

Sofia Galvão

A corporalidade dos povos indígenas na construção de sua organização social e cosmologia com relação à interação entre o mundo físico e espiritual**The corporality of indigenous peoples in the construction of their social organization and cosmology in relation to the interaction between the physical and spiritual world**

Palavras Chave

Corporalidade
Cosmologia
Rituais xamânicos
Sociabilidade
Povos Ameríndios.

Esse artigo procura desenvolver uma revisão bibliográfica a partir da contribuição dos povos ameríndios para o estudo antropológico: a corporalidade. Dessa maneira, será construída a partir da hipótese de que a corporalidade indígena é parte essencial da cosmologia dos diferentes povos, partindo do pressuposto de que a relação com o corpo desencadeia uma interação entre o mundo físico e espiritual nas diferentes formas de construção da corporalidade, sejam pinturas e ornamentos, como é o caso dos Piaroa e dos Cubeo, a partir do canto, no caso dos Guajá ou da transformação do corpo no xamanismo yanomami.

Keywords

Corporality
Cosmology
Shamanic rituals
Sociability
Amerindian Peoples.

This article seeks to develop a bibliographic review based on the contribution of Amerindian peoples to the anthropological study: corporeality. In this way, it will be built from the hypothesis that indigenous corporality is an essential part of the cosmology of different peoples, based on the assumption that the relationship with the body triggers an interaction between the physical and spiritual world in the different forms of corporeal construction, be it paintings and ornaments, as is the case of the Piaroa and Cubeo, from singing, in the case of the Guajá or the transformation of the body into Yanomami shamanism.

Universidade de São Paulo
(USP)

A corporalidade dos povos indígenas na construção de sua organização social e cosmologia com relação à interação entre o mundo físico e espiritual

A teoria antropológica se desenvolve a partir de contribuições de diversas regiões estudadas, trazendo à tona questões características de cada escola em cada período. Porém, questões da América do Sul foram trazidas tardiamente, contribuindo à etnografia somente recentemente. De acordo com Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1987), tais contribuições marcam o surgimento da noção de corporalidade como fundamental na organização social dos povos dessa região. Assim, a partir das etnografias, podemos perceber, a importância dada ao corpo como organizador social de diversas formas entre os povos que serão tratados: os Piaroa e os Cubeo, por meio da análise de Joanna Overing (1991); os Guajá, através da etnografia de Uirá Garcia (2018); e os Yanomami e suas transformações xamânicas descritas por Davi Kopenawa a partir do pacto etnográfico estabelecido com Bruce Albert (2015).

Dessa maneira, o artigo será construído a partir da hipótese de que a corporalidade indígena é parte essencial da cosmologia dos diferentes povos, partindo do pressuposto de que a relação com o corpo desencadeia uma interação entre o mundo físico e espiritual nas diferentes formas de construção da corporalidade, sejam pinturas e ornamentos, como é o caso dos Piaroa e dos Cubeo; a partir do canto, no caso dos Guajá ou a partir das transformações corporais para tornar-se um xamã, como é o caso dos Yanomami. Assim, a estrutura social desses povos se baseia em elementos demonstrados ou transformados em seus corpos e, por isso, essa questão se faz central na cosmologia dos povos ameríndios. Para tal, procurou-se realizar uma revisão bibliográfica de autores que defendem a ideia de que a contribuição dos povos ameríndios à antropologia está relacionada a corporalidade, a partir de Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1987) e de autores de etnografias, que foram selecionadas, sobre povos ameríndios de maneira a estabelecer uma relação entre as formas de organização social dos povos citados acima e sua produção corporal.

