

A TRANSCENDÊNCIA E RELEVÂNCIA DOS CANTOS DOS XAPIRI POR MEIO DAS REMINISCÊNCIAS PESSOAIS DE UM XAMÃ NARRADOR EM *A QUEDA DO CÉU*, DE DAVI KOPENAWA E BRUCE ALBERT¹

THE TRANSCENDENCE AND RELEVANCE OF THE XAPIRI'S SONGS THROUGH THE PERSONAL REMINISCENCES OF A NARRATING SHAMAN IN *A QUEDA DO CÉU* BY DAVI KOPENAWA AND BRUCE ALBERT

Altair Sofientini Ciecowski²

RESUMO: Pretende-se, por meio deste artigo, que tem como escopo de pesquisa a obra *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, demonstrar a transcendência e a relevância que os cantos e danças dos xapiri, espíritos ou ancestrais dos Yanomami, têm entre os xamãs desses povos. Com um recorte feito a partir da primeira parte do livro, denominada *Devir outro*, em que são relatados ensinamentos iniciais do xamanismo, lança-se mão das reminiscências pessoais do xamã narrador e líder yanomami Davi Kopenawa, na observação das manifestações do sagrado, evocadas pela presença dos xapiri, notadamente expressos em cantos e danças divinos. Para o presente estudo, dialoga-se, entre outros, com a pesquisadora indígena Graça Graúna (2013), e o mitólogo Mircea Eliade (2012).

Palavras-chave: Yanomami. Davi Kopenawa. Xamanismo. Cantos. Danças.

ABSTRACT: The aim of this paper, which has as its research scope the work *A queda do céu*, by David Kopenawa and Bruce Albert, is to demonstrate the transcendence and relevance that the songs and dances of the Yanomami xapiri, spirits or animal ancestors, have among the shamans of these peoples. An analysis of the first part of the book, called *Devir outro*, where initial teachings are reported in shamanism, drawn on the personal reminiscences of the shaman narrator and Yanomami leader Davi Kopenawa, the manifestations of the sacred were observed, evoked by the presence of the xapiri, notably expressed in divine songs and dances. For the present study, a dialogue was established, among others, with the indigenous researcher Graça Graúna (2013), and the mythologist Mircea Eliade (2012).

Keywords: Yanomami. David Kopenawa. Shamanism. Songs. Dances.

¹ Artigo recebido em 22 de setembro de 2019 e aceito em 20 de novembro de 2019. Texto orientado pelo Prof. Dr. Genivaldo Rodrigues Sobrinho (Universidade do Estado de Mato Grosso Carlos Alberto Reyes Maldonado – Câmpus de Sinop).

² Mestrando do Curso de Letras da Universidade do Estado de Mato Grosso Carlos Alberto Reyes Maldonado – Câmpus de Sinop.
E-mail: altairart@yahoo.com.br



INTRODUÇÃO

As vozes ancestrais indígenas foram, e por vezes ainda o são, marcadas por um grande processo de exclusão. Também no âmbito da literatura, existe um grande silenciamento acerca destes povos. Parece-nos que quando se refere à forma como os indígenas concebem as relações com o sagrado, esse silenciamento aumenta, e, quando não, deparamo-nos com narrativas deturpadas e estereotipadas. Como exemplo, podemos mencionar os teatros e poesias pedagógicas do período colonial, que eram dotados de um forte cunho moralizante, mas, marginalizavam o nativo. Nesse horizonte, a escritora indígena Graça Graúna menciona a obra *O auto da festa de São Lourenço* (1583), de Padre José de Anchieta, em que “um Tamoio representa o espírito ruim (Guaixará) que atacou os lusitanos em São Sebastião do Rio de Janeiro no ano de 1566” (GRAÚNA, 2013, p. 47). Trata-se, deveras, de um “discurso dominante sobre a conversão do índio e sua edificação com o branco” (p. 47). Corroborando este pensamento, Luzia Aparecida Oliva dos Santos menciona que Anchieta “como jesuíta, patrocinado pelo poder, produz um corolário de imagens aliadas à condição demoníaca do índio, alicerçado nas observações dos rituais de antropofagia e de comunicação com os mortos” (SANTOS, 2009, p. 43). A autora conclui, assim, que “ao interpretar o indígena a partir desse contexto, é notável o acentuado preconceito e a falta de conhecimento da cultura nativa” (SANTOS, 2009, p. 43).

