



GLAUCIA FERREIRA


**E começou a existir:** narrativas de criação Desana e Kaingang

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao Curso de Graduação em Letras Português e Espanhol – Licenciatura, UFES, *Campus* Chapecó, como requisito parcial para aprovação no CCR Trabalho de Conclusão de Curso II.

Orientadora prof. Dr. Valdir Prigol


Este trabalho de conclusão de curso foi defendido e aprovado pela banca em: 15/12/2025.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente  
 VALDIR PRIGOL  
Data: 15/12/2025 11:43:46-0300  
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>


---

Prof. Dr. Valdir Prigol (UFES)

Documento assinado digitalmente  
 ANGELA DERLISE STUBE  
Data: 16/12/2025 10:07:17-0300  
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Ângela Derlise Stube (UFES)

Documento assinado digitalmente  
 KARINA DA COSTA SANTOS  
Data: 15/12/2025 17:23:49-0300  
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

---

Prof.<sup>a</sup> Me. Karina da Costa Santos (UFES)

---

# E começou a existir: narrativas de criação Desana e Kaingang

Glaucia Ferreira<sup>1</sup>

[glauciaferreira7@gmail.com](mailto:glauciaferreira7@gmail.com)

**RESUMO:** Este trabalho analisa as representações cosmológicas presentes nas narrativas orais dos povos Desana (Amazônia) e Kaingang (Sul do Brasil), povos que utilizam a oralidade como matriz fundante de seus saberes e identidades. O objetivo é identificar as figuras e as organizações, que conferem sentidos às suas histórias de criação, destacando as narrativas com suas respectivas visões de mundo. Para os Desana, a análise se concentra na obra pioneira *Antes o mundo não existia*, que narra a criação a partir do pensamento e canto de Yebá Buró (Avó do Mundo) e a jornada da Canoa-de-transformação. Para os Kaingang, examinam-se narrativas que articulam a origem em um mundo primordial e a formação da dualidade social Kamé-Kainhrú, como nas narrativas da Origem do Fogo e do Surgimento do Kumí. A pesquisa também destaca a importância da literatura indígena oral para os povos originários.

**PALAVRAS-CHAVE:** Narrativas; Oralidade; Cosmologia Indígena; Desana; Kaingang.

## Introdução

A literatura indígena ocupa uma posição central na compreensão das culturas originárias do Brasil, destacando-se pela profunda relação com a oralidade, reconhecida como o principal meio de transmissão dos saberes ancestrais. A oralidade não apenas preserva os mitos, as histórias e as memórias culturais, mas também expressa as cosmovisões e os sistemas simbólicos que sustentam a identidade social e espiritual desses povos. No caso dos Desana e dos Kaingang, as narrativas orais sobre a criação do mundo, dos seres, dos alimentos e das leis sociais, revelam não somente um patrimônio cultural, mas um modelo complexo de interação entre humanidade, natureza e espiritualidade, articulado por meio de elementos simbólicos e rituais fundamentais.

Esta pesquisa tem como objetivo analisar essas representações cosmológicas presentes nas narrativas orais dos Desana e dos Kaingang, identificando as figuras e as organizações que conferem sentido às histórias de criação e sua íntima relação com a visão de mundo de cada cultura. Além disso, dá a importância necessária da transposição dessas tradições orais para a forma escrita, por meio das obras *Antes o mundo não existia* (Desana) e uma antologia de contos tradicionais Kaingang, evidenciando os desafios culturais e epistemológicos desse

---

<sup>1</sup> Acadêmico(a) da 10ª fase do Curso de Graduação em Letras Português e Espanhol – Licenciatura, UFFS, Campus Chapecó.

processo de registro. Por fim, busca-se destacar a relevância das narrativas indígenas orais para a literatura brasileira contemporânea, que valoriza a pluralidade epistemológica e reforça o reconhecimento da oralidade como matriz fundante da produção literária indígena.

Ao discutir esses aspectos, o presente estudo também dialoga com contribuições teórico-antropológicas, especialmente os escritos de Eduardo Viveiros de Castro, que problematiza a noção ocidental de criação e enfatiza a fluidez e a dinâmica das cosmovisões indígenas, e com reflexões de autores como Ailton Krenak e Paul Zumthor, que ressaltam a voz e a oralidade como práticas existenciais e cosmológicas fundamentais para os povos originários. Assim, esta pesquisa oferece uma análise que ultrapassa a simples contação de histórias, valorizando as tensões, os rituais e os mediadores que tornam essas narrativas ativas na manutenção e renovação das identidades indígenas.

## **1 Análise das narrativas Desana**

A obra *Antes o mundo não existia*, de Luiz Lana e Firminano Arantes Lana, transcende a simples categoria de livro. É uma obra na qual a mitologia dos antigos Desana-Kêhripõrã foi eternizada, considerada uma obra pioneira na literatura indígena. Sua primeira edição foi publicada em junho de 1980, contendo 265 páginas, pela Livraria Cultura Editora (São Paulo), com cinco mil exemplares, e em sua segunda edição revisada e ampliada, em abril de 1995, com apenas dois mil exemplares publicados.

Para compreender a profundidade dessas narrativas, faz-se necessário descrever o povo Desana, detentor desta cosmovisão. Trata-se de um grupo indígena que habita a região do alto Rio Negro, na Amazônia. É um povo que habita principalmente os territórios da Colômbia e do Brasil. A obra não apenas narra a origem do universo e da humanidade, mas também revela a complexa teia de valores, crenças e estruturas sociais que são essenciais para a identidade cultural desse povo.

O livro conta com vinte narrativas diferentes do povo Desana, sendo que em sua maioria as narrativas são sobre a criação, entre elas a criação do mundo, da humanidade, da mandioca como fonte de alimento, como também a criação da pupunha e a morte, entre outras narrativas fantásticas que nos levam a pensar sobre a vida de uma forma diferente. *Antes o mundo não existia*, surge como um texto essencial, visto que narra a importância da cosmologia indígena, neste caso do povo Desana.

Em sua apresentação, é possível observar a importância desse livro para o povo Desana e os demais povos que habitam a região noroeste da Amazônia. São povos indígenas

oriundos de três famílias linguísticas (Arawak, Tukano oriental e Maku). A ideia de escrever e publicar um livro com mitos do povo Desana partiu do desejo do presidente da UNIRT - União das Nações Indígenas do Rio Tiquié, Luiz Lana. A proposta foi muito bem acolhida pela então Diretoria e pelo Conselho da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro).

A obra *Antes o mundo não existia*, narrada pelos indígenas (Firmiano Arantes Lana) e (Luiz Gomes Lana), constitui um portal privilegiado para a mitologia Desana. Publicada em 1980, ela evidencia que, desde pelos menos três décadas antes, diversos indígenas da região do Alto Rio Negro já se dedicavam à transcrição dessas narrativas ancestrais, preservando a oralidade em formato escrito. De uma maneira que essas narrativas de origem, a cosmogonia, e os rituais são revelados não por antropólogos, mas pela voz e pelas memórias daqueles que os guardam há séculos.

Em suas páginas, o livro nos revela não apenas um relato histórico, mas um guia para a compreensão de um mundo onde a natureza não é um recurso a ser explorado, mas um conjunto de relações sagradas de um povo. O primeiro capítulo se concentra na história de Yebá Buró, a primeira mulher do mundo, considerada “avó do mundo”, e sua jornada para dar forma e vida à terra.

Neste primeiro momento, os contadores de história narram a criação em torno de três elementos principais, que são “o vazio e a transmutação”, “o poder feminino e a maternidade cósmica” e “a relação entre a humanidade e a natureza”. Quando se fala do vazio e da transmutação, é possível observar no livro *Antes o mundo não existia*, o cenário em que Yebá Buró se encontra, ou seja, a ausência de tudo, Yebá Buró em seu grande esplendor sentada em seu “Quarto de Quartzo Branco”, internalizando e imaginando possíveis mudanças no mundo em que se encontrava. É curioso pensar que Yebá Buró não precisou falar com o nada para que se tornassem reais, ela apenas imaginou e assim foi criando todos os elementos da terra.

Yebá Buró é considerada uma personagem importante da mitologia do povo Desana. Então ali sentada no Quarto de Quartzo Branco com seu grande esplendor, cheia de personalidade, desafiando a gravidade, ela começa seu então grande feito até o momento.

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Enquanto não havia nada, apareceu uma mulher por si mesma. Isso aconteceu no meio das trevas. Ela apareceu sustentando-se sobre o seu banco de quartzo branco. Enquanto estava aparecendo, ela cobriu-se com seus enfeites e fez como um quarto. Ela se chamava Yebá Buró, a “Avó do Mundo” ou, também, “Avó da Terra”. (Lana; Lana, 1980 p. 19).

Nesse sentido, Yebá Buró é a personagem central da obra *Antes o mundo não existia*. Um ser iluminado que em sua grande sabedoria acaba surgindo entre as trevas que cobriam o mundo para dar vida a outros seres iluminados. E o ponto de partida da Avó da terra, é o mundo sem tempo, um estado primordial onde não havia vida, nem forma.

Assim começa então a criação de tudo segundo as narrativas. O mais interessante deste primeiro momento é a forma como tudo acontece, pois o ato da criação não surge através da força, mas sim de um ato espiritual e intelectual. O mundo surge então do pensamento e do canto de Yebá Buró, o que nos leva a crer que o universo é uma manifestação de consciência e do poder espiritual, e não de uma força bruta. Ou seja, não se trata de um ato de manipulação física, mas de uma materialização da vontade e da mente, segundo as narrativas do povo Desana.

Essa visão nos leva a questionar a nossa própria noção de realidade. Se a criação é um ato de pensamento, isso nos lembra que a nossa percepção e a nossa forma de pensar sobre o mundo também são forças criadoras e transformadoras.

A criação inicial é descrita em termos de superação do caos e da escuridão, conforme relatado em mitos indígenas. De acordo com Lana e Lana (1980, p. 20), em um desses relatos a maloca é referenciada como um “balão” que, ao se levantar, delimita o mundo: “O balão, enquanto estava se levantando, envolveu a escuridão, de maneira que está toda ficou dentro dele”, nos dando a noção de que a criação nesse sentido não é a aniquilação da escuridão, mas sim a sua organização e contenção. Ou seja, a maloca aqui é criada com uma única e exclusiva função que é delimitar e internalizar a escuridão.