Os autores Seeger, da Matta e Viveiros de Cas-

tro consideram as contribuições dos povos brasileiros à antropologia, a partir do surgimento da “noção de pessoa”, com referência especial à corporalidade enquanto “idioma simbólico focal” (1987, p.3), sendo essencial na compreensão da organização social e cosmologia dos povos ameríndios. Em segundo lugar, defendem que as problemáticas referentes a mitologia, esboçadas por Lévi-Strauss, indicam uma relação profunda com a natureza das sociedades indígenas brasileiras, porém tal problemática corresponde a organização social das tribos, para além de apenas mitos, ilusões e ideologias. A fim de defender suas teses os autores trazem diversos temas que aparecem entre as tribos brasileiras, utilizando-se de obras de Lévi-Strauss, Robert Lowie e C. Nimundju, teorias a respeito da concepção da criança, sobre a doença, lugar dos fluídos corporais, proibições alimentares, ornamentação corporal, abrindo um leque extenso de questões, que envolvem o corpo perfurado, tatuado, produzido, devorado e produzido culturalmente de forma constante. Diante disso, observam-se diferentes projetos estéticos, mesmo que em tribos vizinhas, como será demonstrado aqui entre os povos Cubeo, Piaroa, Guajá e Yanomami.

Os autores iniciam anunciando a noção de pessoa, construída a partir do indivíduo tomado pelo seu coletivo “*como instrumento de uma relação complementar com a realidade social*” (Seeger; Da Matta; Viveiros de Castro, 1987, p. 4). Assim, consideram a noção de pessoa, sua construção e fabricação dos corpos, como um idioma simbólico definidor da organização social, para além do que já foi analisado sobre sociedades africanas, melanésias ou mediterrâneas indígenas, como grupos de parentesco e alianças. A pretensão dos autores durante todo texto é demonstrar como essas categorias, criadas anteriormente, não são adequadas na identificação da estrutura social das realidades indígenas sul-americanas, tais quais trazem novos modelos analíticos. Esses modelos se baseiam na importância do símbolo corporal para a definição da estrutura social. Por isso sugerem que

[...] deveríamos voltar nossa atenção para aquilo que é característico das sociedades indígenas sul-americanas. Sugerimos aqui que as noções ligadas à corporalidade e construção da pessoa são algo básico (SEEGER; DA MATA; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 10),

na organização social e do pensamento dos povos. Os

autores exemplificam utilizado os Jê do Brasil Central, que se utilizam da corporalidade na relação entre o mundo físico, esfera doméstica, e a esfera público-cerimonial, trazendo um dualismo da identidade humana, tal qual aparece em várias sociedades

[...] associado a polaridade homens/mulheres, vivos/mortos, crianças/adultos é, em sua versão mais simples, reduzido a um feixe de oposições cuja matriz é: individual (sangue, periferia das aldeias, mundo cotidiano) *versus* coletivo ou social (alma, nome, centro, vida ritual). O ponto a ser enfatizado é que o corpo é o locus privilegiado pelas sociedades tribais da América do Sul, como arena ou ponto de convergência dessa oposição (SEEGER; DA MATA; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 13).

Essas oposições irão aparecer também na produção dos corpos Cubeo, Piaroa e Guajá como ponte entre o seu mundo físico e espiritual, e, portanto, na estruturação de suas vidas sociais. No caso dos Yanomami, Viveiros de Castro concebe os *xapiri*¹ yanomami como uma identidade que envolve aspectos de humanidade e de animalidade, estando, portanto, entre o humano e o não-humano (p. 321, 2006), oposição que é explicitada nas formas corporais dos espíritos, que são animais, pois surgem a partir de ancestrais animais, ao mesmo tempo que humanóides. Por fim, é nessa relação de corporalidade que se encontram xamãs, chefes e cantadores, já que o que interessa na sociabilidade desses grupos é a pessoa, que nesses papéis sociais, surge como indivíduo de fora do grupo que pensa sobre ele e pode modificá-lo. A partir disso o povo, como coletividade, pode dialogar com esses papéis sociais de líder, xamã e cantadores "*em condições altamente dramáticas e criativas*" (Seeger; Da Matta; Viveiros de Castro, 1987, p. 15), como veremos que acontece nos rituais xamânicos Guajá e Yanomami.