Foi efetivamente ao perceber esta realidade de exclusão e silenciamento que muitos autores indígenas como Graça Graúna passaram a se preocupar “com as frentes de expansão que tendem a mutilar a história e a memória” (GRAÚNA, 2012, p. 175) destes povos, e começaram a “compartilhar as inquietações acerca de literatura e direitos humanos, especificamente refletir sobre o direito à literatura indígena” (p. 175). De igual maneira, começaram a dar voz, por meio da escrita, a um grupo historicamente excluído, e não mais dentro de uma perspectiva do branco, do não indígena. Segundo a já mencionada autora:

Quando os (as) escritores (as) indígenas contemporâneos (as) recorrem aos mitos, aos cânticos e às lendas do seu povo e buscam transmitir essas manifestações de conhecimento à outra cultura, pressupõe-se que mostram consciência a respeito da escrita como manifestação transformadora. (GRAÚNA, 2012, p. 172)

E são justamente as narrativas sagradas e mitos, manifestas na obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert, notadamente na primeira parte do livro, intitulado *Devir outro*, que contemplaremos neste artigo. O recorte que fizemos



remete para as danças e cantos dos espíritos xapiri, e as relações que se estabelecem com o xamã narrador.

Em nosso percurso teórico, apresentaremos, inicialmente, algumas sucintas informações sobre os povos Yanomami, bem como sobre a obra que é objeto desta pesquisa. Em seguida, analisaremos as narrativas míticas com uma abordagem sobre o mito de origem apresentado no livro.

Finalmente, nos deteremos nos cantos e danças espirituais, em que são protagonistas o xamã e os xapiri, evidenciando a relevância dessas atividades, assim como a transcendência que se observa para além da individualidade do xamã.

A OBRA DE DAVI KOPENAWA E OS POVOS YANOMAMI

*Então, entreguei a você
minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe,
para serem conhecidas pelos brancos, que não
sabem nada sobre nós.*

(Davi Kopenawa)

A obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa em parceria com o antropólogo Bruce Albert, foi lançada inicialmente na França, em 2010. O livro é resultado de mais de vinte anos de frutíferos encontros e partilhas entre esses dois pesquisadores. Entre outros assuntos, relata a violência que o povo yanomami sofreu com a presença do homem branco. Conforme Danner e Peres, na obra, “vemos a profunda relação de saberes expostos do xamã com o mundo ocidental. Há uma certa preocupação em explicar ao outro, o não índio, as origens nativas e a importância dessa mesma origem para seu povo” (DANNER; PERES, 2018, p. 250)

Entre debates, relatos e vozes diversas nos quais pesam temas como a violência, as questões territoriais e culturais, destacam-se, sobretudo, pelo viés a que se destina esta pesquisa, as atividades xamânicas do narrador Davi Kopenawa, mormente as questões míticas e a relevância que são dadas aos cantos e danças atribuídos aos xapiri que, consoante a narrativa da obra, “são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse o seu verdadeiro nome” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 111). De acordo com Danner e Peres:



Na narrativa de Davi Kopenawa, o mito está entrecortado pela vida singular do xamã Davi. A experiência creditada por ele é a tradição espiritual-cultural pela qual os jovens de sua comunidade estavam acostumados a passar. Mas o mito não é demonstrado na narrativa como algo distante ou simplesmente instrumental; ele está imbricado no cotidiano e na formação de Davi, bem como, de um modo mais geral, sua vida está atrelada ao seu povo. (DANNER; PERES, 2018, p. 248-249)

Nesse sentido, Eduardo Viveiros de Castro, que foi quem prefaciou a obra, refere-se a ela como um depoimento-profecia: “Que seu repertório conceitual e seu universo de referências sejam muito estranhos ao nosso só torna mais urgente e inquietante sua ‘profecia xamânica’, cada vez menos ‘apenas’ imaginária e cada vez mais parecida com a realidade” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 34, ênfase no original). Os relatos são, efetivamente, de alguém que vivencia esta espiritualidade de uma forma muito profunda.