Na narrativa também é possível observar que Yebá mantinha um ritual sagrado, comum nas narrativas indígenas, afinal o sagrado nos acompanha em todos os momentos por séculos. E com Yebá não era diferente, sentada em seu Quarto de Quartzo Branco, fumava seu cigarro e mascava suas folhas de ipadu, deste ritual a “avó da terra” faz surgir os cinco trovões que serão de fundamental importância para a narrativa de criação do universo. O processo de criação não é um ato único, mas uma sequência de transformações e manifestações que partem do pensamento e da substância primordial.

Foi ela que pensou sobre o futuro mundo, sobre os futuros seres. Depois de ter aparecido, ela começou a pensar como deveria ser o mundo. No seu Quarto de Quartzo Branco, ela comeu ipadu, fumou o cigarro e se pôs a pensar como deveria ser o mundo. (Lana; Lana, 1980, p. 19).

A jornada de uma Canoa-de-Transformação (ou Cobra-Canoa), que carregou os ancestrais da humanidade, também é posto como o coração da narrativa. Através dela, os personagens ancestrais navegam por rios e por tempos, moldando não apenas o mundo, mas também a identidade de um povo. “A cabeça da cobra se parecia com a proa de uma lancha. Para eles, parecia um grande navio a vapor que se chama Pamūrigahsiru, isto é, ‘Canoa da Futura Humanidade’ ou Canoa de Transformação” (Lana; Lana, 1980, p. 29). A narrativa nos leva a crer que o conflito principal não está entre heróis e vilões, mas entre o tempo mítico e o presente, a sabedoria dos mais velhos e a necessidade de preservá-la.

Pensando neste sentido, os elementos principais desta presente narrativa do livro *Antes o mundo não existia*, Yebá Buró e a Canoa-de-Transformação, são o núcleo da mitologia deste povo. Os Desana então acreditam que a criação da natureza não é um mero detalhe, mas que os rios, as plantas e os animais são criados como seres sagrados e interligados, que não servem apenas como recursos para a humanidade. O mundo não é um palco para as atividades humanas, mas um sistema vivo e complexo, onde cada elemento tem um papel fundamental.

A segunda fase da criação, segundo as narrativas Desanas descritas no livro *Antes o mundo não exista*, é o surgimento ou a origem das “Avós do mundo”, os chamados trovões. Essa segunda parte é um momento importante do livro, pois conecta a criação dos seres às substâncias sagradas e ao simbolismo do quartzo: “Ela tirou então o ipadu da boca e o fez transformar-se em homens, os “Avôs do Mundo” (Umukoñehkūsuma)” (Lana; Lana, 1980, p. 20).

O uso do *ipadu* (coca) mascado é um ato de ritual e poder. Ao transformar essa substância, a entidade feminina demonstra que a vida e a humanidade não surgiram do nada, mas de uma matéria já investida de poder espiritual. O povo Desana, ao realizar ainda hoje esse ritual sagrado, nos mostra que não é apenas uma prática de religiosidade, mas sim uma forma de manter vivo o equilíbrio e a comunicação entre os diferentes planos de existência (humanos, animais e ancestrais).

Visto que os trovões foram criados para procriar e povoar a terra, mas que por algum ato de rebeldia não o fizeram, a avó do mundo fez nascer o bisneto do mundo, com a missão de realizar os desejos da avó. O bisneto do mundo então é enviado para a maloca de um dos trovões para cumprir com o pedido da avó: “Eu mandei os Trovões do Mundo fazerem as camadas da terra, fazerem a futura humanidade, mas eles não souberam fazê-lo. Faça-o você. Eu hei de guiá-lo” (Lana; Lana, 1980 p. 24).

O bisneto então pede ao trovão as suas riquezas para a avó. Prontamente, o trovão aperta sua barriga e vomita adornos e objetos cerimoniais. Entre os objetos havia colares,

enfeites de penas e pedras de quartzo. Ao reproduzir esse mesmo ritual, o bisneto pode observar que as riquezas que vomitava transformavam-se em pessoas.

O Bisneto do Mundo, criando as camadas da terra, estava subindo no espaço, dirigindo-se para a maloca do terceiro Trovão, porque a Avó do Mundo lhe havia dado a ordem de ir lá pedir os enfeites de penas que viriam a ser a futura humanidade. (Lana; Lana, 1980 p. 26).

A narrativa sugere que a humanidade tem uma origem divina e material, nascendo de objetos sagrados. Esses objetos não são apenas coisas, mas portadores de vida e transformação, ressaltando a profunda conexão entre a cultura material e a origem da vida.

Um dos pontos importantes da narrativa Desana também é o episódio da criação das diversas línguas, ou seja, a crença do surgimento dos idiomas nativos e a estruturação social dos povos Uaupés. A narrativa começa uma grande reunião e ali estão reunidos os sábios de cada etnia, como o povo Desana, Tukano entre outros. Essa reunião tinha um único propósito, que era a distribuição desses diversos idiomas para a sociedade que acabara de surgir, a cerimônia sempre liderada pelo Bisneto do mundo.

Nesta reunião, é registrado o nascimento de um ser enigmático, tendo como nome Gahpimahsû, o Filho do Caapi. A partir desse nascimento, é desencadeado uma série de eventos simbólicos. A mãe, que fumava um cigarro em um ritual, dá à luz Gahpimahsû, enquanto a que mascava ipadu gera aves de plumagem colorida; pode-se observar então a criação das aves do céu. Os fenômenos do parto os tremores, o arrepio, e a necessidade de calor, ritualmente vivenciados, são transmitidos à humanidade ali presente, evidenciando a profunda conexão entre o nascimento do ser e a experiência coletiva de renovação cosmológica.

As visões se tornam o elemento catalisador para a criação das línguas. A incapacidade de se reconhecerem uns aos outros levou à necessidade de estabelecer uma nova ordem social e linguística. Neste momento também é possível observar na narrativa a criação de leis e de regras estabelecidas para o casamento entre as tribos, como Desana e Tukano, definindo os vínculos de "primo-cunhado".

A Canoa-de-Transformação citada acima, nos revela que o Bisneto do mundo em sua jornada de povoar e dar vida à terra, desce o rio e começa a distribuir nas diversas malocas já construídas os diferentes povos, línguas e tradições, colorindo ainda mais os rios amazonenses.

O livro traz à tona também um ponto da narrativa dos Desana, que é a parte em que a humanidade desembarca da Canoa-de-Transformação. O texto vai nos descrever que a saída ocorreu de forma ordenada, com os grupos dispostos em fila e cada um trazendo suas riquezas internas. Podemos observar que o povo Desana acredita em suas crenças, que tudo se criou a partir da água diferente de outros povos originários, que acreditam que vieram da terra, do fogo ou mesmo do ar.

Ainda pensando na narrativa em que os humanos começam a emergir das águas, essa passagem representa o início da humanidade e a diferenciação dos primeiros povos. A narrativa vai dizer que os Desana e os Tukanos foram os primeiros a pisar na terra, carregando consigo suas riquezas dadas por direito em seus nascimentos. As demais etnias que hoje vivem na Amazônia vinham logo em seguida, ao descer da embarcação receberam do Bisneto do Mundo o poder de viver em harmonia, celebrar e evitar guerras, estabelecendo a base de uma cultura de paz e convivência.

Em contraste com os povos indígenas que ali desembarcaram, a narrativa relata que o sétimo da fila era um homem diferente, seu tom de pele não era como o dos demais, era branco como leite, ele surge com uma espingarda na mão. O narrador vai dizer que o Bisneto do Mundo deu a esse homem branco uma missão diferente, a de ser destemido e fazer guerras para poder adquirir suas próprias riquezas.

Ao descer na terra, começa uma nova jornada dos povos originários: a descoberta do novo, bem como a criação dos alimentos para que o povo possa se manter sobre a terra. Lana e Lana, autores de *Antes o mundo não existia*, vão dizer em seu livro que essa é uma nova fase da humanidade. Essa trajetória possui um caráter circular, já que os grupos retornam ao ponto de origem na Cachoeira de Ipanoré, simbolizando a conclusão de um ciclo de formação e a renovação perpétua da ordem, garantindo a fixação do povo em seu território.

O texto também introduz a complexa cosmologia Desana, ao revelar a existência de múltiplos ciclos de criação e destruição. A narrativa vai dizer que a humanidade atual é identificada como o quarto grupo a ser criado, após três anteriores terem sido eliminados por grandes eventos sendo eles: dois incêndios e um dilúvio. Essa revelação ressalta a fragilidade e a necessidade de renovação do mundo, ao mesmo tempo que estabelece a responsabilidade dos anciões em transmitir essa história.

Pensando nisso, *Antes o mundo não existia* nos oferece uma crítica a nossa visão de mundo, onde por muitas vezes separamos a humanidade da natureza. O livro nos leva a refletir no que tange a exploração ambiental e o desrespeito a natureza são, na cosmogonia Desana, uma ruptura do equilíbrio cósmico que pode levar à doença e ao caos.

Segundo Lana e Lana, “a decisão de narrar e eternizar no papel essas narrativas dos povos indígenas, surgiu a partir das distorções dessas narrativas aos mais jovens”, uma vez que é recorrente o debate sobre a falta de interesse dos jovens indígenas com relação às narrativas orais de seus povos, narrativas essas que outrora eram passadas de geração a geração oralmente, e que eram guardadas com carinho para que as próximas gerações também possam usufruir e ter acesso a estes conhecimentos milenares.

## **2 Análise das narrativas Kaingang**

Nas narrativas kaingang analisadas, ao contrário das narrativas Desana que já foram publicadas em um livro, as narrativas kaingang foram, transcritas a partir das histórias orais contadas por minha avó, essas narrativas são memórias que guardo com carinho, pois são narrativas pertencentes ao meu povo kaingang. São narrativas em que observa - se o padrão dualista kamé-kainhru, esses relatos, preservados nas tradições familiares kaingang, constituem fonte primária para esta pesquisa.

A força de um povo reside, em grande medida, na memória que é tecida e recontada através das gerações. Para os povos indígenas, essa memória é intrinsecamente ligada à oralidade, um veículo de conhecimento que transcende a mera comunicação e se estabelece como um modo de ser, estar e relacionar-se com o mundo.

Segundo dados do IBGE (Censo 2010), o povo Kaingang, terceira maior etnia indígena do Brasil. Eles vivem atualmente em cerca de 46 terras indígenas distribuídas pelos estados do Sul e Sudeste do Brasil, e pertencem ao tronco linguístico Jê.

