobre como identificar os frutos silvestres comestíveis, e também a técnica de fazer fogo, atividades estas que, segundo o mito, anteriormente não eram de conhecimento desse povo (CROCKER, 1978, p. 4-5). Com a inserção desses novos alimentos, que continham substâncias poluentes, eles teriam perdido sua sabedoria inata e não puderam mais conversar com os animais.

A introdução de novos alimentos trouxe uma perda de sabedoria. Essa transformação, para os Canela, teve como consequência a necessidade de praticar severas restrições sexuais e alimentares, com o intuito de adquirir, com sua própria capacidade e força, o conhecimento inato perdido (CROCKER, 1978). Além das restrições, foram introduzidos os rituais, a pintura e a cantoria, também relevantes nesse processo de

busca pela “sabedoria” perdida. Assim, ser “sabido” (*amiy ya'kre-pey*), como o próprio termo sugere, é se autostrar bem, isto é, se autostrar *impey* (bonito) (ROLANDE, 2013, p. 60).

A elaboração da corporeidade entre os Canela é realizada por meio de dois movimentos. O primeiro diz respeito ao cuidado e à precaução em manter o corpo fortificado e livre de substâncias poluentes, por eles denominado “corpo forte”. O segundo movimento é caracterizado quando o corpo já está enfermo e debilitado, o que os Canela designam como um “corpo fraco”.

A construção constante do corpo ameríndio e sua centralidade, regida em um idioma da substância, foram primeiramente identificadas pelos antropólogos Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979, p. 14) em seu clássico artigo sobre a noção de pessoa nas sociedades ameríndias.

A visão da estrutura social que a Antropologia tradicional nos legou é a de um sistema de relação entre grupos. Esta visão é inadequada para a América do Sul. As sociedades indígenas deste continente estruturam-se em termos de categorias lógicas que definem relações e posições sociais a partir de um idioma de substância. Mais importante que o grupo, como entidade simbólica, aqui é a pessoa; mais importante que o acesso à terra ou às pastagens, é aqui a relação com o corpo e com os nomes. Se o idioma social dos Nuer era “bovino”, estes aqui são “corporais”.

Entre os Canela, a manutenção do “corpo forte” ocorre especialmente nos momentos de ritos de iniciação e nos períodos da menstruação, da gravidez e do pós-parto. Tanto as mulheres quanto os homens passam por resguardos e restrições relativos a

esses momentos. Como identifica Belaunde (2006) em seus estudos sobre os povos amazônicos, há ligações processuais entre esses momentos e a transformação dos corpos masculinos e femininos. Por isso, o resguardo é realizado por homens e mulheres e cumprido tanto individual como coletivamente pelos seus próximos.

Um elemento central na construção da corporalidade Canela é o sangue menstrual ou *caprô*. Este é considerado poluente. Como afirma Oliveira (2008, p. 69-70):

As mulheres e seus filhos não podem se aproximar de outras mulheres menstruadas, pois o sangue (*caprô*) da menstruação pode poluir e enfraquecer o corpo da criança pequena. O homem pode ser poluído pelo sangue da mulher tanto pela relação sexual como por qualquer tipo de contato, por menor que seja.

Conforme Panet (2010, p. 79), os homens Canela possuem apenas o *karô*, “o sangue bom, positivo, não poluente, que constrói o corpo do filho”, enquanto as mulheres são constituídas de *caprô* e *karô*.

O *karô* é o sangue bom, positivo, não poluente que constrói o corpo do filho, já o *caprô* é o sangue menstrual, ou o sangue que sai pela *ih.hê kre* (vagina) durante o parto, considerado poluente. Os homens possuem apenas um tipo de sangue, também responsável pelo corpo do filho e não poluente. O sangue da criança para os canelas é uma produção compartilhada entre os genitores. (PANET, 2010, p. 79)

Os Canela acreditam na coprocriação, isto é, que todos os homens que tiveram relação sexual com uma mulher que engravide serão também pai (*inxú*), tendo ajuda-

do na construção da criança através do seu fluido corporal, o sêmen. Existem, dessa forma, os pais sociais, que são os maridos, e os pais “ajudantes”, homens com os quais essas mulheres casadas tiveram relações sexuais (MELATTI, 1978; CROCKER, 2004).

Segundo os Canela, o *caprô* significa tanto o sangue da menstruação quanto o estado de estar menstruada, um estado poluente e, por isso, perigoso. Os homens e as crianças devem evitar o contato com as mulheres menstruadas, que pode causar enfermidades a si mesmos e aos filhos, conforme destaca Rolande (2013, p. 55):

Entre os Canela, o sangue menstrual opera como fluido maléfico, pois uma mulher menstruada ao tocar o corpo de um *mentuwa* (rapaz) causa o seu enfraquecimento. Portanto, no processo de fabricação desse corpo, que é também a construção de um “corpo forte”, geralmente um *mentuwa* é pintado por sua “avó”. Outra forma de prevenção contra o *caprô* é a utilização da casca de uma planta, *Hôr Curàhti ka*, que é queimada até transformar-se em carvão e, então, passada pelo corpo com o objetivo de impedir a entrada do líquido poluente.