Conforme Borges, “é o que se evidencia pela posição de xamã ocupada por Kopenawa. O fato de ele ser um xamã, beber o pó yãkoana³ e ver os xapiri (espíritos) é que conferem autenticidade às palavras de Davi Kopenawa”. (BORGES, 2016, p. 166). Danner e Peres afirmam que “a obra está escrita em primeira pessoa, a pessoa que, com vigor e inspiração, carrega a voz de Davi Kopenawa, o qual narra de modo inextricável seu eu mítico-histórico”. (DANNER; PERES, 2018, p. 248). Dessa forma, o xamã narrador perfaz, na obra, seu trajeto dentro da espiritualidade indígena, desde sua ‘ignorância’ dos assuntos sagrados, “quando eu era jovem e ainda não era xamã, eu não sabia sonhar. Era ignorante e dormia como uma pedra jogada no chão. Era incapaz de ver as coisas da floresta durante o meu sono” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 499); passando pelo aprendizado como líder espiritual e os primeiros contatos com os espíritos sagrados: “depois de ter me tornado xamã, comecei a conhecer melhor os xapiri, e, assim, a ampliar meu pensamento. Desde então, não paro de chamá-los e de fazer descer suas imagens” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 499); até, finalmente, se tornar um grande xamã, com permissão para curar “como os grandes xamãs de nossos antigos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 505).

³ “O pó é fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetilriptamina (dmt). A dmt possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores desta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 612).



Davi Kopenawa tem se notabilizado como um importante líder indígena yanomami⁴, um dos maiores povos indígenas da América do Sul. De acordo com Thaís D. L. B. Santos:

Os mais de 21 mil Yanomami do Brasil vivem entre o oeste de Roraima e norte do Amazonas, apesar de possuírem território de aproximadamente 97.000 quilômetros quadrados – homologado como Terra Indígena Yanomami em 1992 via decreto presidencial a partir da luta de Davi e Albert – sofrem constantes invasões. (SANTOS, 2017, p. 160)

Embora tenham muitas características comuns como grupo cultural e linguístico próprios, alguns subgrupos têm particularidades muito específicas.

Até o final do século XIX, os Yanomami estiveram relativamente isolados de contato com o homem branco. Por volta de 1940, no entanto, com as atividades do serviço de proteção ao índio na região, o contato com estes povos se intensificou.

Conforme Borges: “Também neste período tem início a intervenção das missões protestantes e católicas entre este povo indígena. Estas primeiras missões, de acordo como o relato exposto por Davi Kopenawa, foram altamente nocivas ao yanomami” (BORGES, 2016, p. 162). Com um conceito do sagrado bem diverso do que pregavam os missionários e com “palavras muito diferentes das de nossos antigos. Nunca tínhamos escutado tais coisas! Nada sabíamos de *Teosi* nem de *Satanasi*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 256-257), estes grupos sofriam grande pressão de ordem moral e religiosa, reféns de um processo de conversão a que eram submetidos.

4 “O etnônimo ‘Yanomami’ foi produzido pelos antropólogos a partir da palavra yanomami que, na expressão yanomami thêpê, significa ‘seres humanos’. Essa expressão se opõe às categorias yaro (animais de caça) e yai (seres invisíveis ou sem nome), mas também a napê (inimigo, estrangeiro, ‘branco’). Os Yanomami remetem sua origem à copulação do demiurgo Omama com a filha do monstro aquático Têpêrêsiki, dono das plantas cultivadas” (INSTITUTO SÓCIO AMBIENTAL, 2019).



AS NARRATIVAS MÍTICAS SOBRE OS XAPIRI A PARTIR DO XAMÃ DAVI KOPENAWA

As comunidades amazônicas indígenas têm uma relação harmônica com a natureza e se relacionam com o meio ambiente de uma forma integrada. Por sua vez, os xamãs se configuram como potentes mediadores entre os seres que habitam este orbe. Segundo Eliade: "O xamã é o grande especialista da alma humana; só ele a 'vê', pois conhece sua 'forma' e seu destino" (ELIADE, 1976, p. 25, ênfase no original).

Xamã é uma palavra que tem sua origem nas línguas do leste da Sibéria. A partir do século XX, a expressão **xamanismo** passa a ser usada em referência a determinadas técnicas e saberes que envolvem conhecimentos materiais e espirituais. Piazza afirma que "o xamanismo se funda em uma das mais impressionantes experiências humanas: a do transe mediúnico" (PIAZZA, 1983, p. 61).