Analisando agora como essa noção de pessoa aparece nos povos nos debruçamos sobre Joanna Overing (1991) em sua análise sobre os Piaroa e os Cubeo. A autora pretende compreender a organização social a partir do "senso de comunidade" se utilizando da estética como categoria moral desses povos. A premissa de Overing é a falta de estruturas de coerção, dominância

A corporalidade dos povos indígenas na construção de sua organização social e cosmologia com relação à interação entre o mundo físico e espiritual

¹ Tal denominação é dada pelos Yanomami aos espíritos auxiliares, de modo que será tratado com mais profundidade posteriormente.

e hierarquia na formação “social” desses povos sul-americanos, enfatizando a discrepância da ideia de sociabilidade em relação aos povos africanos, por exemplo. Assim, a noção de “senso de comunidade” aparecerá de forma central em sua análise, baseando-se no julgamento estético com participação da moral, segundo Overing deve-se entender a estética não como “[...] categoria autônoma que é hoje, mas, ao contrário, uma categoria moral e política” (1991, p. 8). A partir disso, a beleza para esses povos é tratada como noção moral, ligada ao controle e domesticação das forças produtivas, contidas nos homens, sendo contrários ao excesso. A beleza entre esses povos tem valor moral e, diante disso, Overing propõe que a organização coletiva dos povos sul-americanos está baseada no controle de suas forças.

No caso Cubeo esse “senso de comunidade” é formulado a partir da espontaneidade emocional, da autonomia e do coletivismo, no qual “[...] somente por meio da autonomia pessoal, o social pode ser obtido” (Overing, 1991, p. 12), negando qualquer forma de subordinação, ordens ou comandos, consideradas formas a-sociais. Isso se afirmava na medida em que cada um tinha soberania sobre o seu trabalho. Assim, a comunidade, em sua forma coletiva, se formava a partir do moral alto, o qual pressupunha uma atmosfera de sentimentos e emoções específicas, alimentando o ânimo de cada um diante do trabalho, baseado na harmonia e cooperação. Seu senso estético estava no fato de que “A beleza de uma pessoa falava da beleza de suas capacidades criadoras e de sua perícia no trabalho, abrigadas dentro de si, que permitiam a autonomia pessoal” (Overing, 1991, p. 16). Tais belas habilidades possibilitam a produção e reprodução da comunidade diante das relações pessoais agradáveis, sendo possíveis apenas no contexto social. O caso Piaroa, estabelece muitos pontos de convergência com o modo de viver dos Cubeo. Assim, a criação de ação da comunidade se dava através da estética, tal qual estava ligada com as capacidades criativas de produção e a capacidade de se estabelecer relações tranquilas com os que viviam e trabalhavam.

“A beleza exterior, na estética Piaroa, é uma manifestação da beleza de habilidades produtivas e capacidades morais que estão alojadas dentro da pessoa” (Overing, 1991, p. 20). Assim, a estética corporal Piaroa se manifestava nas ornamentações e pinturas feitas no corpo, tais quais representavam as habilidades de cada um.

Essas marcas faciais e corporais de homens e mulheres eram representações pictóricas específicas das forças transformacionais ou capacidades criadoras contidas em seus corpos, que lhes serviam de roupagem interior (OVERING, 1991, p. 20),

A corporalidade dos povos indígenas na construção de sua organização social e cosmologia com relação à interação entre o mundo físico e espiritual

sendo assim, as marcas corporais exteriorizam habilidades internas dos Piaroa em relação a capacidade reprodutiva da mulher e das habilidades produtivas dos homens. Os líderes espirituais traziam essas forças produtivas em contas de vida que compunham os ornamentos, assim, as quantidades de contas contidas nos colares de cada um indicavam seu grau de capacidade reprodutiva e produtiva. Portanto, a beleza era considerada a partir da quantidade de contas. Em contraposição a essa abundância de contas, o que também era considerado belo era a moderação no uso das capacidades criadoras, de modo que anteriormente o uso abusivo dessas capacidades foi vinculado a origens venenosas e selvagens, consideradas feias e a-sociais. Diante disso, o conhecimento produtivo está vinculado ao belo e o feio e, portanto, se coloca diante deles como moralidade e política. A noção de controle de forças produtivas está fortemente vinculada à ideia de comunidade, já que a vida coletiva somente é possível se os homens controlarem suas forças por meio do pensamento.