É nessa oralidade ancestral que se enraízam as cosmovisões que dão sentido à vida. A narrativa sobre o surgimento do povo Kaingang é uma pequena amostra dessa oralidade ancestral, pois nos revela uma cosmovisão complexa que articula a origem não apenas do povo, mas também da sua organização social e relação com o mundo natural. Percebo, ao registrar a narrativa Kaingang, descreve que a origem desse povo começa em um mundo primordial, onde habitavam em condições difíceis, marcada por escuridão e frio intenso. Sofrendo nesse ambiente, eles pediram ajuda à sua divindade ou espírito chamado Topé, solicitando um novo mundo.

Diz a lenda kaingang que a origem do seu povo remonta uma existência subterrânea primordial. Neste ambiente, os indivíduos viviam imersos em condições de sofrimento, caracterizadas pela escuridão e pelo frio intenso. Em resposta a essa adversidade, o povo suplicou a sua divindade ou entidade espiritual, Topé, por um mundo alternativo. (Apêndices 4).

A figura de Topé, como entidade divina, atua como mediadora e guia, estabelecendo caminhos e regras para uma futura convivência. A dualidade profetizada entre os dois grupos, Kainhrú e Kamé, constitui um eixo estrutural da organização social Kaingang e expressa a coexistência de diferenças internas que, embora conflitantes, mantêm um vínculo fraterno. A narrativa da difícil travessia por uma segunda abertura reforça essa divisão atribuindo um caráter simbólico à experiência de sofrimento e superação, que delinea identidades e distinções internas na comunidade.

Topé havia, no entanto, estabelecido que, para habitar o novo mundo, eles precisariam passar de um ambiente subterrâneo para a superfície. O ser divino também profetizou que eles se dividiram em dois grupos, mas que, paradoxalmente, permaneceriam irmãos. O indivíduo expressou incompreensão sobre como tal dualidade de povos poderiam coexistir com a unidade fraterna. ( Apêndices. 4).

Criticamente, essa narrativa cumpre diversas funções essenciais: explica a origem material e social dos Kaingang, legitima a divisão interna em metades sociais com características e histórias diferenciadas, e fundamenta uma relação simbiótica com a natureza, especialmente com a terra, associada ao desaparecimento inicial na coluna e à saída para a superfície. A mitologia, nesse sentido, articula cosmogonia, genética social e ética ambiental em um único relato.

A tradição afirma que, apesar da origem comum, a experiência da emergência estabeleceu uma dualidade social (kamé e kainhrú) dentro de um mesmo povo, mantendo, no entanto, o vínculo de irmandade, por isso os kaingang têm uma conexão forte com a natureza em especial a terra. (Apêndices. 4).

Além disso, a narrativa indica uma visão de mundo em que a existência humana está profundamente entrelaçada com o ambiente, e a terra, como espaço primordial, é fonte de identidade e sustento. Essa concepção reforça a importância do território e da memória coletiva para a manutenção da cultura e da vida Kaingang.

Portanto, a narrativa do surgimento do povo Kaingang não é apenas uma explicação mítico-histórica, mas um texto oral fundamental que articula os sentidos de pertencimento, diferença e conexão com a natureza para a comunidade indígena. Esse tipo de narrativa é fundamental para a compreensão das práticas sociais, espirituais e territoriais dos Kaingang, configurando um pilar de sua identidade cultural.

Para reforçar a análise da dualidade existente no meio do povo Kaingang, a narrativa da origem do fogo entre os Kaingang, oferece um exemplo típico. Essa história, transmitida

oralmente, descreve como a previsão de um sábio pode dar a origem do fogo, mas também a dinâmica dualista interna da sociedade, expressa da polaridade Kamé-Kainhrú. Assim, a narrativa não só explica o surgimento desse elemento vital, mas também articula essa dinâmica dualista existente no povo Kaingang, equilibrando oposição e complementaridade na formação cultural do povo.

A narrativa “A origem do fogo e a polaridade Kamé-Kainhrú” inicia-se com a transmissão de um saber sagrado, revelando a dualidade social que existe entre os grupos internos. Um avô sábio comunica ao seu jovem neto uma brasa, pedindo que a proteja com extremo cuidado. Ele alerta que esse fogo terá grande importância no futuro, mas também pode causar danos à comunidade se mal usado.

A origem do fogo se desenvolve a partir da transmissão de conhecimento sagrado e das implicações da dualidade social interna. Um ancião (avô) confiou a um jovem neto uma brasa, conferindo - lhe a incumbência de guardá - la com diligência. O ancião previu que o objeto seria útil em um momento futuro, mas advertiu enfaticamente sobre seu duplo potencial. (Apêndices. 5).

Essa transmissão, entretanto, se insere em um contexto de tensão e complementaridade entre metades sociais, evidenciando a interdependência e as diferenças de papéis dentro do povo Kaingang.

Sob a ótica da criação, o relato estabelece a gênese do fogo como um evento simultaneamente material e simbólico: sua descoberta acidental e o incêndio subsequente revelam o duplo potencial do fogo, fonte tanto de benefício quanto de destruição. A atuação do irmão Kamé, associada à impulsividade e atividade, como agente do caos, contrapõe-se à postura mais estratégica e reflexiva do Kainhrú, destacada no manejo para extinguir as chamas. Essa dicotomia exemplifica a construção mitológica da consciência social, onde a origem do fogo é também origem da divisão funcional e ética dentro do coletivo.

Diante do caos, o caçador agiu rapidamente: resgatou uma brasa do incêndio e, utilizando do rio como barreira natural, iniciou um contra-fogo para direcionar as chamas remanescentes para a margem fluvial, conseguindo, assim, extinguir o fogo. Dizem os mais velhos que isso ocorreu por conta da crença que existe no meio dos kaingang que os elementos mais sagrados e o conhecimento ritualístico residem prioritariamente com os Kainhrú, e não com os Kamé. (Apêndices.5).

A narrativa sublinha a origem compartilhada, porém diferenciada, das duas metades que estruturam a sociedade Kaingang, apontando a criação como processo que implica tanto em cooperação quanto conflito. A polaridade entre Kamé e Kainhrú transcende uma simples divisão social para representar uma complementaridade simbólica essencial à manutenção da

ordem, do equilíbrio e do conhecimento ritualístico. O fogo surge, assim, como metáfora da vida comunitária, em que elementos contraditórios são necessários para a existência e regeneração cultural.

Vejo que a narrativa permite compreender que a criação, para os Kaingang, não é um evento isolado, mas um processo mediado por relações simbólicas, sociais e espirituais. O ritual místico e o manejo dos elementos naturais são frutos da interação entre forças diversas, refletindo a necessidade de equilíbrio e respeito às responsabilidades que cada metade social carrega.

Nesse contexto de criação e de responsabilidades sociais, o repasse da narrativa Kaingang “A lenda de Kapora e o surgimento do Kumî” (mandioca brava) é uma prova de que a preservação dessas narrativas está ligado à memória ancestral. Percebo que a narrativa da Lenda de Kapora e o surgimento do Kumî afirma que, há muito tempo, enquanto o povo Kaingang vivia no meio da floresta, enfrentou luta constante pela sobrevivência. A mata era o lar deles, mas também o território de muitos predadores. Por causa da ameaça constante, os Kaingang precisaram procurar refúgio em outros lugares para se protegerem.

Há muito, muito tempo, quando o povo Kaingang vivia no coração da floresta, a vida era uma constante luta pela sobrevivência. O mato, que era seu lar, era também o domínio de muitos predadores. Diante da ameaça constante, os Kaingang buscavam refúgio em novos territórios, fugindo para se protegerem. (Apêndices. 1).

Essa narrativa oferece uma rica análise simbólica sobre a dualidade entre ameaça e subsistência na experiência Kaingang. Kapora (krîngpedofô) é a encarnação do caos e da desumanização, representando uma força predadora que desestabiliza a ordem social Kaingang por meio da violência e do rapto de mulheres. Percebo na narrativa que está no apêndice 1, “Era a criatura mais temida entre todos os Kaingang: Kapora (krîngpedofô)”.

Em contraste a essa força destrutiva, surge o poder civilizador da sabedoria ancestral, materializado na figura da anciã. A travessia do rio, um limiar entre a ameaça e a segurança, é mediada por dois ensinamentos cruciais: o conhecimento bélico (o ponto fraco do predador, revelado pelo pássaro) e o conhecimento de subsistência.

De repente, um pássaro majestoso voou em círculos e pousou sobre o ombro da anciã. Ele começou a cantar: *enciapén ding - pén ding*, que, na língua Kaingang, significa “calcanhar-calcanhar”. (Apêndices.1).

O conto atua como catalisador narrativo, marcando o último ensinamento da anciã em meio à crise revelando fontes de alimento do povo Kaingang. O ensinamento portanto é que eles deveriam procurar uma folha de cinco pontas que origina o kumî (mandioca-brava). A

narrativa “A lenda de Kapora e o surgimento do Kumî”, define um pilar da identidade Kaingang: que é a capacidade de transformar a adversidade em recurso vital, garantido que o legado da anciã perduram até nos dias de hoje na forma de alimento sagrado do povo Kaingang. Percebo em sua narrativa que, enquanto atravessavam o rio, a anciã, à distância, deu uma última orientação: Quando sentirem fome, busquem uma folha de pontas que se pareça com uma mão com cinco dedos, ela tem a coloração verde escuro. Cozinhem essa folha cuidadosamente para se alimentarem.

Enquanto eles atravessavam, a velha anciã, de longe, gritou mais uma vez, compartilhando um último ensinamento: "Quando sentirem fome, procurem uma folha com cinco pontas que tem o formato de uma mão, de um verde-escuro profundo! Cozinhem-na bem para se alimentarem e não morrerem de fome!". (Apêndices. 1).

O surgimento do *Kumî* é, portanto, a materialização da cultura. A planta é identificada por sua forma simbólica (o formato de uma mão), ligando-a intrinsecamente à ação humana e ao trabalho. Mais crucialmente, a instrução de “cozinhem-na bem” é o marco divisório. Sendo a mandioca-brava naturalmente tóxica, o cozimento representa a técnica cultural que anula o perigo natural.

