

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E CULTURA**

FRANCO JUNIOR MARVAL JAVIER

**TANNO TA PE TESERESSEN (PENA DATAINO) TETIYATÖSEN EKARE
PEMON-TAUREPANG NEKAMATOK DAU**



**A COSMOVISÃO DAS HISTÓRIAS DE ORIGEM NA LITERATURA INDÍGENA
PEMON-TAUREPANG**

**CAXIAS DO SUL, RS
2026**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

J41c Javier, Franco Junior Marval

A cosmovisão das histórias de origem na literatura indígena Pemon-Taurepang [recurso eletrônico] / Franco Junior Marval Javier. – 2026.
Dados eletrônicos.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura, 2026.

Orientação: Cristine Fortes Lia.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Literatura indígena - Crítica e interpretação. 2. Taulipang (Povo indígena). 3. Tradição oral. 4. Indígenas - Religião e mitologia. 5. Memória coletiva. I. Lia, Cristine Fortes, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 821.87.09

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Ana Guimarães Pereira - CRB 10/1460

A COSMOVISÃO DAS HISTÓRIAS DE ORIGEM NA LITERATURA INDÍGENA PEMON-TAUREPANG

Franco Junior Marval Javier

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras e Cultura, Área de Concentração: Estudos de Linguagem, Literatura e Cultura. Linha de Pesquisa: Literatura e Processos Culturais.

Caxias do Sul, 17 de junho de 2026.

Banca Examinadora:

Dra. Cristine Fortes Lia
Orientadora
Universidade de Caxias do Sul

Dra. Cristina Löff Knapp
Universidade de Caxias do Sul

Dr. Caetano Kayuna Sordi Barbará Dias
Universidade Federal de Santa Catarina

Dra. Rosane Maria Cardoso
Universidade de Caxias do Sul

Os estudos sobre as comunidades indígenas devem ser inseridos em uma perspectiva que ultraja e supera o passado colonial e as orientações propostas pelo cientificismo eurocentrista. Associam-se, assim, as novas epistemologias latino-americanas, que propõem uma leitura decolonial e introduzem a temática indígena como referencial para construção de novos conhecimentos e novas práticas de relações humanas e com o meio ambiente.

Alvaro de Azevedo Gonzaga

RESUMO

O objetivo geral desta pesquisa consiste em analisar a cosmovisão das histórias de origem como chave para compreender o mundo expresso na literatura indígena Pemon-Taurepang. Para tanto, investigaram-se a centralidade da oralidade, a contextualização histórica e territorial desse povo originário, as formas próprias de apreciação literária, com especial atenção à imagem e os elementos cosmogônicos e cosmológicos presentes nas obras analisadas (*Historias del pueblo pemon/Pemonton Pantonü*, 2003; *El espíritu de la yuca, y otros cuentos/Küse chiwon pantonü, tiyarünton da'rö*, 2007; *La historia de los Pemon de Kumarakapay*, 2010; *Makunaima en el valle de los Kanaimas*, 2001). Inserido em um contexto de questionamento dos paradigmas colonialistas, o estudo adota a cosmovisão como abordagem interpretativa integradora, em diálogo com reflexões indígenas contemporâneas (Krenak, 2020/2022; Kopenawa, 2015; Kambeba, 2022; Munduruku, 2016), com a crítica literária (Culler, 1999; Graúna, 2013) e com o aporte indígena nos estudos decoloniais (Gonzaga, 2021). A análise revelou que a cosmovisão Pemon-Taurepang se manifesta de forma articulada em três níveis interdependentes: macro, meso e micro. No nível macro, destacam-se elementos estruturantes, como a constelação *Tamü'kan*, por meio da história de *Chiriköwai*, o Sol *Wei* em sua descida à Terra, a grande árvore *Wadaka* e o conceito de *Pia* como tempo originário ativo. No nível meso, evidenciou-se de que forma a prática ritual do *Taren* conecta passado e presente. Por fim, no nível micro, observou-se a permanência desses fundamentos na vida cotidiana Pemon-Taurepang, orientando práticas éticas e educativas. Os resultados demonstraram que a literatura indígena Pemon-Taurepang selecionada é uma fonte de conhecimento sobre a visão de mundo ancestral, sobretudo por meio das histórias de origem transmitidas pela memória coletiva desse povo originário. Além disso, esse enfoque epistemológico contribui para a preservação da identidade cultural indígena e amplia as contribuições aos estudos literários e decoloniais em desenvolvimento na contemporaneidade.

Palavras-chave: Literatura Pemon-Taurepang; Cosmovisão indígena; Narrativas de origem.

MANARÖN PE ITEKARE EKAMANIN

Senük esenupantök yua mörö tannota pe, ö'tokay kin panton ton, tetiyatösen ekamanin, tannope pe teseresen, empoikaiya Pemon-Taurepang karetarüton dau. Mörö to'pe, te'tasen pök esenupannöpö, yurotokon patasek pök rö esenupansak, ö'tokay pantonüto ekamatok ekare rö, teseresen rö, anak nöör, pantonuton dau wik tetiyatösen ekamanin .(*Historias del pueblo pemon/Pemonton Pantoni*, 2003; *El espíritu de la yuca, y otros cuentos/Küse chiwon pantoni*, *tiyarünton da'rö*, 2007; *La historia de los Pemon de Kumarakapay*, 2010; *Makunaima en el valle de los Kanaimas*, 2001). Tuponken damük esenumentatok dau ichi'ke mörö, dompatokon tiyarün pemonton desek dau senük esenupantok echi mörö (Krenak, 2020/2022; Kopenawa, 2015; Kambeba, 2022; Munduruku, 2016), tesetasen dau (Culler, 1999, Graúna 2013) Tuponken damuk ponak yurotokon esenumenkantok ekamatok esenupantok dau (Gonzaga, 2021). Tannota pe eretök ekupüpö seuröwöne dau. Tannota dau, Tamü'kan, Chiriköwai wik pantonü esekama, Wey yepüpö datay pata ponak, tannota yoi Wadaka wayi kap apönin nöör pantonü, Pia wik tukarö iyatönin kamanin. Daropoilo wik,Taren ekare esekama, sorowöron, pena topö yoimanin eseurumantok dau, yoi ton dek rö, ipututök dau. Itamipö wik dau, ö'otokay kin yurotokon echy mörö sööröwöron dau, esennuantök, waküpe wik kowannotok dau. Teseresen wik da, karetaton pemon pe imenukasak echy wakupe mörö, empoikaiya tannota pata eretok esenupantök dau, denüto dau tesen, pata dau enotokon rö dau, tukarö wik yesempoikatök dau sorowöron dau, yurotokon pantonü dau.

Ekamaninton yuatok dau: Pemon-Taurepang esetatök, Tannota pe teseresen; Tetiyatösen pantonü.

ABSTRACT

The general objective of this research is to analyze the worldview of origin stories as a key to understanding the conception of the world expressed in Pemon-Taurepang Indigenous literature. To this end, the study investigates the centrality of orality, the historical and territorial contextualization of this Indigenous people, their own forms of literary appreciation with particular attention to imagery and the cosmogonic and cosmological elements present in the analyzed works (*Historias del pueblo pemon/Pemonton Pantoniü*, 2003; *El espíritu de la yuca, y otros cuentos/Küse chiwon pantoniü, tiyarünton da'rö*, 2007; *La historia de los Pemon de Kumarakapay*, 2010; *Makunaima en el valle de los Kanaimas*, 2001). Situated within a context of questioning colonialist paradigms, the study adopts worldview as an integrative interpretative approach, in dialogue with contemporary Indigenous reflections (Krenak, 2020/2022; Kopenawa, 2015; Kambeba, 2022; Munduruku, 2016), literary criticism (Culler, 1999; Graúna, 2013), and Indigenous contributions to decolonial studies (Gonzaga, 2021). The analysis revealed that the Pemon-Taurepang worldview manifests itself in an articulated manner on three interdependent levels. At the macro level, structuring elements stand out, such as the *Tamü'kan* constellation through the story of *Chiriköwai*, the Sun *Wei* in its descent to Earth, the great tree *Wadaka*, and the concept of *Pia* as an active original time. At the meso level, it became evident how the ritual practice of *Taren* connects past and present by articulating word, physical elements, and ancestral knowledge. At the micro level, the persistence of these foundations was observed in everyday Pemon-Taurepang life, guiding ethical and educational practices. The results showed that the selected Pemon-Taurepang Indigenous literature serves as an important source of knowledge about ancestral worldviews, especially through origin stories transmitted by the collective memory of this Indigenous people. Moreover, this epistemological approach helps preserve Indigenous cultural identity and also contributes to ongoing literary and decolonial studies.

Keywords: Pemon-Taurepang literature; Indigenous worldview; Origin narratives.

RESUMEN

El objetivo general de esta investigación es analizar la cosmovisión de las historias de origen como clave para la comprensión del mundo expresada en la literatura indígena Pemon-Taurepang. Para ello, se investigaron la centralidad de la oralidad, la contextualización histórica y territorial de este grupo originario, sus formas propias de apreciación literaria con especial atención a la imagen y los elementos cosmogónicos y cosmológicos presentes en las obras analizadas (*Historias del pueblo pemon/Pemonton Pantoniü*, 2003; *El espíritu de la yuca, y otros cuentos/Küse chiwon pantoniü, tiyarünton da'rö*, 2007; *La historia de los Pemon de Kumarakapay*, 2010; *Makunaima en el valle de los Kanaimas*, 2001). Inserto en un contexto de cuestionamiento de los paradigmas colonialistas, el estudio adopta la cosmovisión como un enfoque interpretativo integrador, en diálogo con reflexiones indígenas contemporáneas (Krenak, 2020/2022; Kopenawa, 2015; Kambeba, 2022; Munduruku, 2016), la crítica literaria (Culler, 1999, Graúna, 2013) y el aporte indígena a los estudios decoloniales (Gonzaga, 2021). El análisis reveló que la cosmovisión Pemon-Taurepang se manifiesta de forma articulada en tres niveles interdependientes. En el nivel macro, se destacan elementos estructurantes como la constelación *Tamü'kan* a través de la historia de *Chiriköwai*, el Sol *Wei* en su descenso a la Tierra, el gran árbol *Wadaka* y el concepto de *Pia* como tiempo originario activo. En el nivel meso, se evidenció cómo la práctica ritual del *Taren* conecta pasado y presente. En el nivel micro, se observó la permanencia de estos fundamentos en la vida cotidiana Pemon-Taurepang, orientando prácticas éticas y educativas. Los resultados mostraron que la literatura indígena Pemon-Taurepang seleccionada sirve como una fuente importante de conocimiento sobre la visión de mundo ancestral, especialmente en las historias de origen transmitidas por la memoria colectiva de este grupo indígena. Además, este enfoque epistemológico ayuda a preservar la identidad cultural indígena y también contribuye en los estudios literarios y decoloniales que se desarrollan en la actualidad.

Palabras-clave: Literatura Pemon-Taurepang; Cosmovisión indígena; Narrativas de origen.

AGRADECIMENTOS

O fato de existir como parte da espécie humana e de integrar este mundo material faz eu me sentir profundamente privilegiado. Recordar que sou dotado de raciocínio, sentimentos, entre tantas outras dádivas, conduz-me para a gratidão ao *Pia*, que, segundo a cultura ancestral do povo originário Pemon-Taurepang, do qual faço parte, é a origem do mundo material e a fonte da sabedoria. É em honra a esse princípio sagrado que apresento esta dissertação.

A partir dessa dimensão ancestral, este percurso se materializa no espaço acadêmico, aqui no extremo sul do país. Expresso minha gratidão para com a Universidade de Caxias do Sul (UCS), que acolheu minha presença como discente do mestrado no Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura, oportunizando um espaço de escuta e diálogo sobre os saberes indígenas. É importante reconhecer que, ao possibilitar o desenvolvimento de pesquisas voltadas aos povos originários, a UCS se inscreve como parte ativa na promoção de epistemologias plurais como saberes legítimos no âmbito da academia.

Ao professor Dr. coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura (PPGLET), Márcio Miranda Alves, expresso meu profundo agradecimento por ter me apoiado desde a primeira reunião, ainda antes do processo seletivo, demonstrando empatia em todos os momentos, o que facilitou meus primeiros passos e favoreceu meu engajamento com o processo acadêmico. Reconheço, de igual forma, o papel da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos, a qual possibilitou minha dedicação integral à pesquisa e viabilizou o desenvolvimento deste trabalho na pós-graduação.