De acordo com os relatos presentes na obra, "Davi Kopenawa foi iniciado no xamanismo no início da década de 1980, pelo pai de sua esposa, líder da comunidade onde reside atualmente com a família" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 612). Desde criança, no entanto, já sentia o chamado dos xapiri: "(...) não paravam de carregar minha imagem para as alturas do céu com eles. É o que acontece quando eles observam com afeto uma criança adormecida para que se torne um xamã. Dizem a si mesmos: 'Mais tarde, quando ela crescer, dançaremos ao seu lado!'" (p. 90). Um grande legado de espiritualidade era, assim, desde tenra idade, destinado ao xamã narrador.

O MITO DE ORIGEM E OS XAPIRI

Mas o que são, afinal, os xapiri? Para respondermos com propriedade a esta pergunta, precisamos nos deter nos relatos apresentados na obra pesquisada. Nela, apresenta-se um **mito de origem**, que dá conta de que no início de tudo havia apenas os *yarori*, seres que, embora ancestrais humanos, com o tempo adotaram a forma de animais. "Suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens em espíritos xapiri. Por isso estes sempre consideram os animais como antepassados" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 117), e então veio a existir Omama. Conforme a narrativa, "no começo, *Omama* e seu irmão *Yoasi* vieram à existência sozinhos. Não tiveram pai nem mãe. Antes deles, no primeiro tempo, havia apenas a gente que chamamos *yarori*" (p. 81).



Na sequência, surgiu a primeira floresta, que surgiu era muito frágil; o céu então caiu sobre ela e seus habitantes foram lançados para debaixo da terra, tornando-se *ãõpatari*, vorazes ancestrais de dentes afiados. Omama criou então uma nova floresta, mais sólida, cujo nome era *Hutukara* e criou também os Yanomami.

O irmão de Omama, Yoasi, era muito mau, e fez desenvolver na floresta seres maléficos e também doenças e grandes epidemias. Quando Omama criou os humanos, queria que fossem imortais, para tanto buscou na floresta uma árvore dura, uma árvore fantasma cuja pele se renova constantemente. Consoante ao relato do livro, a ideia era colocar a imagem dessa árvore em nosso sopro de vida: "Assim, quando envelhecêssemos, poderíamos mudar de pele e esta ficaria sempre lisa e jovem. Teria sido possível rejuvenescer continuamente e não morrer nunca" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 83). Yaosi, no entanto, aproveitando-se de uma ausência do irmão, trocou a árvore dura por uma de madeira fibrosa e mole.

Segundo a narrativa, os espíritos tucano começaram a entoar lamentos de luto, Omama ouviu e ficou furioso com o irmão. "Mas era tarde demais, o mal estava feito. *Yoasi* tinha nos ensinado a morrer para sempre. Tinha introduzido a morte, esse ser maléfico, em nossa mente e em nosso sopro" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 83). Omama, então, finalmente, criou os Xapiri, "para podermos nos vingar das doenças e nos proteger da morte a que nos sujeitou seu irmão mau" (p. 84). Os xapiri, portanto, são espíritos (das florestas, das águas, dos animais) e que protegem e defendem os yanomami. Uma definição que nos parece perfeitamente em harmonia encontra-se na narrativa da obra de Davi Kopenawa:

Esses xapiri são a imagem dos pássaros cujo canto melodioso ouvimos pela manhã e à noite na floresta. Assim é. Cada xapiri possui seus próprios cantos: os espíritos tucano e araçari, os espíritos papagaio, os espíritos da ararinha weto mo, os dos pássaros xotokoma e yõriama e todos os outros. Os cantos dos xapiri são tão numerosos quanto as folhas de palmeira paa hana que coletamos para cobrir o teto de nossas casas. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 114)

Na esteira destes saberes que marcaram profundamente os xamãs, e o povo yanomami, buscaremos compreender, no próximo tópico, através das narrativas, a relevância que os xapiri, com seus cantos e danças possuem no contexto da obra, bem como a transcendência que adquirem, para muito além do âmbito individual de um xamã.