Seguindo a lógica dos alimentos vitais para subsistência do povo Kaingang, o *Kumî* é, portanto, uma das bases da alimentação indígena da etnia Kaingang na região sul do país, e já o peixe é considerado pelo povo Kaingang como a principal fonte de proteína. Ambos os elementos, nascidos de narrativas de origem, são processados e consumidos através de práticas culturais.

A narrativa “Lenda do Peixe”, revela um momento crítico na história do povo Kaingang, caracterizado por uma prolongada estiagem que afetou diretamente a disponibilidade de recursos alimentares. Essa situação de crise evidencia a resiliência e a capacidade de adaptação da comunidade por meio da liderança de um grande líder detentor do saber tradicional. Na narrativa “Lenda do Peixe”, percebo que, diante de uma longa e severa estiagem que ameaçava a sobrevivência da comunidade, um ancião detentor do saber tradicional buscou prever e planejar a obtenção de alimentos futuros. Ele instruiu seu filho a subir em uma palmeira à margem do rio para verificar se o campo do outro lado da montanha estava verde, um sinal de potencial para a caça.

Era tempo difícil, um período marcado por uma intensa e prolongada estiagem, que gerava grande dificuldade na obtenção de alimentos para a comunidade Kaingang. Diante da ameaça de fome, um ancião, detentor do saber tradicional, reuniu o grupo

e expressou a necessidade de uma previsão e de um planejamento estratégico para assegurar a alimentação futura. (Apêndices . 2).

Nesse sentido, a narrativa demonstra o papel fundamental dos saberes tradicionais na gestão dos recursos naturais, mas também reforça a centralidade da liderança coletiva e da transmissão oral de estratégias de sobrevivência. O ancião, como guardião do conhecimento, atua como mediador entre o passado e o presente, orientando a comunidade diante da escassez e articulando um projeto de futuro que possibilita o enfrentamento de situações adversas. A narrativa então descreve a previsão do ancião sobre o acesso iminente à carne (*tí kuri*). Pode-se dizer que a narrativa é a previsão é a manifestação de um poder cognitivo e cosmológico perante um cenário de subsistência e incerteza ambiental.

A realização da missão pelo jovem, subir à uma palmeira para avistar a vegetação verde além da montanha, representa o ato simbólico do reconhecimento da possibilidade de renovação e sobrevivência. Apesar de testemunhar a severidade da seca no leito do rio, o jovem confirma visualmente a existência de áreas propícias para a caça, configurando um momento limiar entre a crise e a esperança. Esse evento pode ser interpretado como a materialização do surgimento de um recurso essencial para o povo Kaingang, um processo que envolve uma interação entre o olhar atento diante da natureza e a consciência coletiva da necessidade de perseverança.

Em sua previsão, o ancião antecipou que o grupo teria acesso à carne (*tí kuri*), um alimento essencial. para verificar as condições ambientais, ele instruiu o jovem a realizar uma missão específica: subir em uma palmeira localizada na margem do rio e observar o outro lado da montanha, buscando um sinal de vegetação verde que indicasse potencial para a caça. (Apêndices. 2).

Esse ato não é um mero presságio, mas ativação do conhecimento ancestral que, embora não preveja a forma trágica do acontecimento, antecipa a solução (o alimento) e reafirma a conexão profunda entre a vida social e o cosmos. A concretização da profecia através do sacrifício involuntário do jovem, que dá origem aos peixes. O sacrifício se deu com o jovem escorregando e sofrendo uma queda fatal. O impacto foi tão grande e violento da cabeça do jovem contra as pedras expostas do rio, resultou em um trauma irreversível.

“Apesar do fatídico evento, os Kaingang acreditam que foi ali o momento em que se estabeleceu o surgimento dos peixes” (apêndices 2) a narrativa postula que, ao entrar em contato com a água, o tecido cerebral do jovem animou-se, originando uma diversidade de espécies de peixes. O ancião havia antecipado a obtenção de “mistura” “*kuri*”, mas sua profecia se concretizou de maneira trágica e inesperada, exigindo o sacrifício de seu próprio

descendente. A partir desse marco, o povo Kaingang teria assegurado o suprimento alimentar através da pesca, eliminando permanentemente a escassez.

Esse evento trágico marca a origem dos peixes. O cérebro do jovem, ao entrar em contato com a água, começou a se mover, dando origem aos mais variados tipos de peixe. O ancião havia previsto que teriam a “mistura” (kuri), mas não soubera que o provável cumprimento da profecia envolveria o sacrifício de seu próprio filho. Desde então os kaingang sempre se alimentaram com peixe e nunca mais sentiram fome. (Apêndices. 2).

A narrativa do peixe estabelece regras de caça e pesca, enquanto a da mandioca orienta o cultivo e preparo desses alimentos vitais para a subsistência do povo Kaingang. Longe de serem histórias isoladas, elas se completam na mesa cotidiana e na cosmovisão do povo, integrando práticas alimentares à ordem dualista kamé - kainhrú.

Portanto, a mandioca brava é um presente da terra que exige conhecimento e trabalho para se tornar alimento. De modo análogo, o sustento obtido nas águas, representado pela narrativa do peixe, também está intrinsecamente ligado a um complexo sistema de mitos, regras e saberes que regulam a relação entre o homem e o ambiente aquático.

A seguir continuaremos desvendando ainda mais a origem dos elementos segundo as narrativas Kaingang. Um exemplo de origem é o nascimento da rivalidade e as habilidades de dois grandes personagens do mundo animal.

A narrativa “O surgimento da rivalidade do Macaco e do Tigre”, descreve o início da relação entre o macaco e o tigre, caracterizada por uma complementaridade de habilidades e inveja recíproca. O tigre era forte e eficiente na caça terrestre, enquanto o macaco se destacava pela agilidade e destreza em ambientes arbóreos. Essa assimetria gerou um potencial de negociação baseado em suas carências alimentares: o macaco, apelidado de “maroto” “venhmumé”, notou que o tigre apreciava peixes, mas não sabia pescá-los, assim como macaco gostava de carne, mas era incapaz de caçar.

Essa complementaridade gerava uma inveja recíproca: o tigre almejava a agilidade do macaco em alturas elevadas, enquanto o macaco desejava a destreza terrestre do tigre. Os velhos contavam que o macaco, era considerado “maroto” “venhmumé”, concebeu um plano para neutralizar a superioridade do tigre. (Ferreira, 2025, apêndices.3).

Este trecho da narrativa é fundamental, pois estabelece a motivação das ações subsequentes. O macaco, por meio de sua observação atenta, identifica não apenas uma fraqueza, mas sim uma oportunidade de negociação que explora a necessidade alimentar do

tigre, movendo a narrativa em direção à formalização de uma troca ou de uma nova ordem de convivência.

Essa narrativa, ao detalhar a complementaridade entre as habilidades específicas de ambos, apresenta a criação de uma tensão competitiva que, apesar de fundamentada na admiração, resulta em conflitos e avanços no modo de vida da comunidade Kaingang.

A partir da assimetria de necessidades, a narrativa avança para a formalização de uma troca. O macaco, em sua função de articulador, propõe um acordo que é recebido com desconfiança pelo tigre. A relutância do felino em aceitar a transação reside em uma aversão de caráter conforme se depreende:

Esta assimetria de habilidades criou um potencial cenário de negociação. O macaco propôs um acordo, que o tigre, apesar de igualmente propenso à transação, resistia em aceitar abertamente. (Ferreira, 2025, apêndices. 3).

Essa resistência evidencia que a negociação cosmogônica transcende a simples troca de recursos (peixe por carne) e engloba o conflito entre diferentes temperamentos essenciais. A irritação do tigre com o “maroto” do macaco revela o choque entre a força bruta e a esperteza ágil, tema central na mitologia Kaingang.

Dessa forma, a narrativa vai além da narração de um conflito para oferecer uma explicação para o surgimento de marcas físicas e sociais, reafirmando a importância das histórias na constituição da identidade, do conhecimento e da interpretação do mundo pelos Kaingang. Esse processo de criação, ao vincular o natural ao simbólico, reforça a função integradora nas narrativas indígenas na explicação das relações entre seres, ambientes e culturas.

### **3 Criação**

Esta seção propõe uma imersão nas concepções de criação conforme narrada pelas cosmovisões indígenas, com ênfase nas narrativas do povo Desana e do povo Kaingang. Nessas narrativas, o ato de criar vai muito além da simples origem física do mundo, manifestando-se como uma expressão espiritual e intelectual que envolve o pensamento, o ritual e a conexão sagrada com a natureza.

A criação é revelada como processo contínuo, onde o universo surge do vazio pelo poder da mente e do canto, como exemplificado pela figura central de Yebá Buró entre os Desana, e onde a dualidade social e a relação com o meio ambiente ganha vida nas narrativas

Kaingang. Ao abordar essas histórias ancestrais, esta seção busca compreender como a cosmogonia indígena firma a relação entre o ser humano, o mundo natural e o sagrado, propondo uma reflexão sobre a origem, o equilíbrio e a renovação perpétua da vida a partir da memória e da sabedoria ancestral. Nas narrativas Desana de *Antes o mundo não existia*, a criação envolve a emergência de Yebá Buró do vazio primordial, que mascando ipadu e fumando cigarro gera os cinco trovões para auxiliar na formação do cosmos e da humanidade. Já entre os kaingang, o processo cosmogônico gira em torno da dualidade Kamé - Kainhrú, com ciclos de conflagração e regeneração que originam plantas, animais e a nova humanidade.

Eduardo Viveiros de Castro, em sua obra *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, aborda a criação sob uma perspectiva que rompe com as visões ocidentais tradicionais ao enfatizar a cosmovisão indígena, marcada pela fluidez, pela transformação contínua e pela indeterminação entre categorias fixas. Ele problematiza a dualidade rígida e destaca a noção de que o real indígena é móvel, temporal e relacional, enfatizando a criação como um processo dinâmico onde a alma, o ser e o mundo estão em constante mutação e intercâmbio.

A maior parte dos personagens míticos antropomorfos, como o demiurgo Kwamuty ou os gêmeos Sol e Lua, são referidos como awapúlca: "nossos primeiros", "os que nos começaram" (ver/ púk-/ brotar ou crescer). Os ancestrais nomeados nas inutayá, por seu turno, são classificados como shikúííalaw, "os antigos", ou tshawalcálaw, "os de ontem". Esse ontem marca uma continuidade básica com o hoje, em contraste com a diferença de natureza que nos separa dos seres atuantes nos awnatí, os "nossos primeiros", awapúka. O tempo em que viveram - ou melhor, vivem - os awapúka é dito ser um "outro tempo" (lcumã iwálcu), de essência diversa do atual. (Castro, 2002, p. 65).