Finalmente, registro minha consideração e meu reconhecimento pela professora Dr.^a Cristine Fortes Lia, cuja orientação se distinguiu pela paciência, pela sensibilidade, pelo profissionalismo e pelo respeito aos saberes indígenas. Seu acompanhamento atento e constante foi decisivo para a construção deste trabalho. À semelhança do cuidado que é transmitido no cotidiano indígena por lideranças mais experientes desde nossas infâncias, sua guia proporcionou um percurso formativo acolhedor que tornou possível a realização desta investigação.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Território Pemon	49
Figura 2 – Capa do livro <i>Gramática didáctica de la lengua Pemon</i> (2001)	63
Figura 3 – Página 3 do livro eletrônico bilíngue <i>Makunaima kowamüpok na 'wa: As aventuras de Makunaima para crianças</i> (2023)	65
Figura 4 – Início da confecção do artefato de cozinha <i>Woro-Wori</i> (Cesto para pães feitos com farinha de aipim)	66
Figura 5 – Capa do livro <i>Historias del pueblo pemon/Pemonton Pantonü</i> (2003)	67
Figura 6 – Capa do livro <i>La historia de los Pemon de Kumarakapay</i> (2010)	68
Figura 7 – Papel central da imagem no processo narrativo do livro <i>Historias del pueblo pemon/Pemonton Pantonü</i> (2003)	69
Figura 8 – Papel central da fotografia no processo narrativo do livro <i>La historia de los Pemon de Kumarakapay</i> (2010)	70
Figura 9 – Constelação <i>Tamü'kan</i> (figura do personagem <i>Chiriköwai</i>)	76
Figura 10 – <i>Wadaka Piapö</i> (Gran Sabana-Venezuela)	79

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Línguas Caribe ainda faladas	47
Quadro 2 – Poética do cotidiano em algumas expressões da língua Pemon-Taurepang	58
Quadro 3 – Sistema alfabético da língua Pemon, conforme Gutiérrez Salazar	63
Quadro 4 – Contribuições das literatura indígenas na análise	73

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	12
2	LITERATURA E COSMOVISÃO NO CONTEXTO INDÍGENA	23
2.1	A LITERATURA E A COSMOVISÃO NA CONSTRUÇÃO DE SENTIDOS	24
2.2	NORMATIVAS E VOZES DA LITERATURA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA	32
2.3	TRADIÇÃO ORAL LITERÁRIA INDÍGENA	37
2.4	LITERATURA INDÍGENA COMO RESISTÊNCIA	41
3	EXPRESSÕES LITERÁRIAS PEMON-TAUREPANG	45
3.1	POVO ORIGINÁRIO PEMON	46
3.2	GRUPO ÉTNICO PEMON-TAUREPANG	50
3.3	NARRATIVAS NA EDUCAÇÃO INDÍGENA PEMON-TAUREPANG	55
3.4	REPRESENTATIVIDADE PEMON-TAUREPANG NA ESCRITA	59
3.5	AS ILUSTRAÇÕES NA LITERATURA PEMON-TAUREPANG	65
4	COSMOVISÃO E ORIGEM PEMON- TAUREPANG	72
4.1	COSMOVISÃO NÍVEL MACRO: <i>PIA</i>	73
4.2	COSMOVISÃO NÍVEL MESO: <i>TARÉN</i>	82
4.3	COSMOVISÃO NÍVEL MICRO: TECENDO O PRESENTE	83
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
	REFERÊNCIAS	92

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Anük yurö?

Anük amörö?

Dailön tekamapösen senük: Anük pe enokon?

Masa ekamapöda tanna,

Ema da imaimuyuku, mochima techiripöse

Tenonkasan setön pe enokon yurotokon

Nurö itekare yetiyatotok dau

Deseruto mörö nurö tesen

Söröwörön etamentok dau

Franco Junior Marval Javier¹

O ser humano se distingue das demais espécies pela capacidade de produzir e compartilhar conhecimentos de modo cumulativo entre gerações, o que constitui um dos fundamentos de sua singularidade cognitiva (Tomasello, 2003). Essa capacidade abrange a formulação de interpretações simbólicas acerca da existência, não se restringindo à apreensão do mundo empírico. Desse processo, derivam sistemas de crenças e representações progressivamente mais complexas, elaborados no interior das diferentes formações sociais. Nesse horizonte, as narrativas sobre a origem do mundo e do próprio ser humano se caracterizam como manifestações recorrentes desde os primórdios das civilizações.

A busca pela compreensão da origem do universo e do sentido da existência humana é uma preocupação constante entre diversos povos. Como respostas às indagações dessa seara, diferentes culturas desenvolveram e preservaram narrativas relacionadas ao ambiente natural e intensamente vinculadas ao seu cotidiano e nas suas formas de organização social. Foi dessa interligação entre observação e imaginação que surgiram as cosmogonias, compreendidas como construções simbólicas destinadas a explicar a criação do mundo (Giroto, 1999); tais formulações expressam tentativas de interpretar visões de mundo.

¹ Poema de minha autoria, ainda não publicado, produzido exclusivamente para compor o início desta dissertação. Tradução aproximada: Quem sou eu? Quem é você? A pergunta essencial é: quem somos? Ao pronunciá-las, o caminho responde com gritos silenciosos, somos o que permanece, a memória viva da origem, a identidade que resiste em cada passo do agora.

Em contrapartida às cosmogonias, que representam narrativas tradicionais que buscam explicar a origem do mundo e da vida a partir de elementos simbólicos, existem as cosmologias, entendidas como construções racionais e sistemáticas sobre a estrutura e a evolução do universo, sendo “um dos ramos mais dinâmicos da ciência contemporânea” (Souza, 2004, p. 15). Seus avanços recentes têm provocado mudanças conceituais significativas no modo como o ser humano compreende o cosmos, distanciando-se de interpretações míticas e se aproximando de uma abordagem científica, voltada nas investigações das leis naturais que regem o universo.

Sob essa ótica, a perspectiva da cosmovisão aborda traços de dimensões cosmogônicas e cosmológicas na compreensão dos fenômenos humanos e culturais. A cosmovisão representa o modo como os seres humanos interpretam e atribuem sentido ao mundo, orientando práticas de vida em diferentes civilizações (Nascimento, 2025). Ela se manifesta concretamente nos valores de experiências e nas formas de existência compartilhadas por cada povo.

As indagações que emergem em cada realidade sociocultural produzem respostas baseadas em elementos simbólicos próprios de cada comunidade para revelar diferentes formas de compreender a existência. Constitui-se, assim, como um conjunto de pressupostos que orientam a leitura do mundo, funcionando como uma estrutura mental e afetiva que guia o indivíduo em seu modo de viver e de se relacionar com a realidade (Nascimento, 2025).

Para Rudolf Steiner (1985), a teoria do conhecimento valoriza os aspectos do mundo físico com processos que vão além do visível; em suas reflexões, além de panoramas mentais e psíquicos, ele considera a espiritualidade para atingir outros níveis de consciência por meio das atividades cognitivas. Segundo Veiga (1996), assim como a observação ordinária pode evoluir para diferentes formas de ciências sistemáticas, a exemplo da Física, da Química e da Biologia, a observação ampliada, quando articulada ao raciocínio lógico e na metodologia experimental, pode igualmente conduzir a uma ciência espiritual, denominada noologia.

Amplia-se, portanto, o campo de apreensão da realidade para além do plano estritamente sensível e empírico, admitindo-se a possibilidade de construção de saberes envolvendo as dimensões imateriais da existência. Pensar de forma intuitiva compõe essa sensibilidade de ultrapassar as razões existenciais físicas. Assim como as cosmologias dispõem de explicações comprovadas de determinados fenômenos, a observação desenvolvida por meio da reflexão permite que o mundo seja concebido por meio da cosmovisão (Romanelli, 2015).

Um mundo físico deve ser ampliado. Embora muitos questionamentos sobre forças abstratas ainda não tenham respostas das ciências empíricas, muitos sistemas de crenças dão significância aos eventos da vida de forma holística. Para isso, se alicerçam na Antroposofia, fundamentada por Steiner para ampliar a visão espiritual a partir de elementos físicos e da identificação de outros aspectos para além da realidade material (Romanelli, 2015).

Roberto Tomas Arruda (2023) afirma que a cosmovisão se fundamenta na presença constante do pensamento crítico, sendo uma forma de percepção da realidade derivada da experiência analítica. O autor observa que, desde a adolescência, compreendia a Filosofia como a única e mais legítima forma de pensamento, desconsiderando outras perspectivas. Posteriormente, ao se aprofundar na dialética do conhecimento, reconheceu a relevância das múltiplas interpretações e reconheceu o valor das diferentes visões individuais como expressão legítima do saber.

As cosmovisões se tornam construções sociais em culturas homogêneas, baseadas em elementos estruturais e abrangentes que podem, inclusive, orientar comportamentos sociais igualmente homogêneos. Entretanto, conforme assinala Arruda (2016), elas se desenvolvem, existem e são modeladas a partir de um processo cognitivo individual, consciente ou inconsciente, no qual inúmeros componentes subjetivos são incorporados.

Esse processo faz com que cada sujeito se diferencie substancialmente dos demais, mesmo quando inserido em um mesmo grupo cultural. Tais singularidades revelam a complexidade interna que sustenta a própria cosmovisão. A partir dessa percepção, reitera-se, mais uma vez, a orientação cognitiva de cada indivíduo nesse processo de construção de cosmovisões, assim como sua influência positiva em toda a coletividade de um determinado espaço e cultura. O processo cognitivo serve de base para que o ser humano use seus recursos empíricos para processar e transformar informações (Hiebert, 2016).

Nesse sentido, o conceito de cosmovisão abrange múltiplas áreas do conhecimento, como a Filosofia, a Antropologia e a História (Hiebert, 2016). Configura-se, portanto, como uma perspectiva ampla que integra cosmogonias e cosmologias na compreensão do mundo. A cosmovisão ultrapassa a noção de simples visão da realidade, expressando a maneira pela qual cada cultura interpreta a existência e estabelece sua relação com o universo e com o sagrado. Ela envolve os mapas mentais por meio dos quais indivíduos e as coletividades apreendem a realidade e organizam suas vivências no mundo.

Por isso, a visão de mundo das pessoas indígenas², que compõem os povos originários, defendem uma maneira única de compreender e se relacionar com o mundo ao seu redor. Diferentemente da visão fragmentada que costuma prevalecer no pensamento ocidental moderno, as narrativas desses povos consideram diferentes elementos de forma integrada.

Lino Jesús Figueroa, escritor indígena Pemon-Kamarakoto, defende, na sua obra *Makunaima En el valle de los Kanaimas* (2001), a veracidade de cada um dos elementos dos fenômenos naturais e espirituais nas culturas indígenas:

Perteneciendo a otra cultura diferente a los Pemon, necesitaríamos de pruebas científicas para comprobar la veracidad de un fenómeno como el de detener la lluvia [...] Sin duda alguna llegará el día en que se descubrirá que estos fenómenos tienen un principio físico (Figueroa, 2001, p. 7)³.

O trecho de Figueroa (2001) evidencia o contraste entre diferentes formas de compreender o mundo, revelando como as sociedades não indígenas, orientadas pelo pensamento científico ocidental, tendem a exigir provas empíricas para validar fenômenos que, nos saberes indígenas, são aceitos como parte natural da relação entre o humano e o sagrado. Um exemplo disso é o fenômeno mencionado de “deter a chuva”, prática ancestral que para muitos povos originários se dá por meio de ritos e cantos tradicionais e que faz parte de um conhecimento herdado, transmitido e legitimado pela experiência coletiva. Essa necessidade de comprovação científica sinaliza uma limitação de visão de mundo, que separa o físico do espiritual (Figueroa, 2001).

O autor também adota uma postura otimista ao sugerir que, com o avanço do conhecimento, um dia a própria “ciência” poderá compreender os princípios por trás destes fenômenos, reconhecendo o valor e a profundidade dos saberes indígenas. Essa visão de mundo se sustenta na força da tradição e da espiritualidade, pois, como observa Hiebert (2016), a cosmovisão fortalece as crenças fundamentais com reforços emocionais, impedindo que sejam facilmente destruídas, o que é essencial para compreender a resistência e a continuidade das culturas indígenas.

Nessa mesma direção, Bronislaw Malinowski (2015) buscou compreender de que forma os povos constroem sentido sobre o mundo a partir de suas próprias experiências

² Opta-se, neste trabalho, pelo uso do termo “indígena” e não “índio”, bem como pelas expressões “povos originários”, “etnias indígenas” e “comunidades indígenas”, por compreender que tais denominações respeitam a diversidade cultural e histórica desses povos e evitam generalizações de cunho colonial (Gonzaga, 2021; Kambeba, 2022).