O XAMÃ E OS XAPIRI: ENTRE DANÇAS, CANTOS E ENCANTOS

Em meio à incredulidade dos brancos, Davi Kopenawa, ainda jovem, inicia seus rituais de cantos e danças com os xapiri: “É muito difícil. Contudo, quando faço dançar meus *xapiri*, às vezes os brancos me dizem: ‘Não se vê nada! Só se vê você cantando sozinho! Onde é que estão seus espíritos?’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 112). A verdade, é que por mais que se tentasse apagar as imagens dessa espiritualidade indígena, ela sempre persistiu e se apresentou como forte elemento na construção da identidade desses povos. “Se esquecermos os *xapiri* e seus cantos, vamos perder também a nossa língua” (p. 506). Nesse mesmo horizonte, Mircea Eliade afirma que “o símbolo, o mito, a imagem pertence à substância da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais poderemos extirpá-los” (ELIADE, 2012, p. 7).

O jovem Xamã, que inicialmente não entendia muito sobre a espiritualidade latente que vivenciaria, como se depreende de seus relatos: “Quando eu era adolescente e ainda não sabia nada dos espíritos, às vezes pensava que os xamãs talvez cantassem à toa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 500), tem uma experiência muito particular com essa espiritualidade e passa a vislumbrar e a interagir com o sagrado presente nos xapiri: “(...) depois de ter eu mesmo conhecido o seu poder, entendi que não era nada disso e que eles realmente respondem aos cantos dos *xapiri*” (p. 500).

Assim, reconhecendo o imenso legado com que passara a ter contato, salienta que: “(...) eu ainda tenho muito a aprender, pois os *xapiri* são inúmeros e seus cantos não têm fim” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 500), e o xamã passa a dedicar-se profundamente ao seu estudo: “(...) estudamos suas palavras incansavelmente” (p. 505).

Os cantos e danças expressos pelos xapiri acabam por transcender o âmbito individual vivido pelo xamã que, conforme alude Piazza “não se contenta com a sua experiência individual, mas sente necessidade de transmiti-la aos membros do seu grupo humano, para que também eles participem das emoções e luzes que recebeu” (PIAZZA, 1983, p. 47). O mesmo autor afirma ainda que:

A experiência individual cria atitudes e tradições que transformam profundamente as próprias estruturas sociais do grupo que a assimila; o próprio grupo condiciona a transmissão da experiência individual por meio de sua linguagem e dos problemas existenciais. (PIAZZA, 1983, p. 47)



Sob esta égide, apresenta-se um xamã que é dotado de grande espiritualidade e vive em plena harmonia com os cantos e danças dos xapiri, possui, com efeito, como observa Danner e Peres, uma “história pessoal e destino coletivo interligada, perpassada pelo mito, possibilitada pelo xamanismo” (DANNER; PERES, 2018, p. 244). Essa ligação entre o xamã, seu povo e os elementos da natureza acontece, de uma forma extremamente natural, e se estabelece pelo respeito profundo aos ancestrais e suas tradições.

De acordo com Danner e Peres, na obra, “há um autor que faz ecoar sua ancestralidade, seu saber coletivo, étnico” (DANNER; PERES, 2018, p. 253). É o que podemos inferir dos relatos de Davi Kopenawa: “(...) enquanto estivermos vivos, não vamos parar de fazer dançar suas imagens. Nossos antepassados, quando ainda estavam sozinhos na floresta, tinham muita sabedoria. Preferiam as palavras do canto dos espíritos a qualquer outro pensamento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 500).

A tradição e a ancestralidade são evocadas pelo xamã quando remete aos antigos cantos dos xapiri. Davi Kopenawa relata que:

É por isso que as palavras dos *xapiri* não têm fim. São muito antigas, mas estão sempre novas. São palavras sólidas, que não envelhecem nunca; palavras de bravura que nos vingam sem descanso. Antes de morrerem, os xamãs mais velhos cedem seus espíritos a seus filhos e genros. Depois, estes fazem o mesmo antes de falecer por sua vez. Tem sido assim desde sempre. Os cantos dos *xapiri* passam sem interrupção de um xamã para outro ao longo do tempo. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 507)

O contato e a interação com os xapiri tornam-se elementos fundamentais “e se respondermos bem a seus cantos, eles ficam felizes e se instalam” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 500). Para que possa haver também um processo de cura “os xapiri nos protegem e nos curam de todos os nossos males” (p. 500). Finalmente, para Piazza, “o xamã, espécie de sacerdote e curandeiro primitivo, não pensa apenas em obter favores para si através do domínio dos espíritos celestiais, mas preocupa-se com a sorte de seus semelhantes” (PIAZZA, 1983, p. 61). Nesse sentido, consoante o mesmo autor, o xamã acaba se tornando “um médico, melhor, como um psiquiatra, devotado ao alívio dos males humanos” (PIAZZA, 1983, p. 61).