Portanto, Viveiros de Castro vê a criação não apenas como o nascimento do mundo físico, mas o surgimento do mundo como um evento aberto, inacabado e sempre em processo, onde a realidade se forma e se reformula por meio da interação da transformação, e das manifestação de relações e trocas contínuas entre humanos, não humanos e espíritos, onde as fronteiras entre esses são permeáveis e instáveis, ao contrário de uma criação estática ou definida: "Homens, animais e espíritos são os pólos principais de uma macrotaxonomia" (Castro, 2002,p.65).

As narrativas indígenas todas possuem pontos em comum bem como também possuem pontos distintos ao menos essas narrativas Desana e Kaingang. São narrativas que surgem através da crise, por esse motivo a crise é considerada um ponto de ligação entre ambas as narrativas, o ritual também é um ato simbólico e importante nas duas narrativas, e

para concluir esses pontos chave entre as narrativas dos dois povos, o mediador também é uma peça fundamental é o que dá vida às narrativas. E esses pontos serão detalhados no decorrer deste subtítulo.

### 3.1 Crise

A crise nas narrativas indígenas é um conceito que vai além da ideia ocidental de catástrofe ou problema. Ela é, fundamentalmente, um momento de ruptura e transição, um estado liminar que desafia o equilíbrio original do mundo ou da vida comunitária. Esse estado, ontologicamente construtivo e não meramente destrutivo, revela - se essencial para a renovação e criação. Ela manifesta-se como um ponto crucial onde surgem conflitos internos ou externos que exigem uma resposta criativa e transformadora, sendo o motor que sustenta a vida, a memória e a identidade dos povos.

Segundo Viveiros de Castro (2002), um aspecto importante relacionado a essas “crises” são as práticas de abstinência, que ocorrem quando os indivíduos entram em contato com forças anti ou para - sociais, ou seja, em momento de crise ou passagem. A abstinência funciona como um modo de expressar e controlar essas crises, já que toda comunicação entre esferas cósmicas é acompanhada por manifestações simbólicas específicas.

Nas narrativas Desana de *Antes o mundo não existia*, os momentos de crise narrativa ocorrem nas transições cosmogônicas, especialmente no instante inicial de questionamento sobre a origem. Um ser solitário, em mistério e vazio primordial, emerge espontaneamente para enfrentar e transformar o vazio em criação, inaugurando assim a ordem do mundo. Yebá Buró (Avó do Mundo) aparece no meio das trevas, em um cenário onde o mundo não existia e tudo era coberto por escuridão. Segundo Lana e Lana (1980.p.19), “No princípio o mundo não existia. As Trevas cobriam tudo. Enquanto não havia nada, apareceu uma mulher por si mesma.”. Esse surgimento da (Avó do mundo) é portanto um momento de crise na narrativa, pois ela surge no mundo sem tempo, em um estado primordial sem vida ou forma, enfrentando o vazio e imaginando um novo mundo. Esse estado de transformação e criação mental sinaliza uma luta interna entre a ausência e a materialização do mundo, um conflito que é espiritual e cognitivo.

Além disso, a narrativa indica mais um momento de crise, criado pelos trovões, que foram designados para criar e povoar a terra, mas por algum ato de rebeldia não o fizeram. Isso gera uma ruptura na ordem esperada, levando ao envio do bisneto do mundo para cumprir a missão da avó.

Yebá Buró disse aos Trovões:

— “Gerci vocês para criarem o mundo. Pensem agora como fazer a luz, os rios e a futura humanidade”. Eles responderam que assim fariam. Mas nada fizeram! (Lana; Lana, 1980, p. 22).

Esse trecho revela um conflito interno e coletivo sobre a continuidade da criação e da ordem, esse choque entre forças e estados (vida e vazio, ordem e rebeldia) e a necessidade de manter o equilíbrio cósmico representam os momentos centrais de ruptura ou conflito interno na narrativa.

Assim, na obra do povo Desana, a crise pode ser identificada na quebra do equilíbrio cósmico e cultural, refletindo um momento de transição e um possível colapso que exige reflexão sobre a relação entre a humanidade, natureza e preservação da identidade ancestral.

Enquanto nas narrativas Kaingang, o ponto de crise pode ser observado especialmente em “A Lenda de Kapora e o surgimento do Kumî”, a tensão entre a sobrevivência ameaçada por forças externas (como o predador Kapora) e a necessidade de adaptação e transformação para garantir a continuidade do povo Kaingang. A ameaça constante e violenta de Kapora, um ser que simboliza o perigo mortal e o mal, que na qual obriga os Kaingang a fugirem e a sofrerem perdas, significando um momento de risco extremo à sobrevivência física e social. A crise aumenta no dilema enfrentado pelos netos ao terem que abandonar a anciã, revelando um conflito doloroso entre o respeito à tradição, à família e o imperativo da sobrevivência imediata.

(..) um predador em particular inspirava um terror profundo. Era a criatura mais temida entre todos os Kaingang: Kapora (krîngpedofô). Ele espreitava na mata, caçando os indígenas não apenas por fome, mas por pura maldade. Sua aparência era aterrorizante: tinha o corpo de um humano, mas era inteiramente coberto por pêlos, como um gorila. Diante de sua força e crueldade, os Kaingang não tinham armas suficientes para enfrentá-lo, restando-lhes apenas a fuga. (Ferreira, 2025 p. 1).

Sendo assim, a crise se manifestava tanto no plano do conflito externo (com o predador que persegue e ameaça o povo) quanto no plano interno, na decisão difícil entre manter os laços do passado ou permitir que a sobrevivência possa acontecer com mudanças dolorosas, como o abandono da anciã e o surgimento do kumî como novo alimento sagrado.

Dessa forma, a crise pode ser entendida como um ponto onde se manifestam tensões vitais: entre ausência e presença, tradição e mudança, ordem e rebeldia. Longe de ser apenas destrutiva, ela é o estado que abre espaço para a reflexão, renovação e criação. Ao gerar possibilidade de renovação cultural e existencial, a crise mitológica assegura a continuidade

do povo. Ela não apenas narra o problema, mas justifica a origem das soluções encontradas, dos novos pactos, dos alimentos sagrados e da própria estrutura do mundo. A crise é, portanto, o movimento fundamental que dá sentido à jornada e à identidade indígena.

### 3.2 Ritual

O ritual é uma prática cultural que expressa e atualiza os mitos fundamentais de um povo, constituindo-se como um momento de comunicação simbólica que fortalece a identidade e os vínculos sociais. Na narrativa, o ritual não é uma simples repetição do acontecimento mítico; ele celebra a impossibilidade de uma repetição idêntica, exemplificada quando o demiurgo, ao tentar transformar troncos em humanos ressuscitados, falha, inaugurando a mortalidade e dizendo que “agora só vai ter festa” (Castro, 2002). O termo yawalapiti, que corresponderia ao rito ou cerimônia, é na verdade jumualhi, em que interlocutores traduziram por “festa” ou “alegria” (Castro, 2002).

O ritual na narrativa dos antigos Desana, presente em *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kéhíripõrã*, aparece como manifestações significativas que conectam a comunidade às origens e ao mundo espiritual. A observação detalhada desses rituais revela uma complexidade e importância na manutenção das tradições e saberes ancestrais. Um dos rituais descritos por Lana e Lana (1980), é o ritual relacionado ao mito da criação da noite, onde indica o início explícito de um ritual realizado por Nami para a noite, com ações específicas (cerimônia com o chicote, canto ritualístico) e presença atenta dos visitantes. A narrativa também descreve outras partes cerimoniais, como os cantos, as batidas na mala e o uso de ipadu e cigarro para induzir o sono, além da repetição das cerimônias ao longo da noite, demonstrando rituais complexos vinculados à origem da noite.

Nami, quando chegou dentro do seu quarto, começou logo a cerimônia. Yebá Gõãmã, junto com os outros, escutou um barulho como se alguém estivesse arrastando um grande peso no chão. Era Nami que estava trazendo a grande mala da noite. Lá dentro, ele fez a cerimônia com o chicote chamado em "desana wahsüboga", bateu por cima da mala da noite e, ao mesmo tempo, cantou o seguinte: — “Titi titi”. (Lana; Lana, 1980 p. 82).

A presença do chicote e o canto ritualístico não apenas delineiam aspectos performativos do ritual, mas também ilustram a dimensão simbólica dos objetos no fortalecimento da identidade cultural do povo Desana. É possível observar no trecho descrito acima como os rituais são essenciais para a manutenção dos laços sociais e culturais entre os

membros da comunidade.

Lana e Lana (1980) ainda vão descrever, em *Antes o mundo não existia*, uma espécie de ritual ou de saída ou de transição coletiva que simboliza a passagem de um estado para outro, ou a entrada em um novo mundo. A descrição dos personagens saindo da água, acompanhados por objetos e forças espirituais, sugere um ritual de iniciação ou de criação de uma nova população que emerge do mundo subaquático para a superfície da terra.

Aí, pisaram na terra pela primeira vez, porque antes eles vinham debaixo da água com a Canoa de Transformação. O Bisneto do Mundo ia dividindo-os à medida que estavam saindo para a superfície da terra. Eles saíram por si mesmos. Por isso, na Cachoeira de Ipanoré vêem-se os buracos da sua saída, na laje de pedra. A Canoa de Transformação ficou no fundo da água, não veio à tona. Somente eles é que saíram à superfície da terra. Cada um saiu acompanhado de sua mulher. Colocaram-se em filas, na terra. (Lana; Lana, 1980, p. 38).

Essa passagem evidencia um momento primordial de transformação, quando os personagens emergem da água para a terra, simbolizando uma transição fundamental nas narrativas culturais analisadas. O Bisneto do Mundo atua como agente de ordenação, dividindo os grupos à medida que eles tomam posse da superfície terrestre. Essa narrativa reforça ainda mais a relação intrínseca entre o espaço natural e as práticas sociais do povo Desana.

Quanto às narrativas Kaingang no que tange o ato ritualístico, pode ser observado na narrativa “O Surgimento do Kumî” (mandioca brava) quando a anciã compartilha um ensinamento sagrado aos netos para a sobrevivência do povo Kaingang. A anciã faz um pedido doloroso, aceitando a morte e indicando a continuidade da vida através do ensinamento sobre a folha com cinco pontas, que deve ser cozida para alimentação, por conta do veneno da mandioca brava.