Essa diferenciação entre o sangue do homem e o sangue da mulher caracteriza um efeito transformador sobre a experiência vivida. É um fluido que corporifica e ao mesmo tempo atribui gênero às pessoas. Como afirma Belaunde (2006, p. 207-208), a partir de evidências etnográficas entre os povos amazônicos:

Evidência etnográfica abundante demonstra que, entre uma diversidade de grupos culturais, o sangue é concebido como um fluido que corporifica e atribui gênero às pessoas, ao pensamento e à força, transportan-

do conhecimento a todas as partes do corpo. O sangue opera tanto dentro do corpo de uma pessoa quanto fora dele. O sangue vertido pelas pessoas tem um efeito transformador sobre a experiência vivida e abre as cortinas da comunicação e da percepção que geralmente separam a experiência cotidiana da experiência de outros tempos-espacos cosmológicos.

A consubstancialidade entre pais e filhos é relacionada aos fluidos corporais, principalmente o sangue, que segundo nos foi relatado é influenciado pela ingestão de determinados alimentos. Ou seja, alguns alimentos são considerados fortificantes e outros, poluentes. Estes últimos, ao serem ingeridos, interferem no sangue e, conseqüentemente, no corpo, enfraquecendo-o.

Os Canela consideram que há uma ligação entre os corpos das crianças e os dos seus pais. Em especial, reconhecem que essa ligação é mais forte entre o pai e o corpo e o sangue do filho. Dada essa importância maior ao sangue do pai na formação do filho, prescrevem que o resguardo dos homens seja mais rigoroso, sobretudo os resguardos relacionados a procriação.

A espera do primeiro filho ou filha de um Canela requer cuidados que vão desde a gestação até a queda do coto umbilical; a partir do segundo mês de gestação a mulher e o pai da criança iniciam o resguardo, privando-se de alguns alimentos que podem ameaçar a sobrevivência do *ahkraré*⁴ (criança). Segundo o informante *Jojo* (informação verbal⁵): “Não come ovo cozido,

porco, intestinos de animais nem a parte traseira; porque, se os pais comerem as partes traseiras de animais, a criança custa a nascer. Alimento gorduroso dá diarreia e quando nascer já vai começar adoecer”.

O resguardo é acionado para a saúde do bebê. Observamos que os homens casados, geralmente, não contam às suas esposas que estão cumprindo resguardo pela gravidez de outra mulher, dizendo apenas que estão doentes. Os homens que são considerados pais “ajudantes” são informados da gravidez pela mulher com quem tiveram relações sexuais. A partir desse momento, eles devem iniciar o seu resguardo. Em especial, não devem ingerir alimentos poluentes como carnes de caça. Como conta a interlocutora Maricota, de 45 anos (informação verbal⁶):

Quando a mulher descobre que tá grávida, a *inxé* dela fala com ela, pergunta se ela teve com mais alguém além do marido. Pra ela contar a verdade... Ela tem que avisar, né? Avisar os outros para eles fazerem o resguardo também... pro menino não ficar doente, não nascer doente, fraquinho... mas conta só pra eles mesmo... sem as mulher saber...

Nesse contexto, as enfermidades, para os Canela, ocorrem em consequência da entrada de substâncias poluentes no corpo do indivíduo, seja por contato, seja por ingestão. A consubstancialidade que se realiza por meio da comensalidade é muito presente entre os ameríndios, como identifica Vilaça (2000) entre os Wari’ e Souza (2004) entre os Timbira de forma geral.

4. Segundo os Canela, esse termo significa *menino*, podendo ser utilizado para se referir às crianças de ambos os sexos.

5. Entrevista realizada por Rolande em 2006, na Aldeia Escalvado.

6. Entrevista realizada por Oliveira em 2007, na Aldeia Escalvado.

A consubstancialidade manifesta-se no complexo de obrigações e interdições da couvade – que incidem sobre a alimentação, o sexo, e outros aspectos do comportamento –, expresso pela noção de *piangrí*, aplicável também ao resguardo por doença observado mutuamente por pais, filhos e germanos. (SOUZA, 2004, p. 38)

Essa prevenção das poluições foi observada em campo. Os Canela, com exceção dos velhos, não comem o coração do boi. Caso os jovens o comessem, poderiam adquirir *curê*, um tipo de furúnculo nas costas. Também observamos um homem que, no seu período de resguardo, evitou matar uma cobra, pois tinha um filho ainda pequeno. Caso matasse a cobra, seu filho choraria muito, só podendo ser curado pelo *cay* (pajé). É o que eles denominam de *choro de recém-nascido*. Ao evitar essas ações, eles protegiam sua saúde e, em especial, a de seus filhos.

Assim, vão se resguardando até chegar o dia do parto, que se realiza na casa da mãe da criança, mesmo local em que é enterrada a placenta. A partir de então, a dieta alimentar torna-se mais rigorosa. Ingerem apenas pouca farinha com água, formando uma mistura bem rala. Em especial, são proibidos de comer comida quente, como frango, que por sua temperatura deixaria o recém-nascido com febre.

Além de todos os cuidados com a alimentação, “o pai e a mãe não tomam banho, pra não ter dor de cabeça. O pai fica só deitado, sem falar com a mulher, até que

caia o umbigo” (informação verbal⁷). O pai sai de casa, no momento do nascimento, para o mato em busca de uma planta; deve tomar parte do sumo desta e passar o restante dela em todo o corpo do recém-nascido, para que este não venha a tornar-se uma criança chorona. O pai traz, ainda, um pedaço de janaúba⁸ novo para fazer uma fita, que será amarrada no braço da criança. Essa entrecasca serve para proteger a saúde do bebê.