³ “Pertencendo a uma cultura diferente da dos Pemon, precisaríamos de provas científicas para comprovar a veracidade de um fenômeno como o de deter a chuva [...] Sem dúvida, chegará o dia em que se descobrirá que esses fenômenos têm um princípio físico” (tradução minha).

culturais. Seu interesse estava voltado a entender de que forma cada grupo interpreta a realidade e organiza suas práticas sociais conforme crenças e valores compartilhados. A partir desse ponto, Malinowski formulou o funcionalismo, teoria segundo a qual os elementos culturais e as instituições de um grupo social cumprem funções específicas que garantem sua coesão e continuidade, oferecendo aos seus membros uma visão normativa sobre a vida, moldando seus comportamentos e seus modos de compreender o mundo.

Com isso, esses horizontes podem trazer um conjunto de impressões e crenças para responder a temas correlacionados, como o significado da vida e a origem do mundo. O termo *Pia*, por exemplo, assenta-se na concepção de mundo da etnia Pemon-Taurepang (povo originário abordado neste estudo): um “princípio” que parte de lendas sobre o nascimento dos elementos que compõem a vida dessa cultura indígena.

A etnia Taurepang é um subgrupo dos Pemon, assim como os Kamarakotos e os Arekunas; esses três grupos falam a mesma língua Pemon, com diferentes sotaques e pequenas variações lexicais. Desde tempos ancestrais, esses grupos se estendem por uma imensa área do que hoje corresponde à tríplice fronteira entre Venezuela, Brasil e Guiana. No Brasil, os Taurepang se localizam na região Norte, especialmente no estado de Roraima. Assim, compreender o sentido de *Pia* é acessar uma cosmovisão que se sustenta em histórias de origem e revela formas próprias de interpretar o mundo.

Nessa cultura indígena, a oralidade Taurepang é considerada um fundamento importante na formação das sociedades, tendo um papel significativo na preservação das histórias da comunidade. Muito antes da chegada dos europeus, os povos indígenas tinham uma cosmovisão que viabilizou (e ainda sustenta oralmente) sua existência em aspectos educacionais, sociais, econômicos e de saúde. Nesses processos orais, o cenário da religiosidade, que não se dissocia do cotidiano, é uma das manifestações da cosmovisão Pemon-Taurepang, que também se baseia em elementos sobrenaturais ou espíritos. Os elementos místicos, portanto, estão sempre entrelaçados com a realidade, pois a cosmovisão permeia a vida cotidiana. As tradições orais são fundamentais para as comunidades indígenas, pois o orador e o ouvinte atuam como protagonistas na conexão entre o passado e o presente (Eigenbrod; Hulan, 2008).

A cosmovisão também se fundamenta, de forma transversal, na maioria das atividades diárias da etnia, reunindo elementos como a boa convivência, o que permite o desenvolvimento da educação indígena em cada espaço das comunidades, além da Educação Escolar Indígena, que contempla novas expressões socioculturais de Venezuela, Brasil e Guiana. Também é importante destacar que a etnia não considera os limites fronteiriços

definidos pela geografia política institucional, ela se move livremente pelos espaços, comercializando seus excedentes, fazendo intermediação comercial de produtos e ferramentas com outras culturas indígenas e não indígenas da região.

A motivação que me levou a escolher essa temática para a dissertação está relacionada com a valorização dos aspectos culturais do povo originário do qual faço parte, destacando minha conexão direta com a etnia Pemon-Taurepang. Ademais, a opção por escrever em primeira pessoa neste estudo se deu pelo propósito de valorização do sujeito de ação e de autoafirmação, o qual assume o seu fazer no campo da “escrivência” de grupos historicamente invisibilizados, conforme proposto por Conceição Evaristo (2020).

Como membro dessa comunidade e falante da língua Pemon-Taurepang, decidi seguir a carreira de Educação Intercultural Bilíngue na Venezuela, tornando-me professor das línguas Pemon-Taurepang e espanhol, com o objetivo de atuar na área educacional do ensino desses idiomas. Cresci em um ambiente bilíngue, o que me permitiu desenvolver habilidades em duas línguas diferentes: tenho como língua materna a língua originária Pemon-Taurepang e, posteriormente, adquiri o espanhol. Essa experiência contribuiu para uma formação intercultural, sempre focada na promoção da igualdade em diversos contextos.

Desde criança, participei de projetos de Iniciação Científica (IC) que tinham como base os conhecimentos tradicionais. Depois, na universidade, continuei realizando pesquisas, como o estudo sobre a seiva extraída da palmeira do buriti (*Mauritia flexuosa*), que pode ser usada como cola escolar, e explorei o uso do ramo seco dessa mesma palmeira como recurso didático. Além disso, participei da análise do tucupí negro⁴ para verificar sua utilidade como um conservante natural para carnes.

Esses projetos fizeram parte da promoção de práticas mais sustentáveis no uso dos recursos naturais no sudeste da Venezuela e no extremo norte do Brasil, mostrando como a integração dos saberes tradicionais pode gerar alternativas sustentáveis e inovadoras a partir da realidade indígena. No entanto, historicamente, esses tipos de ações nem sempre foram reconhecidas; é conveniente lembrar a chegada de invasores europeus – portugueses, espanhóis, holandeses, franceses e ingleses – no século XV, quando as culturas indígenas sofreram transformações significativas.

As tentativas de silenciamento das sociedades indígenas e a exploração dos recursos naturais de suas terras ancestrais nunca conseguiram extinguir a sua existência. É importante

⁴ A substância é obtida do aipim (*Manihot sculenta*) após ser fervida por cerca de 10 horas, o que faz ela ficar com uma cor escura e uma consistência densa, muitas vezes comparado com o molho inglês ou shoyu. O tucupí negro ou *Kata* é uns dos temperos mais importantes na gastronomia Pemon.

também lembrar, nesse horizonte, que o protagonismo narrativo dessas sociedades humanas originárias foi muitas vezes omitido para desmerecer suas culturas, que de acordo com Souza (2002), antes da difusão da autoria indígena, todas as obras eram selecionadas e modificadas pelos não indígenas de acordo com seus interesses.

A cosmovisão indígena representa um legado místico que orienta suas sociedades, repleto de personagens e narrativas que tornam o mundo ancestral fascinante para aqueles que não são indígenas. Considerando esse contexto, o escopo desta investigação foi delimitado para abordar a cosmovisão das histórias de origem com base na literatura do grupo étnico Pemon-Taurepang. Isso porque parte fundamental dessa visão está nas narrativas sobre a origem do mundo, que, assim como em outras culturas, explicam a criação da vida.

Diante disso, este trabalho busca responder à seguinte pergunta: de que forma os elementos da cosmovisão Pemon-Taurepang referente às histórias de origem se manifestam nas obras literárias do grupo indígena? A relevância desta investigação baseia-se na contribuição para os estudos da literatura indígena contemporânea ao evidenciar como as narrativas Taurepang expressam epistemologias próprias e modos particulares de compreender o mundo. Nas análises das obras produzidas por autores indígenas, a pesquisa busca ampliar a visibilidade da produção literária Pemon-Taurepang, além de colaborar para reflexões acerca da oralidade e da memória ancestral.

Analisar a perspectiva da cosmovisão das histórias de origem para a compreensão de mundo a partir da literatura Pemon-Taurepang compôs o objetivo geral do estudo, que se desdobrou nos objetivos específicos a seguir: i) identificar a importância da literatura indígena com ênfase na oralidade; ii) contextualizar o grupo indígena Pemon-Taurepang como povo originário; iii) identificar as suas formas literárias de apreciação, com destaque à importância da imagem; e iv) descrever os elementos da cosmovisão presentes nas narrativas ancestrais contidas na literatura escrita escolhida para o estudo.

Na ordem prática, a importância deste trabalho para o campo dos estudos literários e culturais reside na ampliação de horizontes investigativos, especialmente no que diz respeito a temas ainda marginalizados ou pouco abordados socialmente, aos quais a comunidade acadêmica tem dado pouco foco. Ainda, antes da apresentação dos caminhos da pesquisa, é pertinente também identificar algumas abordagens que sustentam a relevância deste estudo. Na busca no Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)⁵, utilizando palavras-chave para aplicar os filtros

⁵ Consulta realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, disponível em: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/>. Acesso em: 04 abr. 2025.

necessários, foram encontrados apenas cinco resultados relacionados ao etnônimo “Pemon-Taurepang”, sendo quatro dissertações de mestrado e uma tese de doutorado.

Nessas pesquisas, abordam-se temas como fonologia, relação entre identidade e língua, representatividade e vozes, literatura de autoria indígena, além de direitos e mobilização indígena. São estudos situados nas áreas de Linguística, Letras e Artes, realizados na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e na Universidade Federal de Roraima (UFRR) no período de 1995 a 2022. Nenhum desses estudos aborda de forma exclusiva a cosmovisão presente nas histórias de origem sob a perspectiva de escritores indígenas da literatura Pemon-Taurepang. Convém destacar a proximidade temática entre a presente pesquisa e a dissertação de mestrado de Jeane Almeida da Silva (2022), defendida na UFRR, que tem como cerne a análise da figura de *Makunaima* como origem do povo Pemon e de outros grupos étnicos, tendo como base, no entanto, as narrativas registradas por Theodor Koch-Grünberg, um etnólogo alemão que pesquisou povos indígenas da Amazônia brasileira e da Venezuela. A autora apresenta diversos enfoques acerca desse personagem, incluindo perspectivas provenientes de outras culturas indígenas.

Quando busquei a expressão “Literatura indígena” no catálogo da CAPES, cheguei ao resultado de 900 trabalhos, e “Cosmovisão Indígena” levou à identificação de 112 pesquisas, desenvolvidas entre 2008 e 2023. Diante desse panorama, o presente estudo se propõe a contribuir para o campo dos estudos relacionados ao povo Pemon-Taurepang, especificamente para a literatura produzida pelos membros da comunidade.

A originalidade deste trabalho também reside no fato de ser uma pesquisa desenvolvida por mim, pesquisador indígena pertencente ao povo Pemon-Taurepang, e que, assim como os autores das obras analisadas, conheço as lendas que estruturam a cosmovisão do grupo étnico. Essa condição de pertencimento confere legitimidade epistemológica à análise e permite uma leitura interna das narrativas escritas, em sintonia com os modos tradicionais de narrar e compreender o mundo. É uma abordagem que reconhece a centralidade da oralidade e da performance na construção do saber indígena, destacando a literatura como espaço legítimo de afirmação e expressão da cosmovisão Pemon-Taurepang.

Nos processos de valorização das narrativas próprias dessa coletividade, o trabalho também atua no fortalecimento da identidade cultural e na ampliação do reconhecimento acadêmico das epistemologias originárias. A existência de poucos trabalhos dedicados à literatura Pemon-Taurepang reforça o caráter pioneiro desta pesquisa, porque ela se baseia em livros Pemon-Taurepang que se compõem como uma produção inteiramente indígena, escrita majoritariamente em língua Taurepang e em espanhol. Esse aspecto é um diferencial marcante

e contribui para a consolidação de um espaço acadêmico que reconhece e valoriza a diversidade linguística e cultural dos povos originários.

Considerando o objetivo geral deste estudo, o tipo de pesquisa é bibliográfica, pois fundamenta diversas situações a partir de diferentes leituras críticas para apresentar suas análises. Segundo Severino (2017, p. 93), nesse tipo de pesquisa, “o pesquisador trabalha a partir das contribuições dos autores dos estudos analíticos constantes do texto”. Utiliza-se a análise interpretativa para adentrar as obras literárias indígenas publicadas por autores da etnia Pemon-Taurepang; serão consideradas obras públicas da literatura existente, exaltando esse vínculo com a sua sociedade como povo originário, assim como a transmissão de conhecimentos da cultura.

As obras que serão analisadas como literatura indígena são quatro livros impressos em língua Pemon-Taurepang e em espanhol, sendo elas: *Makunaima en el valle de los Kanaimas* (2001)⁶, de Lino Figueroa (Pemon); e *La historia de los Pemon de Kumarakapay* (2010)⁷, obra que contou com a participação direta de 23 anciãos da etnia na narração dos contos. Além dessas, serão examinados os livros *Historias del pueblo pemon/Pemonton Pantonü* (2003)⁸ e *El espíritu de la yuca, y otros cuentos/Küse chiwon pantonü, tiyarünton da'rö* (2007)⁹, produzidos pela organização *EcoNatura* e pelo projeto *Itekare Yua*¹⁰.