[...] os Piaroa insistiam na aquisição limitada e gradual de poderes produtivos dos deuses. E, por que, o acesso a esses poderes criadores lhes era limitado, os Piaroa podiam, no tempo presente, criar e manter a comunidade social [...] (OVERING, 1991, p. 24).

Será analisado agora os Awá-Guajá, que habitam parte do Maranhão e do Pará a partir da análise de Uirá Felipe Garcia (2018). O foco da análise desse povo para o autor é a relação chamada de *riku* e a caça, ambos são parte fundamental na determinação de sua cosmologia e sociabilidade, a partir da relação estabelecida entre humanos, animais e plantas.

De uma maneira geral, muitos animais caçados pelos humanos são ani-

mais de criação de outros animais. Em todos esses casos encontramos a mesma relação, *jara* (criador) → *riku* (a relação) → *nima* (cria), em que *riku* é o vetor desses polos (GARCIA, 2018, p. 322).

a partir disso, o autor defende que é essa relação *riku* umas das formas de parentesco Guajá, porém não a única.

Essa análise se constrói a partir do *nima* associado ao *jara*, numa relação do tipo *riku*, a fim de explicar esse tipo de relação, o autor apresenta uma dificuldade de conceituação, já que o significado dado a *nima* e *jara* é de dono e sua cria, porém na linguagem Guajá essa ideia de posse atribuída a palavra dono, não existe. Assim, a noção de dono para os Guajá é entendida como criadores, cuidadores, domesticadores ligada a atenção e cuidado. O autor apresenta diversos tipos de relações desse tipo, como por exemplo a domesticação de animais capturados na floresta, esses seres são *nima* dos quais os humanos são *jara*, com os quais estabelecem uma relação *riku* (Garcia, 2018, p. 323). Outro exemplo é a relação conjugal que também é definida como *riku*, assim as relações *riku* são tanto ligadas ao parentesco como a relações de casamento “[...] a própria relação de casamento é concebida como de ‘criação’ e, de muitas maneiras, homóloga a outras relações no mundo” (Garcia, 2018, p. 326). Ao mesmo tempo animais podem ser *nima* de outros seres, sejam outros animais ou humanos. Tal relação é estabelecida com tamanha profundidade entre os Guajá que a existência dos animais se dá somente quando relações desse tipo são estabelecidas. Outro exemplo é a existência de frutos e insetos numa mesma época, determinando uma relação *riku* entre os frutos e suas épocas correspondentes. A relação definida dessa forma é assimétrica, já que um *nima* em relação a um animal pode ser *jara* em uma outra relação, Garcia define

[...] o sistema como uma multiplicidade de *jara* e *nima*, variando de acordo com as relações entre os seres - uma linguagem que concebe múltiplos pontos de vista, com ênfase no aspecto relacional que aqui aparece intensamente (2018, p. 339).

A corporalidade dos povos indígenas na construção de sua organização social e cosmologia com relação à interação entre o mundo físico e espiritual

Tal relação se estabelece também entre os seres terrestres e celestes na forma de duplos, como versões celestes de seres da Terra, assim cada um da tribo possui um equivalente celeste. Nesse tipo de *riku os nima* são os duplos celestes, enquanto os *jara* são seu equivalente na terra. Considerados *jara* também

[...] seres ex-humanos, espíritos de inimigos e animais, os *karawara*, em linhas gerais, são potências animais e vegetais que são pessoas no patamar celeste - "Guajá celestes", como dizem - e quase todos seriam *jara* (duplos) de pequenos animais, insetos, plantas e alguns objetos (GARCIA, 2018, p. 358).