O resguardo estende-se até por volta de dois meses após o nascimento do *ahkraré*, totalizando com os meses de gestação uma média de oito meses de resguardo, se for o primeiro filho. A partir do segundo filho, o resguardo se inicia a contar do nascimento. O término do resguardo é marcado pelo pagamento de um *Kwyr cupu* (berubu)⁹, conforme exemplificou *Jojó* (informação verbal¹⁰): “minha mulher teve criança, então os parentes dela vai fazer *berubu* e pagar para minha mãe”.

Assim, o resguardo alimentar e sexual no período referido é crucial para a construção da corporeidade da criança. Um corpo é modelado por meio do que pode ser ingerido ou não, das formas de comportamento permitidas, da ornamentação corporal. Já as quebras de resguardo são as causas mais comuns de enfraquecimento do corpo. Esse estado de fraqueza ocorre em consequência do descumprimento, por parte do indivíduo, das normas sociais. De acordo com Crocker (2004), isso ocorre mais na puberdade, quando os jovens, por serem mais suscetíveis a ter relações

7. Entrevista realizada por Rolande em 2006, na Aldeia Escalvado.

8. *Himatanthus drástica plumel*.

9. Alimento que consiste na mistura de carne de caça ou bovina, com massa de mandioca, embrulhada em folhas de bananeira silvestre, cozida em uma cova com pedras, previamente aquecidas com lenha.

10. Entrevista realizada por Rolande em 2006, na Aldeia Escalvado.

sexuais, geralmente acabam por ter o corpo poluído com mais frequência. Observamos que qualquer forma de contato com mulheres em período menstrual ou que ingeriram alimentos poluídos, por exemplo pequenos animais de caça como tatu e caititu e, principalmente, as partes internas de animais de caça, ocasionará sonolência e lassidão no jovem.

Os mais velhos percebem então que o jovem ingeriu ou praticou algo que não deveria. Ao reconhecer os sinais de enfraquecimento do corpo, buscam “no mato” as folhas da planta *Tingui* (nome popular), que na língua nativa é chamada de *Hôhô*, e fazem um chá, o qual deve ser tomado tanto pelo jovem quanto por seus pais.

Quando alguém não demonstra um bom desempenho, é visto pela comunidade como não tendo cumprido efetivamente as restrições sexuais e alimentares, deixando seu corpo fraco. Em decorrência do enfraquecimento do corpo, plantas são utilizadas para o seu fortalecimento e, conseqüentemente, para o restabelecimento da sua saúde. Os chás e os banhos feitos das folhas, da casca e da raiz das plantas que produzem cores escuras e sabores amargos são uma das principais formas de tornar o corpo forte novamente, como a casca da planta *Tocrá Ka*¹¹ (nome na língua nativa), que o jovem toma para ser um bom corredor.

Assim como se utiliza a raiz *Athure Jarê* (nome na língua nativa) para fazer o chá, as folhas desse vegetal são colocadas nos joelhos e nas pernas antes da corrida. Segundo os informantes, “serve para dar força nas pernas para o corredor” (infor-

mação verbal¹²). A utilização de folhas no corpo como uma forma de transmitir força quando alguém se encontra enfraquecido é muito comum, principalmente entre os corredores.

Verificamos que os Canela utilizam também o vegetal *Coti Re Hô*, conhecido popularmente como mandioca de veado, com o qual os corredores devem esfregar as pernas após tomar banho no rio, de manhã cedo e em jejum. Muitas dessas plantas que são utilizadas para purificar o corpo do indivíduo têm como tabu a restrição sexual, fonte poluidora em potencial. Para que alguém seja reconhecido como um bom corredor, deve ficar forte. Além de cumprir os resguardos, pode também ingerir alimentos e substâncias que o façam ficar mais forte ainda. Como afirma o *cay* Raimundo Roberto (informação verbal¹³):

O meu respeito de guardar a... resguardo, de comer carne, seis meses que eu gastei, seis meses. Seis meses eu aprendi a ser corredor, eu corri muito, corri muito de tora pesada. Eh... quem toma resguardo assim, cumprindo resguardo, então eh... vai ser duro de pegar com tora, correr com tora. Eu era o melhor corredor, ninguém ganhava de mim, não. Eu sempre ganhava e tinha gente com medo de correr comigo. Então eu estava sempre cumprindo resguardo, assim dentro da casa, dentro do quarto, eu cumprindo resguardo, respeitando... eu nem estava comendo carne. Eu estava sempre comendo só arroz, e... lá um dia eu comia fava e comia batatas, comendo essa coisa boa, essa coisa boa. (grifo nosso)

11. Não conseguimos obter o nome em português.

12. Informação coletada por Oliveira em 2007, na Aldeia Escalvado.

13. Entrevista realizada por Oliveira em 2007, na Aldeia Escalvado.

As práticas curativas dos indígenas, por meio das plantas, estão interligadas às práticas preventivas dos resguardos numa busca constante pela saúde, como afirma Da Matta (1976, p. 279) em relação aos Apinayê:

A observância de altas restrições no período do post-puberdade e o uso de remédios purificadores (na maioria infusões e pastas vegetais frias e quentes) constituíam-se em fontes principais da força dos adultos, tanto em termos físicos como em termos de capacidade supernatural, devendo a obediência a estas práticas, embora menos rigorosamente, ser mantida por quase toda a vida de um realmente bom caçador ou curandeiro.