Esse momento reúne elementos típicos do ritual: a crise nesse caso serve como um ponto de ruptura significativa, onde ocorre um sacrifício e a passagem do conhecimento essencial para a sobrevivência cultural do povo Kaingang. Nesse momento de crise, representado pela anciã que aceita a morte e transmite o ensinamento da folha de cinco pontas, ocorre uma transformação ritual que inclui sofrimento, transmissão oral e reforço dos símbolos sagrados que garantem a continuidade da vida e da identidade Kaingang.

Enquanto eles atravessavam, a velha anciã, de longe, gritou mais uma vez, compartilhando um último ensinamento: "Quando sentirem fome, procurem uma folha com cinco pontas que tem o formato de uma mão, de um verde-escuro profundo! Cozinhem-na bem para se alimentarem e não morrerem de fome!" (Ferreira, 2025, p. 1).

Esse ensinamento da anciã simboliza mais que uma simples orientação prática; representa um ato ritualístico de transmissão de saber que assegura a continuidade da vida e da identidade do povo Kaingang. A folha com cinco pontas, que deve ser preparada cuidadosamente, incorpora um marco sagrado de resistência e sabedoria cultural, reforçando a importância da oralidade e do respeito às tradições para a sobrevivência comunitária.

### **3.3 Mediador**

O mediador nas narrativas indígenas é uma figura essencial que atua como guardião e transmissor do conhecimento ancestral. Ele conecta o mundo espiritual e o terreno, facilitando a comunicação entre gerações, mundos diferentes e dimensões sociais, garantindo a continuidade cultural, a preservação das tradições e o fortalecimento da identidade indígena. Esses guardiões, muitas vezes, anciãos e sábios, mantêm viva a memória coletiva da comunidade, conectando gerações por meio de histórias, rituais e ensinamentos que refletem a cosmologia, a história e os valores culturais do povo. Essas figuras tão importantes aos povos indígenas atuam como elo entre o mundo espiritual e terreno, garantindo a continuidade das tradições e o fortalecimento da identidade indígena. Para Eduardo Viveiros de Castro (2002), em termos mais abstratos, essa noção pode ser traduzida como a ideia de “mediador”. O wokoti é aquele, seja humano ou espírito, que estabelece a conexão entre um objeto e o grupo, permitindo ao coletivo o acesso, material ou simbólico, ao recurso que lhe pertence.

Pensando nisso, o povo Desana trás em suas narrativas bons representantes de mediadores. Em *Antes o mundo não existia*, os mediadores aparecem na estrutura social dos Desana, atribuídos ao poder de controlar fenômenos naturais, profetizar e executar ritos para proteger a comunidade, dirigir, cerimônias no ciclo vital e, em alguns casos, realizar curas na ausência de pajés.

No contexto da narrativa mitológica do livro, o Bisneto do Mundo (Umikosurãpanami) e Umukomahsu Boreka são figuras centrais que atuam como mediadores na criação e desenvolvimento da humanidade, guiados pela Avó do Mundo. Eles comandam a “Canoa da Transformação” que entra em várias malocas onde as riquezas se transformam em pessoas, simbolizando o processo da formação da humanidade.

“Canoa de Transformação”. Umukosurāpanami e Umukomahsü Boreka, o chefe dos Desana, vieram como comandantes dessa cobra-canoa. Chegaram à maloca do primeiro Trovão, no Lago de Leite. Entraram e agiram segundo as instruções de Umukoñehkū. Aí, repetiu-se o que havia acontecido na Maloca de Cima: os enfeites tornaram-se pessoas que fizeram um desfile. (Lana; Lana, 1980, p. 29).

Essa passagem exemplifica claramente a função dos mediadores como agentes transformadores e preservadores da vida comunitária, atuando não só em rituais e cerimônias, mas também na manutenção do conhecimento que sustenta toda a cosmovisão Desana.

É possível observar o papel dos mediadores nas narrativas Kaingang também, pode se afirmar que os mediadores são um ponto de elo entre as narrativas. A figura do indivíduo escolhido por Topé funciona como um mediador entre o mundo subterrâneo, de sofrimento e escuridão, e o mundo da superfície, iluminado e pleno de vida. Esse mediador é responsável por receber a visão do novo mundo e tentar transmiti-la ao seu povo, mesmo enfrentando o ceticismo dos demais. Ele atua como um elo entre duas realidades e possibilita a transição para uma nova condição de existência.

Topé comunicou - se com um dos indivíduos, prometendo - lhe um local de beleza. O ser superior então revelou a este escolhido o mundo da superfície: exibiu as árvores, os animais, o sol, a lua, e a alternância entre o dia e a noite. (Apêndices. 4).

Essa comunicação entre Topé e o indivíduo escolhido representa mais que um simples contato; simboliza a emergência de um mediador que serve como ponte entre mundos distintos, entre a ignorância e o conhecimento, entre o sofrimento e a esperança. O papel do mediador na narrativa Kaingang é crucial para a superação das limitações sensoriais e cognitivas do grupo, possibilitando a aceitação e a transição para a nova realidade da superfície. Assim, o mediador atua não apenas como um portador de mensagens divinas, mas como um agente fundamental para continuidade da vida e da cultura do povo Kaingang.

Além disso, a jornada de ascensão pela raiz e o papel profético e orientador de Topé reforçam o caráter mediador dessa figura, que conecta o mundo espiritual e o terreno, guiando seu povo para a transformação e a continuidade de sua identidade. A dualidade social entre Kainhrú e Kamé também pode ser vista como parte da mediação interna da comunidade, delineando papéis e responsabilidades para o equilíbrio social e ritualístico Kaingang.

Instruído por Topé a ascender ao mundo superior, o indivíduo iniciou sua jornada. A ascensão se deu através de uma raiz maciça. Durante a escalada, ele percebeu o que inicialmente parecia ser um brilho emanando da raiz. Mas, este brilho revelou - se ser um raio de claridade que incidia sobre a raiz, demarcando a fronteira entre o mundo inferior e o superior. (Apêndices. 4).

Para os povos indígenas, especialmente no Kaingang, os mediadores estabelecem conexões entre diferentes mundos e tempos, garantindo a continuidade cultural e o equilíbrio social. Sua atuação não se limita à narração de histórias, mas se estende à resistência do povo diante dos valores, rituais e práticas que asseguram a identidade e a resistência do povo diante dos desafios contemporâneos.

Sob essa perspectiva, os mediadores emergem como interlocutores essenciais que garantem que as experiências, os valores e as sabedorias ancestrais não se percam, mas permaneçam vivas e adaptadas às necessidades da comunidade. Assim, os mediadores não são apenas guardiões do passado, mas também protagonistas na construção do presente e do futuro dos povos indígenas, assegurando a continuidade cultural e o fortalecimento identitário frente às transformações externas.

#### **4 Literatura indígena**

Para Jonathan Culler (1999), a narrativa não é apenas um tipo de texto, mas uma habilidade cognitiva fundamental que usamos para dar sentido à experiência humana. Ele sugere que a teoria da narrativa é o estudo que tenta desvendar essa competência narrativa inata: a capacidade que todos nós temos de criar e interpretar histórias. A narrativa também cumpre funções sociais, podendo apresentar críticas sociais e expor diferentes perspectivas da realidade por meio da identificação do leitor com a história contada.

Pensando nesse sentido, os povos indígenas já fazem uso dessa habilidade cognitiva há muitos anos, transmitindo seus saberes ancestrais, suas cosmovisões, valores sociais e espirituais, estabelecendo uma conexão viva entre passado, presente e futuro. Essas narrativas, lendas e histórias contadas, são fundamentais para a manutenção das identidades indígenas e para a compreensão de suas formas singulares de compreender o mundo e a sua existência. Culler (1999) vai dizer que o papel da narrativa em relação ao acontecimento é fundamentalmente o de dar forma e sentido ao que ocorre.

Ele ainda destaca que os acontecimentos são a base, o “sopro de vida” da narrativa, mas para que haja movimento e sentido, eles precisam ser estruturados pelo enredo. Portanto, a narrativa transforma o mero acontecimento em uma experiência significativa, permitindo que o leitor vivencie o evento narrado.

No contexto da narrativa indígena, essa função de dar forma e sentido aos acontecimentos se amplia para incluir a dimensão coletiva da memória ancestral e a

resistência cultural. A narrativa torna-se um espaço de reafirmação das práticas e saberes, onde o enredo não apenas organiza os eventos, mas os conecta a um tempo e espaço múltiplos, entrelaçando passado, presente e futuro. Esse movimento transforma o acontecimento narrado em resistência, reforçando a identidade e a continuidade dos povos indígenas através de suas narrativas.

Seguindo a lógica das narrativas, no texto *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Eduardo Viveiros de Castro aborda a narrativa a partir de uma perspectiva antropológica que questiona as categorias ocidentais tradicionais de entendimento do mundo. Para ele, a narrativa indígena não é apenas uma forma de contar histórias, mas um modo de existência e de relação com o mundo fundamentado no perspectivismo ameríndio.

As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de comunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. (Castro, 2002, p. 354).

Pode-se afirmar que a compreensão do mito como um espaço onde as diferenças de ponto de vista são simultaneamente anuladas e exacerbadas revela a complexidade da narrativa indígena, na qual os relatos não apenas representam o mundo, mas também o constroem e transformam. Assim, a narrativa indígena não se limita à mera transmissão de histórias, mas opera uma experiência existencial e cosmológica fundamental à vida coletiva dos povos originários.

No entanto, para que a narrativa indígena funcione eficazmente e transmita conhecimento de maneira legítima, é fundamental reconhecer a importância da voz enquanto elemento central no processo de transmissão. E para compreender a força da oralidade que se busca preservar, é fundamental considerar a perspectiva do teórico Paul Zumthor, que atribui à voz uma potência que transcende a mera comunicação. Em sua análise a voz se relaciona intimamente com o cosmo:

Ora, a voz é querer dizer e vontade de existência, lugar de uma ausência que, nela, se transforma em presença; ela modula os influxos cósmicos que nos atravessam e capta seus sinais: ressonância infinita que faz cantar toda matéria... como o atestam tantas lendas sobre plantas e pedras enfeitiçadas que, um dia foram dóceis. (Zumthor, 1997, p. 11).