Desenvolver a análise interpretativa a partir da condição de membro falante da Língua Pemon me possibilita um panorama circunstanciado sobre a cosmovisão presente nas histórias de origem do Povo Pemon-Taurepang. Essa abordagem bibliográfica permite compreender as narrativas em três diferentes níveis: macro, que trata da origem do cosmos (*O Pia*); meso, relacionado à ancestralidade que integra passado e presente (*o Tarén*); e micro, que explica os fenômenos que orientam a vida cotidiana do grupo. Dessa forma, a pesquisa articula níveis analíticos específicos de natureza social (Mauldin, 2020).

Por essa razão, não serão considerados, neste estudo, contos publicados em livros didáticos ou sites, pois resultam da literatura indigenista¹¹ e de adaptações que carecem de autoria direta de membros indígenas da comunidade Pemon-Taurepang. Nessa direção, Olívio Jekupé (2018), escritor do povo Guarani, destaca a importância da autoria indígena nos processos literários contemporâneos ao afirmar que “sempre lia algo sobre alguma nação, [mas] esse algo era escrito pelos não indígenas, e isso me deixava muito angustiado” (Jekupé,

⁶ Makunaima no vale dos Kanaimas (tradução minha).

⁷ A história dos Pemon de Kumarakapay (tradução minha).

⁸ A história dos Pemon (tradução minha).

⁹ A história do espírito do aipim e outras histórias (tradução minha).

¹⁰ Em busca da mensagem (tradução minha).

¹¹ Feita por autores não indígenas.

2018, p. 45, adaptado). A produção escrita por indígenas, destinada tanto a leitores indígenas quanto não indígenas, é fundamental para garantir a preservação da essência identitária dos povos originários.

Para isso, este estudo se propõe a afirmar a presença da voz indígena dentro do espaço acadêmico, reconhecendo, em primeira instância, que a produção de conhecimento não se restringe aos moldes tradicionais impostos pela epistemologia ocidental. Busco dar visibilidade e escuta aos autores, líderes, críticos e escritores indígenas, tanto Pemon-Taupang quanto de outros povos originários que já ocupam, com legitimidade, um espaço relevante no cenário literário brasileiro. O trabalho integra as expressões literárias e identitárias indígenas à academia na construção de pontes entre modos distintos de compreender o mundo.

Por essa razão, não serão encontrados neste texto alguns dos teóricos amplamente recorrentes nas pesquisas tradicionais; muito pelo contrário, vão emergir contribuições intelectuais e críticas produzidas por pensadores indígenas, cujos saberes expressam perspectivas próprias. Essa escolha se alinha ao movimento de revisão crítica das referências teóricas coloniais, que, embora historicamente consolidadas, muitas vezes perpetuam o epistemicídio herdado do colonialismo. Sendo assim, o diálogo proposto reconhece o valor das cosmovisões indígenas como fontes autônomas de pensamento, capazes de ampliar o horizonte da produção literária e científica no Brasil e no mundo.

A perspectiva indígena contemporânea, contudo, não busca criar fronteiras, ela procura tecer diálogos e integrar mundos. A literatura, nesse sentido, torna-se espaço de encontro, em que as vozes indígenas afirmam sua ancestralidade sem rejeitar o convívio com o outro. Como expressa Márcia Wayna Kambeba (2022, p. 24): “eu moro na cidade, esta cidade também é nossa aldeia, não apagamos nossa cultura ancestral, vem, homem branco, vamos dançar nosso ritual”.

A integração simbólica trazida na citação traduz o desejo de coexistência respeitosa, em que o reconhecimento da diferença não impeça a partilha. Da mesma forma, Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015, p. 86) lembram que “os xamãs protegem os brancos, apesar de serem outra gente”, reforçando que a espiritualidade e a ética indígena se estendem a todas as formas de vida e, mais do que resistir, as expressões literárias e críticas indígenas projetam conexões entre culturas e também na academia e na sociedade.

Para alcançar os objetivos da pesquisa, o trabalho está organizado em outros três capítulos, além desta Introdução. No capítulo II, busco identificar a importância da literatura indígena no cenário contemporâneo, considerando seu papel na afirmação identitária e na

ruptura com os paradigmas eurocentristas de produção do saber. O capítulo III se dedica a contextualizar o povo originário Pemon-Taurepang, com foco em suas expressões literárias próprias. Por fim, o capítulo IV apresenta uma leitura e análise interpretativa de cada uma das obras selecionadas, com o intuito de compreender de que modo a cosmovisão Taurepang se manifesta nesses textos.

2 LITERATURA E COSMOVISÃO NO CONTEXTO INDÍGENA

Non apöda datay

Panton penatopö kamaiya

Masa nurö tesen

Tuwenunsen rö ekowannotokon dau

Penape tesen etada

Tekatonpe tesen

Dairön pe yena

Mörö wakü yuroto

Amai rorape tesen

Yapinin

Yennaunin

Yerenin

Ipumatok dau wik

Wakü taren apichida

Mörö chakörö: teseurumasen

Franco Junior Marval Javier¹²

As chamadas “literaturas periféricas” têm recebido uma ampla visibilidade resultante de diferentes estudos culturais na contemporaneidade, com investigações discutindo o lugar e o conceito de literatura (Graúna, 2013). Os efeitos desses estudos contribuem amplamente para os debates referentes a experiências estéticas, a críticas, a formas de linguagem, classificações, subjetividades, pluralidades etc. Nessa perspectiva, a literatura é mediada pelo pensamento crítico e consiste em um instrumento de resistência, já que, como expressa Evaristo (2020, p. 40), “a literatura brasileira está precisando de obras que provoquem a academia para rever até o próprio conceito do que seria chamado de literatura”.

¹² Poema de minha autoria, ainda não publicado, produzido exclusivamente para compor o capítulo II desta dissertação. Tradução aproximada: Quando toco a terra, ela me conta o que já foi, o que ainda vive, o que dorme nas raízes do tempo. Escuto palavras antigas, significados que respiram. Elas selam minha verdade, essa aliança profunda com a Mãe de cor verde, que me acolhe, me ensina, me reconhece. E no seu sopro, recebo um pouco da magia que nunca deixou de falar.

Neste capítulo, abordo a literatura a partir de contribuições de Jonathan Culler (1999) ao campo da crítica literária referente a obras de grupos historicamente marginalizados. Ainda, o sentido epistemológico da cosmovisão ancestral como base da literatura indígena é aqui guiado por autores como Ailton Krenak (2020/2022), Davi Kopenawa (2015), Daniel Munduruku (2016) e Márcia Kambeba (2022). Também apresenta-se um viés mais teórico e decolonial da literatura indígena a partir das contribuições de Álvaro Gonzaga (2021) e Graça Graúna (2013).

2.1 A LITERATURA E A COSMOVISÃO NA CONSTRUÇÃO DE SENTIDOS

A literatura é uma das formas de expressão artística oral e escrita que tem ajudado na preservação de traços culturais desde a Antiguidade. Recebem a alcunha de literatura as obras contadas ao longo da história e resultantes do trabalho de diversos autores, sendo um meio oportuno para expressar ideias, sentimentos, emoções etc.

É uma linguagem específica que acompanha a origem das comunidades humanas, complementando a oralidade com escritas cuneiformes e hieroglíficas e registrando vivências próprias de cada povo. Quando essa arte passa a ser considerada um objeto de estudo, temos o surgimento das teorias literárias, que buscam compreender, por meio de análises, conceitos, resenhas etc., as funções que a literatura pode ter.

A Teoria da Literatura é a ciência à qual compete estudar as manifestações literárias. Considerar a Teoria da Literatura uma ciência significa afirmar que corresponde a uma área de conhecimento que requer peritos (técnicos) detentores de competências especializadas para exercê-la (Zilberman, 2012, p. 11).

A partir dessa definição, reitera-se a interpretação objetiva das obras literárias a partir das características mais notáveis que um leitor pode destacar, porque, da mesma forma que as chamadas ciências duras classificam seus objetos de estudo, a Teoria da Literatura organiza o conjunto de obras literárias. A Teoria da Literatura possibilita, portanto, analisar diferentes formas de interpretação do texto literário, ajudando a entender como eles são construídos e organizados.

Jonathan Culler (1999) complementa que, a narratologia, que é o estudo da narrativa, é uma parte importante da teoria literária, se baseia em conceitos como enredo, diferentes tipos de narrador e variadas técnicas usadas para compreender melhor as histórias contadas nas obras. Antoine Compagnon (1999) esclarece que a narratologia tem como objetivo investigar

a semântica, a mimesis, a representação do real e a descrição. O narrador e o fato narrado, por exemplo, foram alvo de importantes concepções ao longo dos séculos, derivadas de pesquisa literária. Os elementos da estrutura da narrativa, como resumo, orientação, complicação, avaliação e resolução, reforçam experiências passadas em contextos sociais reais (Labov; Waletzky, 1967).

De acordo com Culler (1999), as obras que vão surgindo com o passar do tempo ajudam a fortalecer a identidade cultural de grupos específicos, dado que, além de destacarem as opressões enfrentadas durante o colonialismo, também valorizam questões étnicas e raciais. Isso porque a literatura valoriza a diversidade cultural humana e o seu legado, contribuindo para a promoção de diferentes olhares sobre diversas situações cognitivas e linguísticas. O autor ainda explica que os estudos culturais têm um efeito parecido ao desbravarem novos contextos e ampliarem as discussões sobre certas obras literárias (Culler, 1999).

Na perspectiva de Jerome Bruner (1997), a cultura e todas as suas manifestações transmitem, ao interlocutor, uma mensagem clara nessa retórica de uma interpretação específica: “estar em uma cultura viável é estar inserido em um conjunto de histórias conectadas, capazes de estabelecer vínculos mesmo que estas histórias não representem um consenso” (Bruner 1997, p. 85). Nesse processo, Bruner (1998) apresenta o modo narrativo como a organização da experiência, seja em narrativas reais ou fictícias.

Jonathan Culler (1999) também propõe uma reflexão crítica sobre o papel da literatura na construção da cultura, desafiando a concepção tradicional de que os textos literários seriam meramente representações de realidades culturais preexistentes. O autor observa que a literatura amplamente ensinada na contemporaneidade passou a incorporar textos escritos por mulheres e por integrantes de grupos historicamente marginalizados. Esses textos, sejam inseridos em cursos tradicionais de literatura ou estudados em tradições específicas, costumam ser analisados como representações da experiência e, por consequência, da cultura dos sujeitos a que se referem.

Entretanto, Culler (1999) chama atenção para uma questão teórica mais profunda: em que medida a literatura apenas expressa uma cultura já existente ou, ao contrário, participa ativamente de sua produção? Ou seja: a cultura poderia deixar de ser compreendida unicamente como origem de determinada representação e passaria a também ser vista como efeito dos próprios processos representacionais (Culler, 1999, p. 54). Para o autor, a cultura não deve ser compreendida como uma entidade estática, anterior ao texto, mas como um efeito das representações produzidas pela literatura. Ao narrar experiências, dar voz a sujeitos

historicamente segregados ou imaginar mundos possíveis, a literatura cria visões de mundo que, ao se disseminarem, tornam-se referências culturais legítimas. O texto literário, portanto, não apenas representa a cultura passivamente, mas constrói sentidos compartilhados “as teorias literárias e culturais têm afirmado cada vez mais a centralidade cultural da narrativa” (Culler, 1999, p. 84).

As literaturas produzidas por grupos historicamente silenciados têm revelado novos caminhos para a narrativa contemporânea ao colocarem em cena personagens cujas identidades foram (e são) forjadas em meio às memórias coletivas, às escolhas individuais e às pressões sociais que os atravessam (Culler, 1999). A narrativa literária acompanha a formação dos personagens diversos, mostrando como eles se definem e como são definidos por uma rede complexa de experiências passadas e contextos sociais. Essa ideia é reforçada por Stuart Hall (2006), que afirma que as identidades não são fixas, uma vez que estão em diálogo com o outro, com a história e com as estruturas de poder.

Essas novas dinâmicas de manifestações literárias de minorias, como indígenas, afrodescendentes, mulheres periféricas e pessoas LGBTQIAPN+, desafiam os limites do que é considerado literatura, mostrando outras formas de existir e resistir através das palavras. Esse movimento literário, além de resgatar expressões silenciadas, atua como forma de intervenção crítica nos modos de produção do conhecimento e da cultura.

Culler (1999) ainda aponta que a teoria e a escrita pós-colonial emergem como esforços conscientes para reconfigurar os discursos hegemônicos, sobretudo por parte de intelectuais oriundos de contextos marcados pela colonização. A literatura deixa de ser um espaço neutro ou universal e passa a ser compreendida como um campo de disputa simbólica, no qual se constroem outras narrativas possíveis sobre a história e o sujeito. Nesse contexto, a mobilização dos elementos da oralidade, da ancestralidade, da territorialidade e das experiências vividas desestabiliza a ideia de um cânone homogêneo e abre espaço para epistemologias outras, mais plurais, mais encarnadas e mais conectadas às realidades periféricas e subalternizadas (Culler, 1999).