Esse comportamento de atenção às substâncias e aos alimentos ao longo de toda a vida de um Canela, visando à construção de um corpo forte, está também relacionado ao xamanismo. Observamos que nesse processo é muito importante a relação que se estabelece com o *mekarõ*¹⁴.

2. Mekarõ e cay na construção da corporeidade Canela

Os tabus Canela são percebidos também por meio da sua relação com os *mekarõ*. O enfraquecimento do corpo de uma pessoa não ocorre apenas por ações próprias, mas também por ações que lhe são exteriores, como por exemplo por meio dos *mekarõ*.

O morto, ao ser construído como o outro, continua sendo o mesmo, visto que as relações de afinidade continuam a ser mantidas com os *mekarõ* parentes. São as relações de parentesco, que perduram nesse encontro com o outro, que possibilitam o reconhecimento dos *mekarõ* afins e inimigos.

São os *mekarõ* parentes que, primeiramente, dão instruções a um recluso¹⁵ sobre a restrição que deve ter a substâncias poluentes, para assim receber poderes que o tornarão um *cay*. Da mesma forma, são os *mekarõ* parentes que ajudam um *cay* a resgatar um *carwyn*, princípio vital que com a morte se transforma em *karõ*. Portanto, pensar a relação dos Canelas com seus mortos é, antes de tudo, pensar a relação entre vivos.

Para os Canela, os *mekarõ* habitam uma aldeia dos mortos, porém constantemente visitam a aldeia dos vivos, seja para curar, seja para trazer doenças. Os *mekarõ* acabam assumindo um papel ambíguo: ao mesmo tempo em que são desconhecidos, temidos e considerados inimigos, são desejados pelo seu poder da cura transmitido ao *cay*. Essa transmissão é perpassada por restrições e proibições que, caso não sejam cumpridas, podem acarretar doenças e até mesmo a morte.

Na ontologia do povo Canela, coexistem a aldeia dos mortos e a aldeia dos vivos. (NIMUENDA JÚ, 1946; CROCKER, 2004). Essas duas aldeias estão interligadas num

14. O termo *mekarõ* tem sido traduzido, em alguns estudos antropológicos sobre povos Timbira, como “almas dos mortos”, sendo *karõ* = alma, no singular. No entanto, ao longo do trabalho de campo observamos que os Canela utilizam o termo *karõ* para se referir à sombra (somente de pessoas), ao sangue e, também, à fotografia. Portanto, utilizamos a palavra *mekarõ* como sinônimo de algo que é fluido, uma extensão do corpo. É, como bem definiu Cunha (1978, p. 10) referindo-se aos *Krahó*, um segundo princípio vital, que habita o corpo, embora se ausente nos sonhos e doenças, porém sobrevive ao homem, pois é o *karõ* que vai se estabelecer entre os mortos.

15. Jovens que estão nos ritos de iniciação *Ketwajê* e *Pejê*, que permanecem isolados e submetidos a restrições sexuais e alimentares, bem como muitas outras limitações.

processo de constante comunicação, pois os *mekarõ* interferem na aldeia dos vivos ocasionando desordens na vida coletiva como doenças e mortes, provenientes do feitiço. Segundo os Canela, apenas o *cay* possui os conhecimentos necessários para interagir e atuar na aldeia dos mortos.

Além desse poder de transitar entre vivos e mortos, os *cay* têm determinadas especialidades como curar dores em geral, curar as enfermidades por quebra de resguardo (principalmente os *choros de recém-nascido*) e curar enfermidades que assolam as aldeias, provocadas por *mekarõ*. Esse povo considera que os feitiços são desencadeados pelo contato com as almas ou por terceiros que, ao se sentirem ofendidos ou enciumados, vão em busca do *cay* que detém o poder de saber coisas além do domínio comum. Portanto, o *cay* pode interferir no bem-estar de um indivíduo e na normalidade da vida cotidiana, provocando sofrimentos e enfermidades assim como as curando. Esse é um poder que está relacionado aos *mekarõ*.

Em razão disso, os Canela se referiam em vários momentos ao cuidado que se deve ter perante um *cay*, pois, caso este se sinta irritado, ofendido e/ou ridicularizado, pode usar de seu poder para enfeitiçar alguém, provocando doenças. Talvez pelo fato de ele estar numa posição liminar, entre a aldeia dos vivos e a aldeia dos mortos, seja visto com temor e com muito respeito pela comunidade.

Os motivos para alguém ser alvo de feitiço geralmente estão ligados a desentendimentos, desrespeito, inveja e ciúmes. Entre os homens, os feitiços são lançados na maioria das vezes por questões de ciúmes ou pela negação de algum favor. Entre as mulheres, a principal causa são as recusas sexuais.