Essa concepção de voz como manifestação cósmica e vital revela a oralidade indígena não apenas como transmissão de informação, mas como uma prática performativa e existencial fundamental. Ao narrar, os povos indígenas reproduzem e renovam saberes que conectam o humano ao universo, imprimindo nos relatos uma dimensão profunda de significado que é simultaneamente ritual, história.

Nesse contexto, o pensamento de Walter Benjamin em “O contador de histórias” também ilumina a importância da narrativa oral. Segundo Benjamin (1936), o contador de histórias vai além da simples comunicação dos fatos; ele transmite a experiência e a sabedoria acumulada, que nasce do contato direto com a vida e a história. A narrativa não é apenas a passagem de informações, mas a criação de um vínculo entre o narrador, a comunidade e o tempo vivido. Essa relação é fundamental para a preservação de saberes tradicionais, que, assim como na oralidade indígena, se manifestam como uma troca vital que mantém a memória coletiva e o sentido de pertencimento.

A oralidade, nesse sentido, torna-se uma forma de conhecimento teórico-prático, uma cosmovisão posta em movimento através da voz, que sustenta os laços comunitários, a continuidade e o sentido de pertencimento aos mundos naturais e espirituais. Dessa forma, a voz e a narrativa indígena, enquanto práticas culturais, se vinculam à matriz profunda da arte de contar histórias descritas por Benjamin, enfatizando o papel da oralidade na construção da identidade, da memória e da experiência coletiva, reforçando a dimensão performativa e cósmica que Zumthor destaca.

Seguindo na perspectiva da oralidade, o ambientalista, escritor, poeta e filósofo Ailton Krenak, também defende a importância da oralidade aos povos indígenas. Ele vê a oralidade como meio de transmitir histórias, mitos, saberes e narrativas de seus ancestrais que são passadas de geração à geração e que são de suma importância a sua descendência, histórias essas que expressam a visão de mundo dos povos originários, mantendo assim viva seu modo de ser e sua diversidade linguística e cultural. Para ele, a comunicação indígena tradicional, por meio da oralidade, cria uma conexão entre diferentes povos, fortalecendo assim as lutas e mobilizações contra ameaças externas.

O fato de a literatura indígena ter a oralidade como fundo, implica numa experiência muito recente de autores indígenas publicando ensaios e até mesmo romances. Mas a maior parte dos títulos de autores indígenas, que nós temos publicado nos últimos 30 anos, são textos memorialistas digamos assim. Eles falam das histórias que ouviram dos seus pais, dos seus avós. (Krenak, 2025, s/p).

Sendo assim, segundo Krenak, a oralidade não apenas mantém viva a diversidade linguística e cultural, mas também funda uma rede de solidariedade entre os povos indígenas, essencial para suas lutas atuais. Assim, a literatura indígena escrita, ainda que recente, surge como uma extensão dessa tradição oral, trazendo para o papel as memórias e histórias passadas verbalmente por gerações. Desse modo, o vínculo com a oralidade não se perde, mas ganha novas formas e visibilidades no cenário literário atual, ampliando o diálogo entre saberes ancestrais e as linguagens modernas.

### **Considerações finais**

Esta pesquisa evidenciou a centralidade da oralidade enquanto matriz da literatura indígena, demonstrando que as narrativas orais dos povos Desana e Kaingang vão muito além de meras histórias tradicionais: elas expressam cosmologias complexas, sistemas simbólicos e formas de conhecimento profundamente interligada à identidade cultural e espiritual desses povos. A análise das representações cosmológicas revelou que a criação do mundo, dos seres e das relações sociais é concebida como um processo contínuo marcado por momentos de crise, renovação e equilíbrio que sustentam a vida comunitária e o respeito à natureza.

As contribuições teórico-antropológicas, especialmente as de Eduardo Viveiros de Castro, mostram que a cosmologia indígena é dinâmica, relacional e instável, compreendendo a criação como um evento aberto e em transformação. Refletir sobre essas cosmovisões permite repensar as concepções ocidentais tradicionais sobre o mundo, ampliando o horizonte para modos pluralistas de conhecimento e existência. A manutenção da oralidade, dos rituais e dos papéis dos mediadores nas comunidades indígenas mostra-se indispensável para garantir a continuidade cultural, enfrentando as ameaças à memória e ao território.

Dessa forma, este trabalho reforça a importância de valorizar e entender a literatura indígena não apenas como patrimônio cultural, mas como manifestação viva e contemporânea dos saberes originários, pois a literatura oral indígena transcende o literário para construir epistemologia viva, transmitida por anciãos e rituais que preservam saberes substanciais contra opressão, como nas narrativas Kaingang que orientam caça, cultivo e equilíbrio ecológico.

Tal reconhecimento é imprescindível, não só para a academia, mas para a sociedade em geral, a fim de fomentar o respeito à diversidade cultural, a sustentabilidade dos territórios e a justiça social. Assim, a literatura oral e escrita indígena além de preservar histórias, é um

convite permanente ao diálogo intercultural e à ampliação dos conceitos de identidade e conhecimento.

## Referências

BENJAMIN, Walter. (1936). O contador de histórias. In: BENJAMIN, Walter. *A arte de contar histórias*. São Paulo: Hedra, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CULLER, Jonathan. *Teoria literária: uma introdução*. São Paulo: Beca, 1999.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. Ailton Krenak é o primeiro indígena a se tornar 'imortal' da Academia Brasileira de Letras. Disponível em:

<https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2024/ailton-krenak-e-o-primeiro-indigena-a-se-tornar-2018imortal2019-da-academia-brasileira-de-letras>

. Acesso em: [25/11/2025].

IBGE. **\*\*Censo Demográfico 2010\*\***. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

KRENAK, Ailton. Enquanto a gente contar uma história, o mundo vai continuar a existir. Entrevista concedida à Revista Pernambuco. Disponível em:

<https://www.pernambucorevista.com.br/secoes/entrevistas/enquanto-a-gente-contar-uma-historia-o-mundo-vai-continuar-a-existir>

. Acesso em: [25/11/2025].

LANA, Firmiano Arantes; LANA, Luiz Gomes. *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kéhiripóra*. Manaus: Editora Valer, 2021.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. São Paulo: Hucitec, 1997.

## Apêndices

### APÊNDICE 1: A lenda de Kapora e o surgimento de Kumî

Há muito, muito tempo, quando o povo Kaingang vivia no coração da floresta, a vida era uma constante luta pela sobrevivência. O mato, que era seu lar, era também o domínio de muitos predadores. Diante da ameaça constante, os Kaingang buscavam refúgio em novos territórios, fugindo para se protegerem.

No entanto, um predador em particular inspirava um terror profundo. Era a criatura mais temida entre todos os Kaingang: Kapora (*krîngpedofô*). Ele espreitava na mata, caçando os indígenas não apenas por fome, mas por pura maldade. Sua aparência era aterrorizante: tinha o corpo de um humano, mas era inteiramente coberto por pêlos, como um gorila. Diante de sua força e crueldade, os Kaingang não tinham armas suficientes para enfrentá-lo, restando-lhes apenas a fuga.

Kapora vivia em uma toca escondida entre as pedras. Por muitas vezes, ele atacava as aldeias e raptava as mulheres Kaingang para fazê-las suas esposas. Certo dia, ao atacar uma aldeia, ele encontrou uma anciã, cujos anos lhe haviam tirado a força das pernas. Apesar da idade, seus netos se recusaram a abandoná-la. Com grande esforço, eles a carregaram nas costas e correram pela floresta adentro, em uma tentativa desesperada de escapar.

A fuga os levou a um rio imenso, com uma correnteza tão forte que era preciso atravessá-lo a nado. Era uma barreira natural para o predador, mas também para eles. Ninguém conseguiria carregar a anciã enquanto nadava. Foi então que, com a sabedoria acumulada de sua longa vida, ela fez um pedido doloroso: pediu que a deixassem na beira do rio e seguissem em frente, argumentando que já era velha demais e que sua vida estava no fim.

Seus netos a levaram para um ponto mais alto na margem, entre as palmeiras. De repente, um pássaro majestoso voou em círculos e pousou sobre o ombro da anciã. Ele começou a cantar: *pén dîng - pén dîng*, que, na língua Kaingang, significa “calcanhar - calcanhar”. A anciã, com um brilho nos olhos, compreendeu a mensagem e gritou para os netos: "O pássaro está dizendo que o ponto fraco dele é o calcanhar!".

Embora tentassem, os netos não conseguiram acertar o animal. Sem mais tempo a perder, pularam no rio e começaram a nadar. Enquanto eles atravessavam, a velha anciã, de longe, gritou mais uma vez, compartilhando um último ensinamento: "Quando sentirem fome, procurem uma folha com cinco pontas que tem o formato de uma mão, de um verde-escuro profundo! Cozinhem-na bem para se alimentarem e não morrerem de fome!".

Após a árdua travessia, os netos e as netas procuraram a folha misteriosa. Eles a encontraram na mata, seguindo as instruções da anciã. Foi assim que nasceu o *kumî*, mais conhecido como mandioca-brava, um alimento sagrado e típico do povo Kaingang. Desde então, em tempos de escassez, o *kumî* continua a saciar a fome dos Kaingang, um presente de uma anciã sábia que, mesmo na morte, cuidou de seu povo.

## **APÊNDICE 2: A lenda do peixe**

Era tempo difícil, um período marcado por uma intensa e prolongada estiagem, que gerava grande dificuldade na obtenção de alimentos para a comunidade Kaingang. Diante da ameaça de fome, um ancião, detentor do saber tradicional, reuniu o grupo e expressou a necessidade de uma previsão e de um planejamento estratégico para assegurar a alimentação futura. Seu objetivo era garantir que, quando um novo ciclo de fartura se estabelecesse, a comunidade não fosse novamente pega de surpresa pela necessidade.

Em sua previsão, o ancião antecipou que o grupo teria acesso à carne (tî kurî), um alimento essencial. Para verificar as condições ambientais, ele instruiu o jovem a realizar uma missão específica: subir em uma palmeira localizada na margem do rio e observar o outro lado da montanha, buscando um sinal de vegetação verde que indicasse potencial para a caça. Ao subir, o jovem deparou - se com o cenário de seca severa: o leito do rio estava visivelmente baixo, com as pedras expostas e poucas poças d'água, indicando que a correnteza havia cessado. Contudo, ao alcançar a altura da visão, ele confirmou ao ancião que o campo do outro lado estava de fato verde.