É importante salientar que a literatura abrange um campo mais amplo quando ajuda a ampliar a visão para o entendimento de fenômenos, tornando-se uma ferramenta poderosa para fomentar o senso crítico. Segundo Antonio Candido (2004), as histórias ficcionais de cada sociedade representam suas crenças e seus pensamentos, fortalecendo a identidade dos seus membros. Por isso, a literatura é um recurso apropriado na educação que permite explorar diferentes culturas, épocas, realidades sociais e emoções, ajudando a desenvolver nossa capacidade de interpretar o mundo e de pensar criticamente.

A ampliação do conceito de literatura para além da escrita permite o reconhecimento de formas de expressão que foram deslegitimadas pelos paradigmas ocidentais. Leda Maria Martins (2021) destaca que uma vasta rede de conhecimentos foi preservada por inscrições orais e corporais e grafias performadas pela voz e pelo corpo em movimento, e é nesse horizonte que ela apresenta a noção de oralitura, que se torna fundamental, pois evidencia que muitos saberes foram transmitidos por meios que não dependem do registro gráfico. A oralitura oferece instrumentos para compreendermos os sistemas próprios da performance, permitindo que a literatura indígena, por exemplo, seja analisada em sua integralidade, tal como acontece nas tradições vivas que sustentam narrativas.

A compreensão da oralitura aprofunda o entendimento de que a literatura indígena ultrapassa o campo da escrita e se inscreve na corporeidade e na vocalidade como modos legítimos de produção de conhecimento (Martins, 2021). Ao definir a oralitura como o conjunto de gestos e inscrições performáticos grafados pela voz e pelo corpo, Martins (2021) evidencia que a enunciação indígena se constitui como letra e leitura, isto é, como marca cultural singular e, ao mesmo tempo, como rasura que desloca e altera a linguagem, afirmando a diferença e a pluralidade de mundos presentes nas práticas expressivas dos povos originários.

Nessas práticas expressivas podemos citar o líder indígena Ailton Krenak que tem desempenhado um papel significativo na defesa dos direitos dos povos originários. Pertencente ao povo Krenak, do estado de Minas Gerais, o autor desenvolve reflexões profundas sobre a existência, o pertencimento e a relação entre a humanidade e a natureza. Nas obras aqui consideradas – *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020), *A vida não é útil* (2020) e *Futuro ancestral* (2022) –, Krenak convida o leitor a repensar a noção de humanidade a partir de perspectivas ancestrais. Sua afirmação de que “há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade [e que] não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo” (Krenak, 2020b, p. 30, adaptado) evidencia modos de conceber e narrar o mundo.

A união se manifesta no modo como muitos povos originários atribuem práticas e valores à natureza. Montanhas, por exemplo, podem ser compreendidas como casais, mães, pais ou filhos, capazes de estabelecer relações afetivas com as pessoas (Krenak, 2020b). O vínculo também se expressa em rituais e celebrações, inclusive por meio da oferta de presentes à natureza (Krenak, 2020a), reconhecendo-a como a grande provedora dos recursos essenciais na vida e no desenvolvimento das sociedades indígenas: “não consigo nos imaginar

separados da natureza” (Krenak, 2020a, p. 58). O autor ainda reforça a importância da água da seguinte forma:

Esse nosso rio-avô, chamado pelos brancos de rio Doce, cujas águas correm a menos de um quilômetro do quintal da minha casa, canta. Nas noites silenciosas ouvimos sua voz e falamos com nosso rio-música. Gostamos de agradecê-lo, porque ele nos dá comida e essa água maravilhosa, amplia nossas visões de mundo e confere sentido à nossa existência (Krenak, 2022, p. 13-14).

Esse trecho reforça a centralidade da água na cosmovisão indígena ao apresentá-la como um elemento ancestral, dotado de vida e sabedoria, superior em importância aos demais componentes da natureza. A relação estabelecida com o rio é comunicativa, pois ele “canta”, possui voz e dialoga com quem o escuta para revelar uma interação espiritual e sensorial que ultrapassa a concepção tradicional sobre a água, que a vê apenas como um recurso natural (Krenak, 2022). O agradecimento dirigido ao rio expressa a ética da reciprocidade presente nas cosmovisões indígenas, reconhecendo que a água sustenta a existência humana, sendo, por isso, honrada como fonte de vida e de sentido (Krenak, 2020a).

A relação entre cosmovisão e natureza é enfatizada pela poetisa indígena Márcia Wayna Kambeba, do povo Kambeba-Omágua. Ela nos mostra que os povos originários preservam, de modos diversos, formas próprias de viver e sentir o mundo, sempre voltado ao vínculo constitutivo com a natureza, da qual se percebem parte inseparável (Kambeba, 2022). Esse entendimento converge com a perspectiva de Krenak, para quem o pertencimento ao território e às forças naturais não é metáfora, mas fundamento existencial: “quando os índios falam: ‘A Terra é nossa mãe’, os outros dizem: ‘Eles são tão poéticos, que imagem mais bonita!’. Isso não é poesia, é a nossa vida. Estamos colados no corpo da terra, quando alguém a fura, machuca ou aranha, desorganiza o nosso mundo” (Krenak, 2020a, p. 114).

Krenak amplia essa compreensão para um horizonte ecológico que nasce do respeito prático e espiritual nas forças naturais, enfatizando que a natureza é fundamento ontológico, não recurso exterior. Em sua reflexão, a ecologia reconhece a agência e a linguagem dos elementos naturais, e o autor faz um apelo a quem o lê: “Respeitem a água e aprendam a sua linguagem. Vamos escutar a voz dos rios, pois eles falam. Sejamos água, em matéria e espírito, em nossa movência e capacidade de mudar de rumo, ou estaremos perdidos” (Krenak, 2022, p. 27).

Retomando a centralidade da cosmovisão como modo de existir no mundo, Krenak (2020) amplia essa compreensão ao comentar a obra do indígena Yanomami Davi Kopenawa e do antropólogo francês Bruce Albert, *A queda do céu* (2015), destacando sua força em

revelar como determinados povos ainda conseguem manter uma relação integrada com o planeta de forma plena:

O livro tem a potência de mostrar para a gente, que está nessa espécie de fim dos mundos, como é possível que um conjunto de culturas e de povos ainda seja capaz de habitar uma cosmovisão, habitar um lugar neste planeta que compartilhamos de uma maneira tão especial, em que tudo ganha sentido. As pessoas podem viver com o espírito da floresta, viver com a floresta, estar na floresta (Krenak, 2020b, p. 25).

Nesse horizonte, as diferentes histórias de origem narradas pelos povos indígenas se tornam fundamentais, pois é por meio delas que se explicam os vínculos que asseguram a continuidade da vida (Krenak, 2020b). A cosmovisão se completa na trama dessas narrativas ancestrais, as quais conferem sentido ao lugar de cada ente no mundo e reafirmam a natureza como fonte primeira de conhecimento e existência. Krenak (2022, p. 32-33) propõe um desafio que consiste em

[...] imaginar cartografias, camadas de mundos, nas quais as narrativas sejam tão plurais que não precisamos entrar em conflito ao evocar diferentes histórias de fundação. É maravilhoso que ainda existam essas memórias nas tradições de centenas de povos, seja nas Américas, na África, na Ásia... Essas narrativas são presentes que nos são continuamente ofertados, tão bonitas que conseguem dar sentido às experiências singulares de cada povo em diferentes contextos de experimentação da vida no planeta.

Evidencia-se que as narrativas de origem funcionam como mapas plurais que orientam cada povo em sua relação singular com o mundo. Na afirmação “é maravilhoso que ainda existam essas memórias nas tradições de centenas de povos” (*Ibid.*), o ativista destaca que as histórias são capazes de dar sentido às diversas experiências humanas sem exigir convergência ou uniformidade.

A amplitude ética da cosmovisão indígena também se revela em como muitos povos acolhem, sem hierarquizar, as diferentes histórias de origem que compõem o mundo. Essa generosidade epistêmica aparece com força em *A queda do céu* (2015), quando Davi Kopenawa narra que *Omama*, ao criar os humanos, também deu origem aos brancos, enviando-os para além do nascente, “para além da Europa e do Japão, lá onde o caminho do sol sai de debaixo da terra” (Kopenawa; Albert, 2015 p. 119). Nesse trecho, o xamã Yanomami evidencia que a pluralidade não ameaça a cosmovisão indígena; ao contrário, enriquece-a.

Nesse cenário plural de pertença ao mundo, as narrativas aparecem como caminhos de sentido que cada povo traça para compreender sua origem e organizar a sua vida em

comunidade. Como afirma Daniel Munduruku (2016, p. 51), “os mitos são sempre formas fantásticas de contar como as coisas aconteceram no início do mundo [...] explicam tudo de forma a ordenar a vida das pessoas em comunidade”.

A função de revelar o fundamento da existência conduz a uma diversidade de histórias que coexistem e se iluminam mutuamente. É nesse espírito que Krenak provoca ao indagar: “mas quem sabe não sejam todos os humanos que não são daqui e essa humanidade seja constituída de muitos pedaços? Somos povos, tribos, constelações de gente espalhados pela Terra com diferentes memórias de existência” (Krenak, 2020a, p. 56). Ou seja, o autor nos leva a refletir que a diversidade de mitos não divide a humanidade; pelo contrário, mostra que cada história de origem representa uma fonte de riqueza cultural que identifica cada sociedade deste planeta.

Como exemplo, temos a narrativa de origem do povo Kambeba, que evidencia como a cosmovisão indígena concebe a natureza como matriz da existência. A formulação de que “o povo Kambeba, segundo os sábios, nasceu de uma gota d’água que cai, topa numa folha de samaumeira, chega ao igarapé e daí nasce o homem e a mulher [...]” (Kambeba, 2022, p. 10) ultrapassa o plano de uma simples explicação mítica e institui um fundamento simbólico e identitário, a narrativa organiza sentidos e orienta a memória coletiva reafirmando o pertencimento de um povo que se reconhece como “povo das águas”. Desse modo, a origem não se separa da natureza, nela se enraíza como princípio constitutivo da vida e da existência coletiva (Kambeba, 2022; Kopenawa; Albert, 2015).

Essa mesma matriz simbólica é retomada e atualizada no poema “Ser indígena, ser Omágua”, em que a força ancestral da origem é condensada em imagens poéticas que articulam seres humanos e espíritos da floresta: “foi a partir de uma gota d’água / que o sopro da vida / gerou o povo omágua [...] pajés e curacas mantêm a palavra / dos espíritos da mata / refúgio e morada / do povo cabeça-chata” (Kambeba, 2022, p. 26). O texto valida a continuidade entre origem e território, isso porque a gota primordial se apresenta como um sinal permanente de pertencimento ontológico da água e da mata para rememorar a origem que se reatualiza como princípio vivo da existência coletiva (Kambeba, 2022; Kopenawa; Albert, 2015).

A narrativa Yanomami sobre a união entre *Omama* e a mulher das águas reforça também a centralidade do mundo aquático como fonte primordial da vida e como espaço relacional entre diferentes existências, conforme mostra o trecho a seguir: “*Omama* pegou pelo braço uma dessas mulheres das águas [...] Depois se casou com ela e é dela que nós viemos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 102). A origem humana não se separa dos seres da

floresta nem das forças que habitam os rios, visto que, é nesse princípio que se revela uma cosmovisão em que humano e não humano constituem uma continuidade. Assim como no exemplo Kambeba, a água reassume papel gerador, mas aqui também adquire dimensão afetiva e ética, uma vez que o nascimento do povo depende de um encontro mediado pelo cuidado (Kambeba, 2022; Kopenawa; Albert, 2015).

Ademais, a cosmovisão indígena também apresenta um universo híbrido, no qual humanos, animais, plantas e espíritos compartilham uma mesma trama de existência e transformação (Kambeba, 2022; Kopenawa; Albert, 2015). Conforme assinala Krenak (2020), muitas narrativas preservam a memória de um tempo em que os seres humanos foram outras formas de vida.

De modo semelhante, Munduruku (2016) evidencia que, nos mitos indígenas, os animais participam de transformações essenciais e ensinam modos de viver. Nesses relatos, a origem da vida surge sempre de seres primeiros que transmitem saberes. Por essa razão, os mitos expressam uma reflexão relacional, na qual a humanidade é uma das formas possíveis da vida, carregando em si as marcas de tudo aquilo que a precedeu. Entende-se como uma compreensão da existência que recusa hierarquias fixas entre os seres e privilegia a reciprocidade como fundamento do mundo (Krenak, 2020; Kambeba, 2022; Kopenawa; Albert, 2015; Munduruku, 2016).