Contudo, um *cay* pode se arrepender por ter colocado feitiço em alguém ao ver o sofrimento da pessoa. Então, retira-o sem se identificar. Se isso não acontecer, apenas outro *cay* poderá retirar o feitiço. Os feitiços, conforme Cunha (1987), Mellati (1978), Nimuendajú (2001) e Crocker (2004), também podem ser atribuídos às almas de pessoas já falecidas, que podem se transformar em animais ou elementos da natureza. Eles se transformam ou se disfarçam na aparência de pessoa viva para entrar em contato com os viventes. Tal contato ocasiona o enfraquecimento do corpo do indivíduo, pois os *mekarõ* são considerados fonte de grande poluição.

Dessa maneira, qualquer forma de contato com os *mekarõ* (mesmo que seja impossível saber quando se trata de um *mekarõ* disfarçado) – olhar, falar, tocar – é totalmente proibida. Exemplificamos isso com um caso vivenciado em campo, no qual uma gestante no quarto mês começou a sentir dores na barriga. As dores já duravam alguns dias e a família dizia que isso se devia à criança estar *icraxô* (doente). O *cay* então descobriu que ela havia entrado em contato com alguma alma, que havia mantido relações sexuais com ela. Então, retirou “unhas de *mekarõ*” da cabeça da gestante.

O olhar do *cay* é diferente do olhar das outras pessoas, uma visão que passa por outros mundos e lugares. Tal dom o capacita a ultrapassar fronteiras e barreiras de tempo e espaço, permitindo-lhe enxergar quando uma doença está vindo para a comunidade. O bom *cay* é aquele que consegue desenvolver esse olhar por meio do cumprimento dos resguardos durante os ritos de iniciação, estando apto para curar. Sobre isso, o *cay* Raimundo Roberto *Kapêl-Tic* relata:

No começo de curador de curar, vejo uma coisa assim lá do outro lado, lá da Barra do Corda, lá dos Porquinhos, você vê umas coisa... De longe você vê umas coisa. Tem uma visão de longe, né? É. É. Aí você pode curar. Logo não pode curar. Vai aprender a receber aquele feitiço, o filhote do bicho, de qualquer bicho, que começou de ensinar vocês porque vai sempre aguardando, aguardando... respeitando... respeitando... [referindo-se aos resguardos] (informação verbal¹⁶)

A cura pelo *cay* acontece quando ele retira, por meio de um ritual de cura, os “objetos” que foram colocados na pessoa – por quem a enfeitiçou. Esses objetos, que podem ser cabelos, maribondos, espinhos, abelhas, pedras, espinhas de peixe, unha, fígado, couro e coração de animais e até as unhas de *mekarõ*, como há pouco exemplificado, são colocados em lugares que geram desconforto.

Os *cay* chamam de *há* (doença) ou *mêhûxy* (feitiço) o que sai do corpo da pessoa enfeitiçada. Os lugares onde esses objetos são “colocados” no corpo, ocasionando dor, são variados: estômago, cabeça, olhos e pernas, entre outros. Tais objetos não podem ser vistos por ninguém, apenas pelo *cay*, pois se uma pessoa comum vê-los perderá a visão. As enfermidades ocasionadas por feitiços são consideradas como independentes dos indivíduos, sendo geradas, sobretudo, pela interferência dos *mekarõ* na aldeia dos vivos. Essa intervenção das almas também

é evitada por meio das práticas de ornamentação corporal, conforme mencionado no tópico seguinte.

3. Práticas de ornamentação e a construção do “corpo forte”

A pintura nas crianças é pra poder crescer mais depressa, é porque diz que cheiro de urucu aumenta. Uma pessoa que trata bem do filho, da família, é assim mesmo, tem que pintar pra não pegar doença. (José Pires *Cahhâl*, informação verbal¹⁷)

Em trabalho anterior, já havíamos destacado que cabe às mulheres a função de realizar as pinturas em seus maridos e apenas nos filhos solteiros¹⁸, pois, conforme José Pires *Cahhâl* (informação verbal¹⁹), uma mãe não pode tocar no corpo do filho depois que este se casa. Tal atitude é considerada vergonhosa para mãe e filho, cabendo à esposa pintar o próprio marido (ROLANDE, 2013, p. 54).

Nesse mesmo trabalho, ressaltamos como não somente a prática de pintar mas também a matéria-prima da pintura agem sobre os corpos Canela. O urucu possui um cheiro cuja agentividade é entranhar “beleza”, entranhar algo positivo, bom, *impey* (ROLANDE, 2013). Assim, um corpo *impey* é um corpo forte, fabricado também à base de ornamentação, conforme veremos a seguir.

A pintura faz crescer e protege de doenças, daí a necessidade quase diária de pin-

16. Entrevista realizada por Oliveira em 2007, na Aldeia Escalvado.

17. Entrevista realizada por Rolande em 2005, na Aldeia Escalvado.

18. Em determinadas ocasiões cerimoniais, como no rito *Pepjê*, um tio materno de cada recluso é o responsável por pintar o seu corpo. Nessas ocasiões, é auxiliado por uma mulher, e a pintura institui o pertencimento do recluso ao grupo ou à metade da qual o seu tio materno é membro.

19. Entrevista realizada por Rolande em 2005, na Aldeia Escalvado.

tar os *ahkraré* (meninos pequenos) e as *mekupryré* (meninas pequenas), os quais são vistos com mais frequência pintados. Eles não necessariamente usam pinturas extremamente elaboradas, mas isso não diminui sua eficácia.