Assim como acontece entre os Piaroa, esses seres celestes são mais bonitos, habitam um local mais limpo e agradável, mantendo uma relação com a terra apenas nas caçadas, para buscar água e mel, eles são considerados pelos Guajá como exímios caçadores. Além disso, "*O mais importante dos karawara são seus cantos, curas e capacidades cinegéticas*" (Garcia, 2018, p. 548). O contato com esses seres celestes acontece nos rituais, que pressupõe a construção de uma tocaia onde os seres celestes se instalam na visita da terra, seja para cantar, curar, dançar ou se alimentar.

Todo ritual é baseado no canto e na dança, assim quando o homem entra na tocaia (chamada de *takaja*) inicia a cantoria até que se ouve o barulho de que o homem foi para o céu, nesse mesmo momento uma mulher próxima do viajante inicia um canto para que o homem saiba o caminho de volta para casa, já que essa é a única conexão que pode ser estabelecida entre o céu e a terra, depois de sua chegada ao plano dos *karawara*. "*A conjugalidade pontua todo esse processo, pois são as esposas celestes que cantam 'lá em cima', o canto das esposas terrenas [...] e informam o caminho de volta aos Guajá que estão no céu [...]*" (Garcia, 2018, p. 602). Assim, "*A visita dos humanos ao iwa, durante a takaja, é (lá nos patamares superiores) marcada por canto, dança e comensalidade. É disso que se tratam os encontros celestes, uma vez que caçar (e comer) e cantar é o que marca boa parte da vida humana*" (Garcia, 2018, p. 604). Além da subida dos homens, os *karawara* também descem para cantar e dançar. Dessa forma, o canto é a parte principal nesse processo, já que

"É pelo canto que os homens se comunicam com os karawara que lhes auxiliam nas curas. O canto é quase um bem material, algo externo produzido pelos karawara e utilizado pelos humanos" (Garcia, 2018, p. 609). Esses rituais permitem a vida boa dos Guajá, se utilizando da cantoria como forma de diminuir a distância entre o céu e a terra.

Assim, a relação entre os Guajá e os *karawara* é imprescindível, fazendo parte importante de sua cosmologia, já que são considerados donos da humanidade. A importância desses seres na vida na terra se dá de diversas formas, ajudando nas curas, na definição dos nomes das crianças que nascem, nas caçadas e definindo as relações *riku* que determinam toda sociabilidade Guajá. Na caça tem influência na maneira com que esses seres o fazem, inspirando as caçadas Guajá, já que os *karawara* são melhores caçadores conseguindo sempre o que desejam. A relação *riku* é estabelecida em uma linha de continuidade onde uns são criadores de outros, e na qual os seres celestes concebem o topo, diante do qual todas as outras relações *riku* se desdobram. Assim o *riku* "[...] não é meramente um discurso abstrato sobre o mundo, mas implica diretamente a vida das pessoas, sobretudo no que concerne a caça" (Garcia, 2018, p. 338). Além disso, a linguagem do canto, aprendida como os *karawara* tem participação importante na caça, que é determinada por meio da dimensão acústica na imitação dos animais que pretendem caçar e, ainda, possibilitam a relação com a divindade.

Por fim, os Yanomami serão analisados através das descrições de Davi Kopenawa, um xamã yanomami, a partir do pacto etnográfico estabelecido com Bruce Albert, antropólogo francês, em que é desenvolvido um relato da sua vida, ao mesmo tempo que um manifesto cosmopolítico sobre a relação dos Yanomami com os brancos. A experiência de Kopenawa tem raízes na iniciação xamânica pela qual passou com a ajuda de seu sogro e com sua vivência ao trabalhar para os brancos, além da revolta e angústia de Davi Kopenawa diante do extermínio de seu povo pelos garimpeiros (Kopenawa & Albert, 2015, p. 49). Kopenawa, estabelece, assim, um contraste dos brancos com os yanomami, fazendo do homem branco um componente constitutivo de Kopenawa, devido as suas experiências de trabalho entre os brancos. Por outro lado, Bruce Albert pretende estabelecer uma nova relação com a etnografia dando voz total à Davi Kopenawa, permitindo assim, fazer justiça à ima-

A corporalidade dos povos indígenas na construção de sua organização social e cosmologia com relação à interação entre o mundo físico e espiritual

ginação conceitual do outro e levar em conta o contexto sócio-político dos yanomami, a partir de um olhar crítico sobre a etnografia colocada de cima para baixo, tal como era desenvolvida até o momento entre os franceses e americanos.