Esse processo de relação estabelecida com o universo espiritual faz com que o xamã passe a ter profunda interação com os xapiri: “Quase nunca durmo sem responder a seus cantos à noite. Sempre os vejo dançar com gritos de



alegria em meu sonho” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 499-500). E mais, “É por isso que eu carrego sempre as palavras dos *xapiri* em meu pensamento” (p. 505). O regozijo do xamã narrador, ao interagir profundamente com as entidades espirituais, propicia um terreno fértil, energeticamente, também para a manifestação de sentimentos de proteção a todo o seu povo.

O mitólogo Eliade relata que estas imagens e símbolos “respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser” (ELIADE, 2012, p. 8-9). O mesmo autor diz ainda que elas “projetam o ser humano em um mundo espiritual infinitamente mais rico que o mundo fechado do seu momento histórico” (ELIADE, 2012, p. 9) – é o que se deduz dos relatos presentes na obra pesquisada, em que o narrador manifesta sua plena satisfação com este mundo de ativa espiritualidade: “O que é bonito mesmo de conhecer, para nós, são as imagens e os cantos dos *xapiri*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 509).

Este universo de sacralidade provoca, como resultado, uma completude na alma: “Para nós não existe nenhuma palavra a não ser a dos *xapiri*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 508).

Essa forma muito particular de entender e vivenciar os aspectos relacionados ao sagrado e à espiritualidade, por vezes, principalmente entre os não indígenas, conforme mencionamos no início deste artigo, é motivo de incompreensão e preconceitos, o que provoca, não raro, um silenciamento, também na literatura, sobre essa cultura.

A falta de compreensão sobre esses fenômenos poderia ser minorada se, conforme relata o xamã narrador, “entendessem nossa língua e se dessem ao trabalho de se perguntar: O que esses cantos querem dizer?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 506). Como resultado, continua o narrador, quem sabe, acabariam “entendendo as palavras que os *xapiri* nos trazem de onde vêm, dos confins da terra, das costas do céu e do mundo subterrâneo” (p. 506).

Quem sabe se ao procurar entender essa cosmovisão indígena, aqueles que não o são, possam, finalmente, reconhecer e valorizar não tão somente os encantos que permeiam essa relação dos indígenas, em especial dos xamãs, com os *xapiri*, mas, toda a espiritualidade e rica cultura dos povos Yanomami.

CONCLUSÃO

Com base nas evidências levantadas no texto em que o xamã e líder indígena Davi Kopenawa se apresenta como narrador, constatamos uma



efetiva e marcante presença de aspectos da espiritualidade indígena, notadamente no que se refere ao xamanismo, expressos através dos xapiri, com seus cantos e danças.

Não obstante a presença de um xamã narrador e seu contato harmônico com as forças da natureza e com os elementos do xamanismo, concluímos que, na realidade, essa espiritualidade transcende os limites do individual, mas se configura em uma realidade coletiva, na medida em que esse líder espiritual trabalha pela cura e harmonia de todo seu povo.

Nos processos de cura e de apresentação do sagrado como os grandes xamãs antigos, o narrador exalta os encantos dos espíritos xapiri e, de uma forma autêntica, dá significado às origens míticas e à compreensão da cosmologia dos Yanomami.

REFERÊNCIAS

BORGES, P. M. B. Violência e apagamento da voz indígena no Brasil – O caso yanomami. *Revista literatura e autoritarismo*, n. 16, Santa Maria, 2016, p. 158-72.

DANNER, L. F.; PERES, J. S. D. Um xamã yanomami frente ao discurso filosófico-sociológico da modernidade. *Revista de estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 53, Brasília, jan./abr. 2018, p. 243-269.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GRAÚNA, G. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

KOPENAWA, D.; ALBER, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PIAZZA, W. O. *Introdução à fenomenologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1983.

SANTOS, L. A. O. *O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

SANTOS, T. D. L. B. Resenha. *Habitus*, v.15, n.1, Goiânia, jan./jun. 2017, p. 159-164.

URIHIPE, K. Y. *Nossa terra-floresta*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso em: 8 jul. 2019.