Sobre a execução de pinturas e agentividade, Lagrou (2007, p. 51) destacou que no rito de passagem *kaxinawa* as crianças mais admiradas são aquelas que ostentam, no dizer dos *Kaxinawa*, a pintura malfeita. Nesse contexto, as pinturas realizadas com pouca precisão agem com mais eficácia sobre seus corpos.

O que caracteriza a pintura ritualmente mais eficaz no rito de passagem *kaxinawa*, por exemplo, é a sua qualidade de ser malfeita: as linhas grossas são aplicadas nas crianças com os dedos ou sabugos de milho, com rapidez e pouca precisão, e permitem uma permeabilidade maior da pele à ação ritual do que as pinturas delicadas dos adultos no mesmo ritual, aplicadas com finos palitos enrolados em algodão. (LAGROU, 2007, p. 51)

Lagrou (2007) ressalta, ainda, o corpo *kaxinawa* como resultado de uma modelagem e fabricação coletiva. Demarchi (2009, p. 2) também observou isso entre os *Kayapó*: “o corpo é uma matéria trabalhada ao extremo pelos *Kayapó*, do nascimento à morte, como um processo de humanização, embelezamento e endurecimento”.

Na fabricação do corpo Canela, humanizar implica apropriar-se das capacidades de outros. Dessa forma, força e durabilidade podem ser agenciadas por meio da pintu-

ra *caprân peire hôc* (pintura da tartaruga). Existem ainda outras pinturas relacionadas a animais, como o *apàn hôc* (pintura do peixe piranha), *cô jô cagã hôc* (pintura de cobra do brejo), *wet-kà-tychôc* (literalmente pintura da pele preta de *troira/calango*). Tais pinturas foram assim descritas por *Tep Hot* (informação verbal²⁰): “sempre dá assistência, fortalecendo saúde”.

No entanto, nem todos os Canela estão sujeitos a pintar o corpo, pois aqueles que estão isolados do convívio normal da aldeia, no caso pessoas que estão de resguardo, seja por conta de doença, sejam mulheres paridas ou seus respectivos maridos, estão restritas ao uso de determinadas pinturas. Essas pessoas são pintadas com pequenos traços semelhantes às pintas de onças, traços que passados ligeiramente com os dedos indicam que não podem receber uma pintura mais elaborada.

Nos momentos de adoecimento e de pós-parto, não é permitido utilizar ornamentos. Pessoas enlutadas também não podem se pintar, uma vez que a pintura nos parentes do morto aproxima o vivo do falecido. Como relatou José Pires *Cahhâl* (informação verbal²¹), “alma gosta de pintura”, portanto apenas o defunto deve ser pintado para ser enterrado. Dessa forma, a não utilização da pintura pelos vivos separa-os dos mortos. O retorno da ornamentação corporal após o luto marca a integração do enlutado ao convívio da aldeia e o distanciamento dos vivos em relação aos *mekarô*.

O corte de cabelo dos Canela também se configura como algo significativo nesse processo de fortalecimento do corpo, sendo

20. Entrevista realizada por Rolande em 2012, na aldeia Escalvado.

21. Entrevista realizada por Rolande em 2012, na aldeia Escalvado.

também uma prática proibida às pessoas enlutadas e de resguardo. No corte de cabelo, assim como já foi constatado na prática de pintar corpos, o bonito é o saudável, forte, o que se desenvolve, conforme relatou *Tep Hot* (informação verbal²²):

O corte de cabelo dá assistência, dá saúde também, porque diz que sem corte de cabelo que anda daquele tipo, diz que é as pessoas que não têm mãe, as pessoas que não têm parente, as pessoas que anda à toa, não têm conservação, não têm assistência pra eles. E diz que pessoa que anda sem cortar o cabelo assim, diz que também a alma, *mekarõ*, que vem quase encostando a ele. Às vezes *mekarõ* agarra ele, porque não tá com o cabelo cortado. E também diz que este corte também é proteção, que conserva bem e protege bem. Como a gente planta alguma plantinha e não deixa nada as coisas maltratar, tem que aguar, já aguando, já aguando, pra poder crescer logo. O corte do cabelo também é desta maneira, diz que corta e quando já tá quase fechando [linhas laterais], torna cortar de novo. E a pintura também não esquece de pintura. O urucu, também não esquece de urucu, porque quando já tá falhando, já tá acabando pintura, torna arar. Diz que essa pintura, o urucu, diz que também dá saúde, diz que também fortalece, diz que também cresce logo, logo. Diz que sem cortar, diz que não tem proteção. Aí é capaz de adoecer, é capaz de *mekarõ* levar ele.

Mesmo considerando todos os perigos advindos de não cortar o cabelo no estilo Canela, com os sulcos nas laterais, um considerável número de rapazes já deixou de fa-

zer esse corte. Cabe aos mais velhos, homens e mulheres, também aos *ahkraré* e *mécupry*, conservar tal corte, pois, nos dizeres de *Tep Hot*, devem-se tomar todos os cuidados como se tem com as plantas, que precisam ser aguadas e aradas para crescer ligeiro, o que implica se tornarem mais bonitas.