Davi Kopenawa inicia seu relato com a chegada dos brancos e as consequências desse processo na vida dos yanomami. Nesse contexto, Kopenawa pontua que sempre procura ser o oposto dos brancos, assim, conta que se os brancos não tivessem chegado, ele teria se tornado caçador e, conseqüentemente, matado alguns yanomami por vingança, porém querendo sempre fazer o oposto dos brancos, nunca matou nenhum deles, também, por preferir concentrar toda sua raiva aos brancos. Outra contraposição que estabelece com os brancos é a escrita, de modo que afirma que os yanomami não precisam escrever o que sabem para impedir que se perca, tudo fica guardado dentro deles que tem memória longa e forte. Assim, aprendem a pensar observando o que acontece de verdade, não precisando de peles de imagens para isso.

Kopenawa conta da existência do mundo a partir do demiurgo *Omama*, que fez e nomeou tudo que existe, inclusive os espíritos, chamados por eles de *xapiri*, a fim de possibilitar a vingança das doenças e proteção da morte. Seu processo de iniciação xamânica se inicia desde de cedo quando Kopenawa sonhava com os espíritos, mas ainda não era capaz de reconhecê-los, já que para vê-los claramente são necessários muitos anos de consumo do pó de *yãkoana*. Na adolescência decidiu focar em ser um bom caçador, para que pudesse virar xamã posteriormente. Desta forma, Davi Kopenawa afirma “*Pouco a pouco fui me transformando para virar xamã*” (Kopenawa & Albert, 2015, p.108). Com essa afirmação do autor percebemos a corporalidade e a mente, em transformação, necessária para tornar-se xamã, posição imprescindível para a vida de toda coletividade na proteção do povo, na cura de doenças e nos rituais, através da relação que estabelecem com os *xapiri*, denominada a partir da expressão “fazer os *xapiri* dançar”, por meio da ingestão do pó *yãkoana*. Kopenawa afirma que *Omama* criou os *xapiri* para que os Yanomami pudessem se vingar das doenças e serem protegidos da morte, criada por seu irmão mau. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 84).

Depois desse início, Kopenawa passa a explicar o

que são os *xapiris* e suas transformações. Em suas palavras, “Os *xapiris* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 111), ou seja, imagens dos pais dos animais caçados atualmente pelos yanomamis. A explicação dada pelo yanomami é que todos os seres da floresta têm uma imagem, que compõe o verdadeiro interior dos animais que são caçados, essa imagem é chamada por eles de *utupë*, que ao tornarem-se *xapiri* descem e executam suas danças (Kopenawa & Albert, 2015, p. 116). Esses seres espíritos ao mesmo tempo que protegem os yanomami, podem ser agressivos e matá-los caso se comportem mal, são numerosos, assim como seus cantos, e brilhantes, descendo até a terra através de caminhos resplandecentes de luz em uma multidão de imagens semelhantes que se deslocam por meio de espelhos. Assim, os xamãs fazem descer à terra imagens de todos os seres que a povoavam ou povoam, como as árvores, por exemplo. Ao tornar-se xamã, torna-se pai dos *xapiri*, pois permanece junto deles e alimentando-os com pó *yãkoana*.

A transformação de corpo e mente pela qual Kopenawa passa é a iniciação xamânica através da ingestão do pó de *yãkoana*, que tem poder forte e duradouro. “É a *yãkoana* que nos permite, guiados pelos xamãs mais experientes, ver os caminhos dos espíritos e dos seres maléficis. Sem ela seríamos ignorantes” (Kopenawa & Albert, 2015, p.137). O processo de virar outro, em que o corpo é parte essencial, faz parte da iniciação, na qual o xamã mais velho deve limpá-lo, livrando-o de todos os restos de caça, cheiro de carne, cheiro de pênis, para isso passa-se um período de muita fome e sede, porém os *xapiri* somente aparecem quando o iniciado não está sujo e fedorento e consegue alimentá-los com o que apreciam, pó de *yãkoana*. Esse processo funciona como uma forma de endireitar o pensamento do iniciado para que consiga receber os espíritos.