Daniel Munduruku (2016) ainda afirma que os mitos não têm uma lógica facilmente apreensível em uma primeira leitura porque sua compreensão exige conhecimento prévio dos povos aos quais pertencem, já que tais narrativas dizem muito a um determinado grupo, embora possam nada significar para os outros. Nessa direção, os mitos se afirmam como formas próprias de conhecimento, inseparáveis dos contextos culturais e das experiências históricas dos povos indígenas (Krenak, 2020; Kambeba, 2022; Kopenawa; Albert, 2015; Munduruku, 2016).

A diversidade reforça que não existe uma única “cosmovisão indígena”, mas uma pluralidade de modos de compreender a origem do mundo, razão pela qual as narrativas não pretendem oferecer explicações científicas nem competir com modelos ocidentais de produção de conhecimento. Diante dessa realidade, a própria diversidade indígena presente no Rio Grande do Sul, exemplificada pelos Kaingang, afiança a centralidade da cosmovisão como chave de leitura literária e epistemológica que orienta esta pesquisa. Os amplos saberes Kaingang (no campo matemático, geográfico, biológico, medicinal, agrícola e mítico) mostram como as narrativas de origem constituem sistemas complexos de compreensão do mundo (Ferreira, 2012).

Na próxima seção, veremos como as principais normativas sustentam a inclusão dos saberes indígenas no campo literário e educacional, articulando-os a um panorama da literatura indígena contemporânea.

2.2 NORMATIVAS E VOZES DA LITERATURA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA

Antonio Candido (2004) defende a literatura como uma necessidade universal, elemento essencial para qualquer pessoa, em qualquer sociedade, independentemente de onde vive ou da cultura a que pertence. Ele destaca, por exemplo, os cantos e as danças dos povos originários como formas de expressão que mostram suas grandes conquistas e feitos. O autor afirma que “a literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade, o semelhante” (Candido, 2004, p. 180).

Nessa seara, o reconhecimento das culturas indígenas no âmbito dos direitos humanos é um avanço fundamental na luta contra a exclusão histórica desses povos. Convém destacar o art. 8 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas¹³: “Os Estados estabelecerão mecanismos eficazes para a prevenção e a reparação de: a) Todo ato que tenha por objetivo ou consequência privar os povos e as pessoas indígenas de sua integridade como povos distintos, ou de seus valores culturais ou de sua identidade étnica” (ONU, 2008).

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas tem, portanto, grande peso moral e político, considerando que funciona como um guia para a elaboração de políticas públicas, leis nacionais e decisões judiciais destinadas a temas como, a autodeterminação dos povos indígenas; o respeito às suas línguas e tradições; os direitos sobre suas terras, territórios e recursos naturais; além do acesso à educação e à saúde de modo alinhado a seus valores, com proteção contra qualquer tipo de discriminação.

As formas próprias de organização social, a espiritualidade, a memória e a expressão dos povos indígenas são sistemas culturais complexos, nos quais a oralidade, os símbolos visuais e as narrativas tradicionais desempenham papel central (ONU, 2008), deve-se incluir, necessariamente, as linguagens simbólicas e os modos de narrar desses povos.

Já no Brasil, com a promulgação da Constituição Federal de 1988¹⁴, os direitos indígenas e a consolidação e o reconhecimento da diversidade cultural indígena foram oficializados em lei. Esse ato demonstrou uma preocupação com os sistemas de vida dos

¹³ Disponível em: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf. Acesso em: 2 jun. 2025.

¹⁴ Disponível em: <https://sian.an.gov.br/sianex/Consulta/login.asp> Acesso em: 2 jun. 2025.

povos originários, suas tradições, seus valores e seus costumes, assim como com suas terras, por eles tradicionalmente ocupadas desde tempos ancestrais (Brasil, 1988).

Em comparação com os textos constitucionais anteriores, a Constituição de 1988 mostra uma visão tutelar e integracionista na afirmação da legitimidade das identidades indígenas em sua pluralidade e autonomia. O art. 231 estabelece: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Brasil, 1988)¹⁵. Esse reconhecimento jurídico reforça o direito da diferença e da autodeterminação dos povos originários, assegurando seus territórios e a preservação de suas formas próprias de se expressar, o que inclui suas produções culturais e literárias.

No campo educacional, o reconhecimento da diversidade étnico-cultural dos povos indígenas foi ampliado com a promulgação das leis federais n. 10.639/2003 e n. 11.645/2008¹⁶, alterando a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) e tornando obrigatória a inclusão da história e cultura indígena, africana e afro-brasileira no currículo escolar de todos os níveis e modalidades de ensino. Mostra-se a necessidade de incorporar, de forma transversal, as narrativas, os saberes e as epistemologias que historicamente foram silenciadas ou reduzidas a estereótipos. O contexto escolar brasileiro é chamado a atuar como um espaço de reparação e reconstrução de sentidos, no qual a literatura indígena possa ocupar papel central na mediação intercultural e no fortalecimento da cidadania plural (Brasil, 1988; 2008).

No cenário global, a literatura indígena contemporânea aparece como resposta à longa história de silenciamento gerada pelo colonialismo. Durante séculos, os povos indígenas foram privados do direito de narrarem a si mesmos em contextos formais de produção literária. Segundo Linda Tuhiwai Smith (2018), pesquisadora indígena neozelandesa, o processo colonial deslegitimou os modos indígenas de conhecimento, inclusive suas formas narrativas. Como membro pertencente aos povos originários Ngāti Awa e Parou Iwi, ela defende a importância das autonomias indígenas na retomada das suas agendas, organizações, prioridades e métodos que favoreçam os seus interesses coletivos. A autora também reafirma

¹⁵ Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=469704#:~:text=231..respeitar%20todos%20os%20seus%20bens Acesso em: 2 jun. 2025.

¹⁶ Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 2 jun. 2025.

o papel da pesquisa, que se concretiza por meio de perguntas que geram respostas como uma estratégia visível de reconstrução cultural de identidades e sentido de pertencimento.

Já na América Latina, a literatura indígena contemporânea se afirma como prática epistemológica de resistência, enraizada em contextos de colonialismo interno. Considerando que as Américas compõem o continente mais brutalmente impactado pelos processos coloniais (genocídios, epistemicídios e perdas linguísticas irreversíveis), o ressurgimento da literatura indígena representa uma resposta viva à violência histórica, diferenciando-se das narrativas coloniais ou das representações feitas por fontes não indígenas.

No Brasil, começa a emergir a literatura indígena, de maneira mais visível e reconhecida a partir das últimas décadas do século XX (especialmente nos anos 1990), esse novo momento que marca o início de uma literatura produzida por indígenas para indígenas e não indígenas.

Não é à toa que os(as) escritores(as) indígenas apareçam no mercado editorial, em produções teatrais, em documentários mostrados em vídeo, em fundações culturais e organizações não governamentais representativas, com o objetivo de consolidar o resgate e a difusão da sabedoria atual e milenar dos povos indígenas no Brasil e, por extensão, difundir o saber ancestral e contemporâneo dos parentes indígenas na América (Graúna, 2013, p. 81).

O início da literatura indígena no Brasil, em seu sentido pleno, é associado à presença dos próprios indígenas, que a assumem como ferramenta de criação e reconstrução de mundos. A partir dos anos 2000, consolida-se uma geração de escritores indígenas que passa a publicar com maior frequência e sob suas próprias vozes, entre os quais temos: Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Kaká Werá (Guarani), Olívio Jekupé (Guarani), Cristino Wapichana, Tiago Hakiy (Saterê-Mawé), Roni Wasiry Guará (Maraguá), Yaguarê Yamã (Maraguá), Edson Krenak, Lia Minapóty (Maraguá), Jaime Diákara, Ely Macuxi, Edson Kayapó, Aline Kayapó, Werá Jeguaka Mirim (Guarani), Shirley Krenak, Maria Kerexu (Guarani), Ariabo Kezo (Balatiponé), Rosi Waikhon (Waíkana/Piratapuia), Graça Graúna, Aline Pachamama, Denízia Kawany Fulkaxó, Vângri Kaingang, Kamuu Dan Wapichana, Chirley Pankará, entre outros. Eles contribuem significativamente para a diversidade de vozes e narrativas dos povos originários. Na visão de Graúna (2013, p. 77), “os escritores indígenas no Brasil vêm, por muito tempo, expondo sua visão de um vasto mundo que, em geral, todos desconhecemos”.

Os referidos escritores atuam em espaços diversos, como o mercado editorial, o teatro, o audiovisual e instituições culturais e educacionais, assumindo uma posição política, pedagógica e cultural voltada à valorização dos saberes indígenas. Ainda assim, a literatura

indígena foi muitas vezes lida a partir de categorias ocidentais, o que reduziu sua complexidade cosmológica e comunitária (Graúna, 2013).

Em sentido diverso, no interior das próprias comunidades, a literatura indígena se reafirma como continuidade da oralidade, como prática de memória viva e como expressão de cosmologias dos próprios povos (Graúna, 2013; Melo, 2021). Por isso, deve ser reconhecida como um campo autônomo, com fundamentos epistemológicos, linguísticos e simbólicos próprios, e não como simples derivação das tradições literárias ocidentais. Segundo Melo (2021, p. 113),

as práticas de escrita literária indígenas contemporâneas são mecanismos potentes de resistências política, cultural e estética, com os quais, de algumas maneiras, os(as) escritores(as) indígenas procuram demarcar seus pertencimentos ancestrais, suas diferenças étnicas, suas diversidades culturais, suas identidades e memórias.

Nessa lógica, a palavra escrita é extensão da fala ancestral, muitas vezes sendo produzida em língua indígena, ilustrada com elementos simbólicos próprios e voltada ao fortalecimento dos valores comunitários. As narrativas atualizam elementos culturais profundos e fazem com que novas realidades contribuam para a literatura popular de modo mais amplo. Nessa perspectiva, é possível compreender, com base em Culler (1999, p. 92), que os “textos de demonstração narrativa” não abrangem apenas as narrativas literárias, mas também as histórias que circulam entre as pessoas, porque são narráveis e porque possuem sentido para aqueles que as compartilham.

Com isso, favorece-se a visibilidade de produções que expressam um estilo de vida singular, sustentado por uma ampla gama de tradições, línguas ancestrais, costumes seculares e formas distintas de organização social das comunidades indígenas. Portanto, em conformidade com o autor indígena guatemalteco E milio del Valle Escalante, pertencente ao povo K’iche’ (um dos grupos maias da Guatemala), essa é uma literatura que vem de um lugar de enunciação próprio, no qual o indígena fala a partir de si, de seu povo e de sua experiência histórica, ainda que essa voz também possa ser ouvida e repercutida para além de seu território: “obras de autores que en primer lugar afirman un posicionamiento o locus de enunciación indígena en base a una identificación cultural, geográfica, lingüística (aun si éstos no hablan un idioma indígena) y/o política”¹⁷ (Escalante, 2015, p. 13).

¹⁷ “Obras de autores que, antes de tudo, declaram um posicionamento ou um *locus* de enunciação indígena fundamentado em uma identificação cultural, regional, linguística (mesmo quando não utilizam um idioma indígena) e/ou política”. (tradução minha).

A literatura indígena participa dessa enunciação indígena, e suas histórias importam porque nascem de experiências culturalmente situadas e preservam seu valor no interior das comunidades que as originaram e nos espaços externos. A entrada de Ailton Krenak na Academia Brasileira de Letras, em 5 de abril de 2024, constitui um marco histórico para a literatura indígena contemporânea. Sua presença em uma instituição tradicional da cultura brasileira evidencia o reconhecimento do alcance dessa produção literária. É um acontecimento que simboliza uma transformação significativa no campo literário nacional, fornecendo uma maior visibilidade das narrativas e das visões de mundo indígenas.

Krenak (2020) reforça que o mundo pode estar “cheio de janelas”, em sinal de possibilidades de troca e diálogo, sendo a literatura indígena uma dessas janelas, pela qual os saberes ancestrais alcançam outros olhares.

[...] o desenvolvimento de críticas culturais historicamente orientadas (novo historicismo, teoria pós-colonial) que estudam uma gama ampla de práticas discursivas, envolvendo muitos objetos (o corpo, a família, raça) não pensados anteriormente como tendo uma história (Culler, 1999, p. 118).

A partir de recentes abordagens nos estudos culturais, passou-se a reconhecer que práticas discursivas marginalizadas, como as ligadas na ancestralidade, na oralidade, no corpo e nas identidades racializadas, permitem compreender que a literatura indígena, por muito tempo ignorada, é parte fundamental da construção de outras narrativas sobre o mundo.