Apesar de o corte de cabelo estar sendo substituído aos poucos pelos modelos de corte dos não indígenas, ainda perdura com grande força a retirada das sobrancelhas e cílios entre esse povo, pois, como descreveu Nimuendajú (1944, p. 54), os Canela detestam sobrancelhas fortes e compridas “como as dos cachorros”. Logo, nos primeiros dias de vida, uma pessoa não apenas tem o corpo pintado; como descreveu Panet (2010), uma série de práticas são efetivadas para garantir a saúde do recém-nascido. Nessas práticas, inclui-se o corte de cabelo e a retirada dos pelos do rosto, cílios e sobrancelhas, nas primeiras semanas de vida:

Estas práticas vão desde a pintura corporal com urucum até o uso de folhas de fumo espalhadas pelo corpo contra os espíritos dos mortos. A mãe cortará seu cabelo nas primeiras semanas, extraíndo também todos os pêlos do seu rosto, cílios e sobrancelhas. Fibras secas de palmeiras, enroladas entre si, serão amarradas nos seus punhos e nas suas pernas. (PANET, 2010, p. 83)

É possível presenciar durante os ritos uma complexa construção de corpos bonitos, na qual ornamentos corporais contribuem de forma eficaz, conforme descrito na fala de *Tep Hot* (informação verbal²³):

22. Entrevista realizada por Rolande em 2012, na aldeia Escalvado.

23. Entrevista realizada por Rolande em 2012, na aldeia Escalvado.

É porque eles acha bonita, aí se pinta assim. Mas todos, esse pau-de-leite, este carvão, jenipapo, urucu e *toá* (pedra branca), estes todos serve para nós. Como vocês são portugueses, o que serve para vocês é camisa, calça, short, sapato, chapéu, essas coisas. A mesma coisa entre o povo indígena, entre nós serve pintura. Porque cada pintura dessa é utilizada nas festas, porque entre vocês que nas festas outro anda com aqueles ternos bem bonito, outra com brinco. É a mesma coisa. Tem pintura de *Jōjĩnre*, tem do *Apàn*, do *Krahó*, tem pintura de cada tempo, mas estes eu acho que fortalece, porque dá alegria, fica mais animado. É pra animar mais. Então essas pintura é pra fortalecer, pra alegrar mais.

Ao comparar a pintura com a vestimenta dos *cupẽ*, *Tep Hot* destaca, de forma muito simbólica, que nunca viveram nus; pelo contrário, ressalta a variação de pinturas utilizadas a cada tempo, de festas e do cotidiano. Torna-se possível, assim, reescrever Ribeiro (2002)²⁴: finalmente contemplar um desses Canela nos dias de sua diplomacia é preparar os olhos para ver um composto de corpos os mais bonitos/alegres/fortes possíveis, com uma variedade de ornamentos que fortalecem e alegram corpos do nascimento à morte.

Considerações finais

As interpretações acerca da construção de corpos bonitos e fortes foram construídas tomando como referência as práticas de tabu, resguardo, restrição e ornamentação do corpo. As expressões “ficar bonito” e “corpo forte” conduziram-nos a associa-

ções com nossa noção de beleza. Foi difícil trabalhar com tais categorias, que já são resultado de traduções das palavras Canela *impej* e *hĩ tyj*, respectivamente. O que parece existir, a partir das nossas interpretações, é uma busca por corpos *impej* e *tyj*.

A corporeidade dos Canela é engendrada coletivamente por meio da consubstancialidade e da comensalidade. Os tabus, os resguardos e as restrições materializados nas práticas cotidianas demonstraram uma forma de manutenção da saúde e do corpo Canela por meio da evitação de substâncias poluentes.

Como destacado ao longo deste artigo, são necessárias a evitação e a aproximação com os *mekarõ*, seres capazes de causar doenças e também curá-las, assim como de causar a morte. Esse contato perigoso, mas necessário, permite a alguns rapazes, que passaram pelos ritos de iniciação, receber dos *mekarõ* o poder de cura, sendo instituídos como *cay*, o que nos permite concluir que a construção do corpo de um *cay* também ocorre por meio da relação com figuras da alteridade.

Uma pessoa enlutada, conforme destacamos, não pode ser ornamentada durante um longo período, como estratégia de proteção do corpo contra o enfraquecimento. A ausência da pintura nessas condições nos permitiu saber que os *mekarõ* gostam de pintura e que o corpo pintado pode atraí-los. Só o defunto pode ser ornamentado como estratégia para alegrar o *karõ*, de modo que não cause danos aos vivos. Nessa situação, a ausência de ornamentação é uma forma de manutenção do “corpo forte”.

24. “Finalmente contemplar um destes bárbaros nos dias de sua diplomacia é preparar os olhos para ver um composto de feições o mais horrível que pode imaginar-se”. (RIBEIRO, 2002, p. 164)

O corpo Canela é um complexo de alteridade, que se faz forte por meio daquilo que o outro (plantas, animais, sobrenaturais...) tem de *impey* (bom, bonito) a oferecer na sua construção como “corpo forte”. As pinturas da tartaruga (*caprân peire hôc*) e da cobra (*cô jô cagã hôc*) são alguns exemplos dessa incorporação do OUTRO no processo de construção do EU. A fabricação do corpo é contínua, da gestação à morte, sendo a ornamentação nas crianças uma constante, significando tanto proteção desse corpo em construção como a socialização dos recém-nascidos, que são pintados logo após a queda do coto umbilical e apresentados à comunidade.