Universidade de São Paulo
(USP)

Quando o pai de minha esposa me fez virar outro, tudo ocorreu como acabo de descrever. Com a *yãkoana*, ele primeiro tirou de mim todo vigor. O seu espírito, que chamamos *Yãkoanari*, foi comendo minha carne aos poucos. Fiquei tão fraco que dava dó! Os *xapiris* então lavaram do meu peito todo cheiro ácido e salgado. Limparam também minhas entranhas de todos os restos de carne putrefata. Fizeram-me per-

der toda força e voltar a ser um bebê (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.143).

Portanto, é preciso consumir durante muitas noites o pó e ficar muito fraco para que os *xapiri* se manifestem. “*Só irá mesmo vê-los quando ficar muito fraco e tiver mesmo virado outro*” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 147). Para que esse processo seja possível, o corpo é sujeitado à transformações, sendo parte principal para tornar-se xamã, já que um outro processo importante é a entrada dos *xapiri* em seu corpo feita através dos braços e pernas do iniciado, para que consigam chegar à seu peito, para isso, necessitam machucar a cortar todo o corpo, as pernas, o tronco, o pescoço e a língua, substituem toda parte podre do corpo, contaminada pela carne, pela imagem de suas próprias línguas, dentes e vísceras (Kopenawa & Albert, 2015, p.153). Posteriormente, quando já transformado em xamã, se fazem descer os espíritos para curar, eles descem com toda valentia para atacar os espíritos maléficos. Depois desse processo, é necessário construir uma casa para que os *xapiris* se instalem. Assim, quanto mais o xamã bebe *yãkoana*, e vai virando outro, sua língua ficando mais firme, os espíritos se revelam a ele.

Sendo assim, Kopenawa destaca diversas vezes a importância da corporalidade em transformação no processo xamânico, seja na iniciação ou nos rituais em que os xamãs entram em contato com os espíritos, em um processo de tornar-se outro, permitindo a ligação entre o mundo físico e espiritual, que se torna ainda mais clara nas transformações de corpo e mente necessárias na iniciação descrita pelo xamã yanomami. Nesse processo, os seres míticos se diferenciam já que são colocados nos mitos justamente para se transformarem e serem outros, sendo assim a transformação se dá no âmbito da corporalidade e da mente, de modo que acontece não somente com os xamãs, mas entre os *xapiri* também. É assim, portanto, que os Yanomami consideram os seres, transformados de diversas formas, a partir do fato de que seus antepassados eram humanos com nomes de animais que, nos dias atuais, tiveram suas peles transformadas em animais, que são caçados, e suas imagens em espíritos auxiliares. Definindo, para além disso, que morrer também é ter o corpo transformado em animal, como vemos acontecendo com os antepassados yanomami.

A corporalidade dos povos indígenas na construção de sua organização social e cosmologia com relação à interação entre o mundo físico e espiritual

Se faz importante também destacar a pluralidade dos povos ameríndios, para que não sejam generalizados e tratados de maneira superficial, apenas a partir de suas semelhanças. Além disso, segundo Pedro Cesarino,

O uso tradutivo e diplomático das tradições xamanísticas é, portanto, algo bastante distinto do imaginário moderno, que cola à imagem da natureza inerte a figura do índio genérico e simplório, a ser confinado em retalhos de floresta ou então absorvido como subalterno nos processos de produção (CESARINO, 2010, p. 276).

Portanto, mesmo que possamos estabelecer relações entre eles em alguns termos, é necessário se atentar ao que produz suas cosmologias, já que se caracterizam “[...] por processos de relação com multiplicidades de povos que se dão desde os tempos míticos e que, justamente por isso, envolvem a ideia de ‘contato’ em sua definição” (Cesarino, 2010, p. 272), destacando-se o contato necessários com a multiplicidade de diferentes povos na formação de cada um desses modos de organização social.