Respeitando as diferenças, pode-se dizer que as manifestações literárias indígenas são reveladoras de uma convergência temática, sobretudo no que diz respeito à Mãe Terra e, com frequência, vêm abordando a relação autor-texto-leitor e, ao mesmo tempo, denunciando a exclusão e as várias faces da globalização, do (neo)colonialismo e do analfabetismo na América (Graúna, 2013, p. 84)

Na integração no campo literário com legitimidade, essas expressões rompem a lógica excludente do cânone tradicional e abrem espaço para a diversidade epistemológica que marca o Brasil contemporâneo. Por isso, torna-se essencial reconhecer a natureza oral da literatura indígena, transmitida por meio de histórias, cantos e memórias, práticas que, como defendem muitos pensadores indígenas que escrevem sobre a tentativa de fazer parecer que o silenciamento nunca tivesse acontecido, “mostram, claramente, que a palavra indígena sempre existiu” (Graúna, 2013, p. 54), sustentando desse modo, os saberes ancestrais como patrimônio vivo presente nas sociedades indígenas da atualidade.

Com o reconhecimento da oralidade como fundamento da criação literária indígena, torna-se possível aprofundar o olhar sobre a tradição oral literária na próxima seção, tendo em conta os aportes de autores como Márcia Wayna Kambéba e Davi Kopenawa. Suas contribuições seguem uma linha definida, segundo a qual a linguagem falada dos povos originários revelam que a oralidade ancestral é parte de um movimento contínuo que se concretiza no presente.

2.3 TRADIÇÃO ORAL LITERÁRIA INDÍGENA

O ser humano, ao longo de milhões de anos e em consonância com os processos de seleção natural, desenvolveu a capacidade de se comunicar por meio da fala, independentemente da existência de uma cultura centrada na leitura de signos e na escrita (Graff, 1995). Esse dado evidencia que a oralidade ocupou, desde tempos remotos, uma função essencial na história da humanidade, constituindo-se como instrumento fundamental de comunicação, transmissão de conhecimentos e formação social (Graff, 1995). Sua importância, no entanto, não se restringe às sociedades antigas, tendo em vista que, ela permanece nas sociedades contemporâneas, em que a palavra falada continua a desempenhar uma relevante função educativa e interativa. Na era digital, essa permanência pode ser observada em diferentes formas e meios de expressão, como palestras, discursos, *podcasts* e vídeos.

Nesse aspecto, torna-se pertinente considerar também as reflexões de Walter Ong (1998), que evidenciam como a oralidade constitui, ao longo da história humana, o primeiro e mais fundamental modo de expressão, responsável por organizar o pensamento e a vida social antes mesmo do surgimento da escrita. Para o autor, as comunidades da Antiguidade operavam em uma cultura de oralidade primária, estruturada por práticas comunicativas que não dependiam de registros gráficos, demonstrando que a escrita cria um novo regime de interação e de produção de sentidos (Ong, 1998).

As tradições orais dos povos indígenas originários são fundamentais para a continuidade dos modos de vida dessas comunidades, porque representam um pilar na transmissão de conhecimentos ancestrais, englobando rituais, cerimônias e encontros coletivos com fundamentos próprios dos contextos das línguas indígenas. Isso porque “muitos aspectos materiais e imateriais, centrais nas culturas indígenas, só podem ser transmitidos por meio das lógicas e estruturas das línguas tradicionais” (Luciano, 2017, p. 20).

As comunidades indígenas americanas, assim como outras etnias de outros

continentes, são exemplos de civilizações que mantiveram e ainda mantêm, um desenvolvimento humano para a continuidade das suas sociedades. Diferentes gerações preservaram suas linhas culturais de forma oral, com vivências ainda presentes em suas características socioculturais.

Na cultura indígena, mantemos nossa narrativa oral, mesmo que a escrita tenha uma importância fundamental na transmissão de saberes. Nas rodas de conversa, ouvem-se narrativas contadas e recontadas pelos mais velhos com direito à repetição, para melhor assimilação e entendimento (Kambeba, 2022, p. 10).

Márcia Wayna Kambeba (2022) defende a relevância dos processos narrativos na transmissão de saberes dos povos originários indígenas, destacando o papel fundamental de reuniões sociais no formato de rodas de conversa, momentos de encontro dos membros das comunidades com os mais experientes da etnia, como os avós. A autora também menciona que, embora a escrita tenha um papel significativo na preservação do saber, a oralidade continua sendo fundamental na transmissão de uma cultura que se baseia em histórias contadas de geração em geração, sendo essas histórias passadas adiante através da repetição. Nesse panorama, Graff (1995) observa que a escrita é uma estratégia relativamente recente, considerando que o ser humano tem se comunicado verbalmente muito mais tempo antes de desenvolver o hábito de usar símbolos para representar a fala.

A seguinte passagem evidencia uma dimensão profunda da cosmovisão Yanomami ao revelar que, no mundo dos espíritos, também existem inscrições simbólicas que funcionam como matrizes de conhecimento, quase como uma escrita ancestral que antecede e supera os suportes materiais da cultura ocidental.

Os espíritos sabiá levam a eles folhas cheias de desenhos que caíram dessas árvores de canto. É isso que introduz belas palavras na memória de sua língua, como ocorre conosco. As máquinas dos brancos fazem delas peles de imagens que os seus cantores olham, sem saber que nisso imitam coisas vindas dos xapiri. Por isso os brancos escutam tanto rádios e gravadores! Mas nós, xamãs, não precisamos desses papéis de cantos. Preferimos guardar a voz dos espíritos no pensamento. Assim é. Transmito estas palavras pois eu mesmo vi, após nossos maiores, os inumeráveis lábios moventes das árvores de cantos e a multidão dos xapiri se aproximando delas (Kopenawa; Albert, 2021, p. 115).

Afirma-se que “as máquinas dos brancos” apenas reproduzem imagens e sons sem compreender sua origem espiritual, sugerindo que a escrita e as tecnologias de registro dos não indígenas imitam, de modo empobrecido, processos que os *xapiri* realizam desde tempos

imemoriais. Nesse contraste, ressalta-se a força da oralidade, pois o verdadeiro depósito da memória não está no papel, senão no pensamento vivo que guarda a voz dos espíritos. A oralidade, portanto, não é ausência de escrita, mas um sistema próprio de inscrição que se sustenta pela relação sensível com o cosmos e pela capacidade xamânica de transmitir o conhecimento diretamente pela mente e pela experiência visionária.

De acordo com Ferreira (2012), as sociedades indígenas, ao longo de suas transformações, desenvolveram métodos próprios para gerar, produzir e transmitir conhecimentos que sustentam suas tradições culturais. Ferreira (2012) também ressalta a importância das experiências do dia a dia, guiadas pela oralidade, sendo esta essencial para a convivência nessas sociedades ancestrais, pois as múltiplas formas de expressão oral mantêm vivas as práticas culturais, as quais continuam a se reproduzir no âmbito da Educação Indígena. Trata-se de um processo contínuo, inscrito no cotidiano comunitário e nos modos próprios de aprendizagem dos povos originários.

Nesse contexto, “as crianças vivem no meio dos adultos observando o trabalho, imitando alguns de seus atos, praticando brincadeiras que contribuem com seu desenvolvimento cognitivo” (Ferreira, 2012, p. 37). Desse modo, a transmissão oral não se limita à circulação de palavras e significados, uma vez que também expressa uma visão de mundo ancestral que se realiza como prática educativa.

Nessa direção, as línguas indígenas têm um poder prático e simbólico central, tanto no interior das comunidades quanto na sociedade mais ampla. Conforme assinala Luciano (2017), essas línguas são fundamentais nos processos de luta por reconhecimento e legitimação material da identidade étnica, dos quais decorre o reconhecimento de direitos específicos. As línguas indígenas constituem, dessa forma, elementos estruturantes da existência coletiva e da afirmação dos povos originários.

A importância prática e simbólica das línguas indígenas também se evidencia na forma pela qual são mobilizadas para produzir e interpretar diferentes realidades, sempre a partir de uma cosmovisão própria, sua legitimação se realiza por meio de entonações, gestos, expressões faciais e outros recursos que conferem singularidade ao ato comunicativo. Além disso, como afirma, “as línguas indígenas proporcionam a autoestima dos indivíduos e grupos falantes, no contexto das alteridades e autonomias étnicas e linguísticas” (Luciano, 2017, p. 26). Ou seja: a linguagem oral fortalece as formas de existir no mundo.

No campo dos estudos literários, Culler (1999) sustenta que a literatura pode ser compreendida como um ato de fala ou como um acontecimento textual singular. Diferentemente das interações cotidianas, voltadas a informar, perguntar ou prometer, a

literatura convoca um tipo específico de atenção que ultrapassa a simples troca de informações, ela exige do leitor uma postura de apreciação fundada em sua dimensão estética e simbólica. Como sintetiza o autor, “a literatura, poderíamos concluir, é um ato de fala ou evento textual que suscita certos tipos de atenção” (Culler, 1999, p. 34).

A literatura indígena sempre se manifestou predominantemente por meio da oralidade, expressando-se em narrativas e cantos de significativa importância para a preservação da cosmovisão do grupo. As comunidades demonstram constante preocupação com os riscos associados à perda de seus saberes tradicionais, razão pela qual, na contemporaneidade, passaram a utilizar também a escrita como instrumento complementar de preservação.

A escrita contribui para salvaguardar um passado que se entrelaça com o presente e o futuro da história de cada uma das comunidades indígenas que compõem os grupos ancestrais. Graúna (2013, p. 57) acrescenta: “sabendo-se diferente, a identidade literária na poesia e na prosa indígena problematiza claramente essas questões, refletindo a consciência do autor (cidadão indígena)”. A compreensão da oralidade como identidade literária e fundamento do conhecimento ancestral em cada um dos cidadãos indígenas é expressa de forma contundente por Kopenawa e Albert (2015, p. 390):

Nossos antigos não tinham livros. As palavras de *Omama* e dos espíritos penetram em nosso pensamento com a *yãkoana* e o sonho. E assim guardamos nossa lei dentro de nós, desde o primeiro tempo, continuando a seguir o que *Omama* ensinou a nossos antepassados.

A citação evidencia que, para os Yanomami, a oralidade é um canal que assegura a continuidade das orientações ancestrais ao longo das gerações, preservando a memória coletiva sem depender da escrita. A presença da *yãkoana*¹⁸ e do sonho como mediadores desse processo é uma revelação da comunicação entre os humanos e as forças do cosmos, que se realiza também por meio de elementos naturais concretos. O conhecimento originário permanece vivo na experiência e na escuta, ratificando uma dinâmica de aprendizagem que mantém ativo o vínculo com os ensinamentos de *Omama* desde “o primeiro tempo” e garantindo que a lei ancestral continue a orientar a vida presente.

Os dizeres de nossos ancestrais nunca foram desenhados. São muito antigos, mas continuam sempre presentes em nosso pensamento, até hoje. Continuamos a revelá-los a nossos filhos, que, depois da nossa morte, farão o mesmo com os seus. As crianças não conhecem os xapiri. No entanto, prestam atenção nos cantos dos xamãs que os fazem dançar em nossas casas.

¹⁸ Pó alucinógeno feito com resina de cascas de árvores.

É desse modo que, aos poucos, as palavras dos maiores vão fazendo seu caminho nos pequenos. Depois, quando ficam adultos, tornam-se por sua vez capazes de dá-las a ouvir. E assim que transmitimos nossa história, sem desenhar nossas palavras. Elas vivem no fundo de nós. Não deixamos que desapareçam (Kopenawa; Albert, 2015, p. 457).

A transmissão de conhecimentos nas sociedades indígenas se organiza de forma harmônica entre as gerações, sustentando uma continuidade que não se rompe com o tempo. Os ensinamentos dos ancestrais permanecem vivos porque circulam pela oralidade, que funciona como o principal veículo de preservação da memória coletiva. Essa circulação é dinâmica e afetuosa, os adultos escutam e, posteriormente, transmitem aos mais jovens, que, por sua vez, farão o mesmo no futuro.

O trecho também destaca a importância dos cantos e das práticas xamânicas como mediadores dessa aprendizagem, o que demonstra que os saberes não se limitam à expressão verbal, incluindo performances, sons, presenças espirituais e experiências sensoriais que compõem o universo formativo das crianças. Por fim, ao afirmar que suas palavras “não são desenhadas”, enaltece-se o conhecimento ancestral, que não depende da escrita para existir ou permanecer; ao contrário, ele vive “no fundo” das pessoas.