Nesse processo de construção de corpos, destacamos como até a matéria-prima utilizada para pintar é composta de agência; o urucu favorece o crescimento dos *ahkraré* e os protege de doenças. Para tanto, a pintura deve ser renovada de forma constante, nesse longo processo. Por isso, nos momentos não cerimoniais, a pintura nas crianças passa por constantes renovações.

Dessa forma, na construção do corpo Canela, um objetivo pode ser apontado como comum: o corpo “tem que ficar bonito”. Ao longo do trabalho de campo fomos entendendo que, para os Canela, “ficar bonito” é ao mesmo tempo tornar o “corpo alegre”, “sabido”, enfim, um “corpo forte”.

Referências

BELAUNDE, L. E. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, 2006.

CASTRO, E. V. de. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, maio 1979.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

COELHO, M. S. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana*, v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004.

CROCKER, W.; CROCKER, J. *Os Canelas: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da chapada maranhense*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

CROCKER, W. *The Canela: kinship, ritual and sex in an Amazonian tribe*. 2nd. ed. Belmont: Wadsworth/Thompson Learning Inc., 2004.

_____. The Canela (Eastern Timbira): an ethnographic introduction. *Smithsonian contributions to anthropology*, Washington, n. 33, 1990.

_____. Estórias das épocas de pré e pós-pacificação dos Canela e Apâniekra-Canela. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi; Antropologia*, n. 68, 1978.

_____. Taboo System: a preliminar exploration of an anxiety-reducing device. In: INTERNATIONAL AMERIKANISTENKONGRESSES, 38. *Verhandlungen*. Stuttgart-München: International Congress of Americanists, 1968. v. 3, p. 323-331.

CUNHA, M. C. da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 53-62

_____. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

DA MATTA, R. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 7-29, 2000.

_____. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinajé*. Petrópolis: Vozes, 1976.

DA MATTA, R; SEEGER, A.; CASTRO, E. V. de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas

- brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, maio de 1979.
- DEMARCHI, A. É a pintura corporal, cultura material? Notas sobre a pintura corporal dos meben-gôkre-kayapó. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, "GT16 Cultura Material", Paper. Belém, 2009.
- LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- LUKESCH, A. *Mito e vida dos índios caiapós*. São Paulo: Edusp, 1976.
- MELATTI, J. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Ática, 1978.
- _____. *Índios do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2007.
- NIMUENDAJÚ, C. A corrida de tora dos Timbira. *Mana*, v. 7, n. 2, p. 151-194, out. 2001.
- _____. *The eastern Timbira*. Berkley: University of California Press, 1946.
- OLIVEIRA, A. C. A. *Ritos, corpos e intermedialidade: análise das práticas de resguardos de proteção ente os Canela/Canela*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.
- PANET, R. *'I-mã a krupên prãm!': prazer e sexualidade entre os Canelas*. 2010. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Maranhão; École Pratique des Hautes Études, Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, São Luís; Paris, 2010.
- RIBEIRO, F. P. *Memórias dos sertões maranhenses: reunidos aos cuidados de Manoel de Jesus Barros Martins*. São Paulo: Siciliano, 2002.
- ROLANDE, J. F. *Moços feitos, moços bonitos: a ornamentação na prática Canela de construir corpos bonitos e fortes*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2013.
- _____. "Pinta pra ficar bonito": o caráter agêntivo da pintura corporal Canela. *Enfoques – Revista dos Alunos do PPGSA-UFRJ*, v. 12, n. 1, p. 50-65, jun. 2013. [on-line]. Disponível em: <http://issuu.com/revistaenfoquesufrj/docs/vol12_1>. Acesso em: 03 maio 2017.
- _____. *Moços feitos, moços bonitos: a ornamentação na prática Canela de construir corpos*. São Leopoldo: Oikos, 2017.
- VILAÇA, A. O que é tornar-se outro: xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, out. 2000.

RESUMO

O objetivo deste artigo é pensar a construção do corpo Canela, povo Timbira, falante de língua Jê, do estado do Maranhão. A vida dos povos ameríndios é marcada por rituais ou momentos ritualísticos. Esses momentos, como os de práticas de tabu, resguardo, restrição e ornamentação, constroem a corporeidade Canela. O artigo descreve momentos de fabricação do corpo desse povo em que a consubstancialidade e a comensalidade possuem centralidade. Destaca, ainda, a importância dos *mekarõ* e do *cay* para a construção da corporeidade Canela. E enfatiza a ornamentação corporal como uma prática cuja agentividade é o fortalecimento dos corpos ameríndios.

PALAVRAS-CHAVE

Corporeidade. Resguardo. Ornamentação. Canela.

ABSTRACT

The purpose of this article is to think about the construction of the Canela body, Timbira people, Jê speakers, located in the state of Maranhão, Brazil. The life of Amerindian peoples is marked by rituals or ritualistic moments. These moments, like the practices of taboo, shelter, restraint and ornamentation, construct the Canela corporeity. The article describes moments of body manufacturing among this people in which consubstantiality and commensality are of central importance. It also emphasizes the importance of the *mekaro* and the *cay* for the construction of the Canela corporeity. In addition, it emphasizes body ornamentation as a practice whose agentivity is the strengthening of Amerindian bodies.

KEYWORDS

Corporeity. Shelter. Ornamentation. *Ramkokamekra*/Canela.

Recebido em: 24/07/17

Aprovado em: 12/12/17