A partir das análises desses quatro povos, Cubeo, Piaroa, Guajá e Yanomami podemos perceber como a noção de corporalidade se concebe como parte fundamental da cosmologia e sociabilidade dos povos brasileiros, como propunham Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987), na obra citada acima, além de serem fundamentais na ligação entre o mundo físico e espiritual. No caso Piaroa, as pinturas nos corpos e os ornamentos definem suas capacidades produtivas de forma harmoniosa permitindo que a vida coletiva seja possível; a participação do mundo celeste, que permite a interação entre o mundo físico e espiritual, também se dá nesses termos, já que as forças produtivas em sua forma venenosa, em excesso, são dadas pelos seres celestes que também possibilitam meios de limpar e controlar essas forças. Já no caso Guajá, a corporalidade aparece na importância dada ao canto, indispensável na formação da vida da tribo, na medida em que define sua conexão com os seres celestes, responsáveis pela cura, pela definição de nomes Guajá, emprestados desses seres e pela determinação de sua relação *riku*, construindo todos os tipos de relação entre humanos e não-humanos entre outras

A corporalidade dos povos indígenas na construção de sua organização social e cosmologia com relação à interação entre o mundo físico e espiritual

já citadas. No caso dos Yanomami, a necessidade de transformar o corpo e mente para que seja possível tornar-se xamã se faz imprescindível e permite a interação deles com o mundo celeste através dos *xapiri*, fazendo parte da organização social do povo já que os xamãs são responsáveis por manter os Yanomami curados de doenças e protegidos da morte, justamente por meio dessa interação.

Assim, utilizando-se da “noção de pessoa” desenvolvida por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987), a qual pressupõe a construção dos corpos como idioma simbólico definidor na organização social desses grupos, percebemos os Piaroa que, por meio da ornamentação e da pintura dos corpos demonstram suas capacidades de controle das forças produtivas, os Guajá, que por meio do canto promovem a conexão com os seres celestes e os Yanomami, nos quais a transformação do corpo permite tornar-se xamã, posição de extrema importância para a sua sobrevivência, como exemplos nítidos do que os autores pretendiam demonstrar, trazendo à antropologia conceitos que pretendem contribuir para sua consolidação, baseando-se em termos oferecidos pelos povos sul-americanos, para além do que já foi desenvolvido acerca dos povos africanos, melanésios e norte-americanos.

BIBLIOGRAFIA

CESARIMO, Pedro. Culturas múltiplas versus monocultura. **Revista Lugar Comum**. Rio de Janeiro. Nº25-26, pp. 271 - 280, dez, 2010. Disponível em: <http://uninemade.net/wp-content/files_mf/112303120543Lugar%20Comum_25-26_completo.pdf>

GARCIA, Uirá Felipe. "Riku". In: _____. **Awá-Guajá. Crônicas de Caça e criação**. Editora Hedra; Edição: 1, pp. 321-462, 2018.

_____. "Andar junto" e "Karawara". In: _____. **Awá-Guajá. Crônicas de Caça e criação**. Editora Hedra; Edição: 1, pp. 537-620, 2018.

KOPEMAWA, Davi. "Prólogo". In: _____. & ALBERT, Bruce. **A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 43-53, 2015.

_____. "Devir outro – Os ancestrais animais". In: _____. & ALBERT, Bruce. **A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 110-220, 2015.

_____. "Post scriptum". In: _____. & ALBERT, Bruce. **A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 512-549, 2015.

OVERING, Joanna. "A estética da produção: o senso da comunidade entre os Cubeo e os Piaroa", **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, n.34, p.7-33, 1991. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111249/109516>>.

SEEGER, A.; Da Matta, Roberto; Viveiros de Castro, E. 1987. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: Oliveira Filho, João Pacheco de (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo brasileiro**, p. 11-30. Rio de Janeiro: UFRJ, Editora Marco Zero.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2006. A floresta de cristal. Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos, **Cadernos de Campo**. São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120/55708>>.