O ancião, porém, pediu que o jovem subisse um pouco mais, para que pudesse confirmar a existência do (tî kurî). Ele buscava assegurar que a vegetação fosse abundante o suficiente para sustentar uma diversidade de animais de caça, o que aumentaria as opções de alimento para o povo.

Porém o pior aconteceu, uma tragédia: ao tentar subir um pouco mais, o jovem escorregou e caiu. Sua cabeça chocou - se violentamente contra as pedras expostas no leito seco do rio. O impacto foi fatal, e o cérebro do jovem se espalhou e foi parar nas poucas poças de água restantes no rio.

Esse evento trágico marca a origem dos peixes. O cérebro do jovem, ao entrar em contato com a água, começou a se mover, dando origem aos mais variados tipos de peixe. O ancião havia previsto que teriam a “mistura” (kurî), mas não soubera que o provável cumprimento da profecia envolveria o sacrifício de seu próprio filho. Desde então os kaingang sempre se alimentaram com peixe e nunca mais sentiram fome.

### **APÊNDICE 3: O surgimento da rivalidade do Macaco e do Tigre**

A rivalidade inicial entre os espécimes, um macaco e um tigre, era caracterizada pela ausência de amizade formal, embora houvesse um cuidado mútuo subjacente, ancorado na admiração por habilidades complementares. O macaco manifestava interesse pelo tigre

devido à sua magnitude, agilidade e excelência na caça. Por sua vez, o tigre revelava uma proficiência notável em terrenos superficiais, uma destreza que faltava ao macaco quando em solo. Em contraste, a habilidade de locomoção e agilidade do macaco em ambientes arbóreos, como a escalada, superava a do tigre.

Essa complementaridade gerava uma inveja recíproca: o tigre almejava a agilidade do macaco em alturas elevadas, enquanto o macaco desejava a destreza terrestre do tigre. Os velhos contavam que o macaco, era considerado “maroto” “venhmumé”, concebeu um plano para neutralizar a superioridade do tigre. Após um período de observação atenta, o macaco identificou um vulnerabilidade: o tigre apreciava peixes, mas não possuía a habilidade de pescá - los. inversamente, o macaco apreciava carne, mas era incapaz de caçar.

Esta assimetria de habilidades criou um potencial cenário de negociação. O macaco propôs um acordo, que o tigre, apesar de igualmente propenso à transação, resistia em aceitar abertamente. A relutância do tigre baseava - se na aversão ao comportamento “maroto” (venhmumé” do macaco; especificamente, o movimento ágil do macaco entre os galhos era uma fonte de irritação.

O macaco tomou a iniciativa, propondo percar para o tigre. O acordo estabelecido foi que o macaco forneceria o peixe e o tigre, em contrapartida, subiria na árvore para fritá -los, chamando o macaco para a refeição subsequente. Mas, o macaco impôs uma condição para sua atividade de pesca: o tigre deveria subir à copa do pinheiro mais alto da floresta. Este requisito era uma forma de retaliação do macaco, ciente da dificuldade que a escalada representaria para um predador de grande porte como o tigre.

O tigre, por sua vez, planejou sua própria vingança. Enquanto o macaco estava pescando e o tigre preparava o peixe, ele agiu rapidamente, fritando seu peixe com celeridade. Ao chamar o macaco, o tigre impôs uma nova condição: para consumir o alimento, o macaco deveria subir ao local de ré. O macaco, demonstrando sua destreza, cumpriu a exigência. No entanto, ao se aproximar do local da refeição, o tigre executou sua retaliação: derramou a banha quente sobre a região glútea do macaco. Esta é a explicação para a ausência de pelos nessa área do macaco até os dias atuais.

#### **APÊNDICE 4: O surgimento do povo Kaingang**

Diz a lenda kaingang que a origem do seu povo remonta uma existência subterrânea primordial. Neste ambiente, os indivíduos viviam imersos em condições de sofrimento,

caracterizadas pela escuridão e pelo frio intenso. Em resposta a essa adversidade, o povo suplicou a sua divindade ou entidade espiritual, Topé, por um mundo alternativo.

Em atendimento ao apelo, Topé comunicou - se com um dos indivíduos, prometendo - lhe um local de beleza. O ser superior então revelou a este escolhido o mundo da superfície: exibiu as árvores, os animais, o sol, a lua, e a alternância entre o dia e a noite. No entanto, o indivíduo, imerso em uma realidade de escuridão e frio, demonstrou incapacidade de apreender a totalidade e a complexidade dessa nova visão.

Ao retornar e relatar a visão aos demais membros do povo subterrâneo, o homem encontrou ceticismo generalizado. Sua audiência não conseguia conceber ou imaginar o mundo que lhes havia sido mostrado, dada a limitação sensorial imposta pela sua condição de vida. Topé havia, no entanto, estabelecido que , para habitar o novo mundo, eles precisariam passar de um ambiente subterrâneo para a superfície. O ser divino também profetizou que eles se dividiram em dois grupos, mas que, paradoxalmente, permaneceriam irmãos. O indivíduo expressou incompreensão sobre como tal dualidade de povo poderiam coexistir com a unidade fraterna.

Instruído por Topé a ascender ao mundo superior, o indivíduo iniciou sua jornada. A ascensão se deu através de uma raiz maciça. Durante a escalada, ele percebeu o que inicialmente parecia ser um brilho emanando da raiz. Mas, este brilho revelou - se ser um raio de claridade que incidia sobre a raiz, demarcando a fronteira entre o mundo inferior e o superior.

Ao atingir o ponto de máxima luminosidade, o homem conseguiu emergir com a cabeça, visualizando plenamente a nova realidade. A percepção confirmou que a visão não era um sonho ou uma alucinação, mas sim uma realidade tangível. Ele, então, regressou ao mundo subterrâneo para compartilhar sua descoberta.

Diante do relato, uma parte da população acreditou e decidiu segui -lo. A transição inicial, feita através da abertura, ocorreu sem dificuldades ou sofrimento aparente. Mas, no momento em que os demais já se encontravam na superfície, aqueles que haviam permanecido no subterrâneo decidiram, tardiamente, realizar a ascensão. Neste instante, a abertura desmoronou sobre eles, forçando - os a regressar ao subsolo.

Estes que foram enterrados conseguiram, posteriormente, emergir através de uma segunda abertura, localizada em um ponto distinto. Esta nova passagem era estreita, repleta de rochas e de difícil transposição. O sofrimento da travessia foi intenso e a saída só se deu ao cair da noite.

Dizem então os mais velhos que essa história conta a subdivisão interna do povo Kaingang. Aqueles que ascenderam inicialmente, sem sofrimento, e emergiram no local favorável, são denominados Kainhrú. Aqueles que sofreram na segunda e difícil travessia são conhecidos como Kamé. A tradição afirma que, apesar da origem comum, a experiência da emergência estabeleceu uma dualidade social (kamé e kainhrú) dentro de um mesmo povo, mantendo, no entanto, o vínculo de irmandade, por isso os kaingang têm uma conexão forte com a natureza em especial a terra.

#### **APÊNDICE 5: A origem do fogo e a polaridade Kamé-Kainhrú**

A origem do fogo se desenvolve a partir da transmissão de conhecimento sagrado e das implicações da dualidade social interna. Um ancião (avô) confiou a um jovem neto uma brasa, conferindo - lhe a incumbência de guardá - la com diligência. O ancião previu que o objeto seria útil em um momento futuro, mas advertiu enfaticamente sobre seu duplo potencial: o fogo poderia ser benéfico, mas também prejudicial, com o risco de causar danos à comunidade.

O irmão do guardião da brasa, pertencente à metade oposta, manifestava uma curiosidade persistente sobre o objeto oculto. Em um dado momento, enquanto o guardião se ausentou para caçar, ele avistou uma coluna de fumaça, percebendo, concomitantemente, uma fuga desordenada de animais em sua direção. Seguindo o curso do rio em direção à área de habitação, ele confirmou que seu irmão havia descoberto a brasa e, inadvertidamente, provocando um incêndio de grandes proporções. O fogo já consumia as habitações, as áreas de cultivo e a vegetação circundante.

Diante do caos, o caçador agiu rapidamente: resgatou uma brasa do incêndio e, utilizando do rio como barreira natural, iniciou um contra-fogo para direcionar as chamas remanescentes para a margem fluvial, conseguindo, assim, extinguir o fogo.

Dizem os mais velhos que isso ocorreu por conta da crença que existe no meio dos kaingang que os elementos mais sagrados e o conhecimento ritualístico residem prioritariamente com os Kainhrú, e não com os Kamé. Os Kamé são frequentemente caracterizados como mais ativos, impulsivos e “arteiros”.

A destruição não aconteceu por maldade do Kamé, mas sim de uma característica inerente à sua metade. Os Kainhrú são descritos como mais centrados, reflexivos e calculistas. A eles é atribuída a responsabilidade pelo conhecimento e pelo manejo das ervas

medicinais. As posições de maior liderança e autoridade ritualística - como caciques, cuya e pajés - são tipicamente ocupadas por Kainhrú.

Em contrapartida, os Kamé assumem a função de guardiões da comunidade e de guerreiros, sendo valorizados por sua bravura, força e disposição para o combate. Mas são considerados menos estratégicos e propensos à impulsividade, com uma menor capacidade de ponderar as consequências de seus atos. A queima da comunidade, portanto, é explicada pela falta de “cuidado com o sagrado” por parte do Kamé, reforçando o papel de cada metade na estrutura social e ritualística kaingang.

**RESUMEN:** Este trabajo analiza las representaciones cosmológicas presentes en las narrativas orales de los pueblos Desana (Amazonia) y Kaingang (sur de Brasil), pueblos que utilizan la oralidad como matriz fundacional de sus conocimientos e identidades. El objetivo es identificar las figuras y las organizaciones que dan sentido a sus historias de creación, destacando las narrativas con sus respectivas visiones del mundo. Para los Desana, el análisis se centra en la obra pionera Antes el mundo no existía, que narra la creación a partir del pensamiento y el canto de Yebá Buró (Abuela del Mundo) y el viaje de la Canoa de la Transformación. En el caso de los kaingang, se examinan narrativas que articulan el origen en un mundo primordial y la formación de la dualidad social Kamé-Kainhrú, como en las narrativas del Origen del Fuego y el Surgimiento del Kumí. La investigación también destaca la importancia de la literatura indígena oral para los pueblos originarios.