Para dar continuidade às dimensões da literatura e da cosmovisão no contexto indígena, é apresentado, na próxima seção, um panorama de posturas e conscientização decolonial guiado por aportes latino-americanos que pensam e vivem o mundo a partir de suas próprias matrizes epistemológicas nos processos de resistências.

2.4 LITERATURA INDÍGENA COMO RESISTÊNCIA

Nas últimas décadas, os estudos decoloniais latino-americanos têm contribuído significativamente para a compreensão de certos mecanismos de dominação e sua persistência mesmo após o fim formal do colonialismo. Esses estudos compõem um campo plural e em constante expansão que integra aportes teóricos e investigações bastante diversas e em contínua evolução. Esse espaço também inclui esforços para resgatar o pensamento crítico latino-americano e criar conceitos que desafiem as categorias impostas pelo colonialismo (Quintero; Figueira; Elizalde, 2019).

Os estudos decoloniais buscam atualizar suas ferramentas de análise, ampliando e ajustando suas perguntas e teorias conforme os diferentes contextos sociais. É um campo vivo, que valoriza sua diversidade interna como uma força para pensar em alternativas ao modo de pensar dominante. Esse campo de estudo, influenciado pelos trabalhos de Aníbal

Quijano e Walter Mignolo, busca criticar o “eurocentrismo” e mostrar como as hierarquias coloniais ainda permanecem presentes nos nossos conhecimentos, na política e na cultura.

Quijano (2005) aponta a América Latina como um lugar especial, onde acontece a “colonialidade do poder”, ou seja, uma forma de dominação que naturalizou a lógica da dependência ao longo do tempo, deixando de lado outras formas de conhecimento. Mignolo (2007) amplia essa ideia ao dizer que a modernidade tem uma “dupla densidade” para os povos da América Latina. É nesse cenário que se pode entender a importância da literatura indígena contemporânea como uma forma de resistência por meio das narrativas ancestrais, uma vez que, dialoga diretamente com os princípios decoloniais, resgatando memórias historicamente silenciadas, como mostra a passagem a seguir:

A decolonialidade é, então, a energia que não se deixa manejar pela lógica da colonialidade nem crê em contos de fadas da retórica da modernidade. Se a decolonialidade tem uma variada gama de manifestações – algumas não desejáveis, como as que hoje Washington descreve como “terroristas” –, o pensamento decolonial é, então, o pensamento que se desprende e se abre (Mignolo, 2007, p. 27).

Diante dessa situação de domínio do conhecimento, a abordagem decolonial surge como uma força que busca romper com as ideias que sustentam o pensamento eurocêntrico. É um movimento que se abre para diferentes formas de existência (Mignolo, 2007; Lander, 2000; Gonzaga, 2021). Mesmo que essa energia possa se manifestar de várias maneiras, o pensamento decolonial, em seu significado mais profundo, é aquele que se liberta das limitações do universalismo moderno e valoriza a diversidade de vozes, especialmente daquelas que foram silenciadas ao longo da história (Mignolo, 2007; Lander, 2000; Gonzaga, 2021).

Dentro desse campo, destaca-se a noção de colonialidade do saber, que denuncia o caráter eurocêntrico do conhecimento moderno e sua relação histórica com formas colonialistas e imperialistas de dominação. Segundo Lander (2000), a colonialidade do saber se refere ao controle geopolítico do conhecimento, por meio do qual a experiência europeia foi universalizada como modelo normativo, enquanto outras formas de saber foram deslegitimadas.

No contexto brasileiro, o advogado e ativista indígena do povo Guarani Kaiowá, Álvaro de Azevedo Gonzaga, ao discutir seus aportes em estudos decoloniais, afirma que, no país, ainda são escassas as pesquisas dedicadas ao decolonialismo, o que evidencia a necessidade de fomentar e ampliar a produção acadêmica sobre o tema (Gonzaga, 2021). Essa

lacuna reforça a importância da realização de estudos e pesquisas voltados às culturas historicamente dizimadas, de modo a contribuir significativamente para o fortalecimento desse campo de investigação, o qual se consolida progressivamente nos espaços acadêmicos latino-americanos.

Certos aspectos da história do Brasil têm sido desconstruídos e vêm sendo substituídos por compreensões em que os indígenas emergem como personagens das evoluções e transformações por eles experimentados. Então, fundamentos históricos, alguns deles até examinados à exaustão, quando vistos de outro ângulo demonstram verdades diferentes das que corriqueiramente foram apontadas como verdadeiras e irrefutáveis (Gonzaga, 2021, p. 22).

O protagonismo indígena nos contextos políticos, literários, ambientais e digitais tem ocupado espaços cada vez mais significativos, minimizando narrativas impostas pelo sistema colonial como verdades absolutas. Diante disso, as disciplinas de Literatura e História assumem um papel central nos debates decoloniais, pois é por meio dessas narrativas que outras formas de representação se tornam visíveis. Conforme aponta Soares (2008), a leitura literária tem um papel fundamental na formação humana, uma vez que amplia a compreensão acerca da diversidade e da complexidade das experiências humanas e sociais. Nesse mesmo sentido, Gonzaga (2021, p. 119) afirma que “a história e a literatura são os espaços para as observações e reflexões sobre o decolonialismo”.

A perspectiva de Gonzaga (2021) acerca das reflexões sobre o colonialismo evidencia as múltiplas lutas travadas pelos povos indígenas contra sistemas dominantes e capitalistas ao longo de mais de 500 anos. Tais lutas representam formas de resistência que constituem a base dos processos decoloniais traçados na contemporaneidade para ratificar a importância de valorizar as resistências. Essa postura propõe a construção de caminhos que brotem das experiências locais e se opõem às dinâmicas globais que, com frequência, silenciam vozes historicamente subalternizadas (Silva; Bicalho, 2018).

A finalidade do movimento, então, não se limita à superação do passado colonial, o real significado do levante decolonial se manifesta, sobretudo, em uma postura permanente de luta para projetar e fortalecer vozes próprias, configurando um “plano mais amplo”, cujos efeitos repercutem no futuro, especialmente entre as novas gerações (Gonzaga, 2021).

Assim, Graúna (2013) reforça que a tradição literária oral, escrita, individual, coletiva, híbrida e plural é uma característica que faz parte da essência dos povos originários, provando uma resistência que vence o tempo apesar dos fatores dominantes. Esses movimentos têm se mostrado com mais força na atualidade, pois produções textuais indígenas se expressam

juntamente com movimentos sociais e políticos. A literatura indígena contemporânea, portanto, contribui para as perspectivas decoloniais porque mostra outros modos de existir, de conhecer e de narrar a realidade a partir de perspectivas próprias.

É a partir desse horizonte que, no próximo capítulo, passo a examinar expressões literárias do povo originário Pemon-Taurepang, onde as narrativas exibem traços literários próprios e formas ancestrais de vínculo com o mundo.

3 EXPRESSÕES LITERÁRIAS PEMON-TAUREPANG

*Öpök mayi tesen konekada
 Tauron damipöpe?
 Öpök tauron da ünündanokon ke
 Anek darö...
 Eretok ünükanotok
 Tiyarunton darö eseurumantök
 Waküpe tetarikai
 “Waküpe kürü man” etatok
 Eremaina
 Tukarö tekusen dau
 Yurö mörö Taure pün
 Manarö teseurumassen
 Mörö yenin
 Tauron mörö
 Waküpe ekamatok tesen
 Tepümasempe
Franco Junior Marval Javier¹⁹*

Os povos indígenas do Brasil são comunidades ancestrais que habitam o continente muito antes da chegada dos colonizadores europeus em 1492. Cada um desses grupos tem uma rica e diversificada representação cultural. De acordo com o Censo Demográfico de 2022, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)²⁰, o Brasil contabilizou 1.694.836 indígenas, o que representa cerca de 0,83% da população total do país. As comunidades estão distribuídas em 391 etnias e 295 línguas indígenas.

A diversidade étnica e linguística dos nossos povos originários remonta a tempos ancestrais e apresenta uma riqueza estrutural significativa, variando de uma comunidade para outra. Esses traços culturais, intrínsecos a cada grupo, revelam a existência de civilizações que operam sem escrita, nas quais a oralidade da língua guia e preserva suas expressões

¹⁹ Poema de minha autoria, ainda não publicado, produzido exclusivamente para compor o capítulo III desta dissertação. Tradução aproximada: Por que reduzir uma situação a uma palavra? Por que não sentir a palavra como um elemento que precisa...da mágica do olhar, da mágica da linguagem corporal, da mágica do sorriso, da mágica do “obrigado” que se manifesta em cada ação? Sou Taurepang. De poucas palavras. Porque sei que a palavra é apenas um elemento. E que precisa ser alimentada, cuidada e soprada com respeito.

²⁰ Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>. Acesso em: 29 jun. 2025.

culturais. Existem “povos que chegam a ter mais de três dialetos falados na mesma região, mas há também povos que não falam a sua língua tal o grau de dependência em relação aos não indígenas” (Munduruku, 2016, p. 47).

No cenário vigente, o panorama das línguas indígenas é distinto do período colonial, pois se estima que existiam entre 1.200 e 1.500 línguas (Luciano, 2006). Essa drástica redução é reflexo das diversas proibições de uso linguístico ao longo da história, da discriminação racial, da diminuição da população de certas etnias, da falta de preservação de seus territórios, entre outros fatores.

Mesmo com essa redução em relação ao período pré-colonial, o conjunto de línguas ainda é um patrimônio vivo de resistência. Isso porque tais línguas continuam sendo faladas em várias regiões indígenas, fator que representa uma luta pela preservação dos conhecimentos ancestrais. Por esse motivo, neste capítulo é propício desenvolver o segundo objetivo específico da dissertação, contextualizando o povo originário Taurepang a partir de sua matriz "Pemon", com base nas contribuições e registros de Fr. Mariano Gutierrez Salazar na obra *Los Pemon, su habitat, su cultura* (1992). Além disso, mobilizam-se conceitos próprios do povo sobre oralidade, escrita e a relevância da imagem na cultura, examinando de que modo tais elementos se articulam ao sentido epistemológico de literatura e à cosmovisão indígena discutidos no capítulo 2.

3.1 POVO ORIGINÁRIO PEMON

O termo “Pemon” é pouco familiar no Brasil, sendo mais comum a utilização de “Taurepang”. Literalmente, a palavra “Pemon” significa “pessoa” e é frequentemente empregada para designar o grupo étnico na Venezuela. Os Pemon pertencem à família linguística Caribe (ou *Karíb*), uma das três maiores e mais amplamente distribuídas na América do Sul, junto com os grupos Tupi e Arawak.

A família Caribe se estendia pelas ilhas do Caribe atual; assim, o termo começou a ser utilizado pelos europeus para se referir aos falantes dessa língua. Além disso, o parentesco entre as línguas apresentadas, permaneceu desconhecido até Filippo Salvatore Gilij, um missionário jesuíta, observou a semelhança entre as línguas da família Caribe (Meira, 2006).

É interessante notar que, nos primeiros textos europeus, os termos “Caribal” ou “Canibal” eram frequentemente usados como variações de “Caribe”. Isso acontecia porque os relatos históricos coloniais associavam os falantes dessas regiões com a prática do canibalismo. Documentos oficiais, como cartas, diários de bordo e outros registros dos

séculos XV e XVI, ratificam a existência dessa prática, descrevendo ataques e capturas de outros grupos étnicos para a realização de rituais, de modo que o canibalismo passou a funcionar como um dispositivo narrativo nos discursos coloniais (Correa, 2024).

Cabe considerar esses relatos com atenção também a outros fatores. Neil Lancelot Whitehead (2008), por exemplo, sugere que, o que foi chamado de “canibalismo” e atribuído aos caribes pode estar mais ligado aos medos e aos interesses dos colonizadores do que a uma prática indígena realmente comprovada. Além disso, é recorrente o entendimento de que essas acusações podem ter sido usadas como justificativa para escravizar e colonizar os povos originários.

Nesse contexto, William Arens (1980) questiona a veracidade dessas narrativas coloniais, argumentando que não há evidências sólidas que comprovem o canibalismo como prática sistemática ou cultural entre as populações indígenas das Américas. Sua crítica mostra que as acusações foram frequentemente construídas a partir de relatos coloniais enviesados.

No intuito de apresentar a língua Pemon como pertencente ao tronco linguístico Caribe, apresenta-se, no Quadro 1, as línguas indígenas derivadas desse tronco e distribuídas por diferentes regiões da América do Sul e ilhas do Caribe. Esse sistema reforça a condição do Caribe como matriz ancestral, ao lado de outros importantes troncos, como o Tupi-Guarani, o Aruaque e o Jê.

Quadro 1 – Línguas Caribe ainda faladas

Makushi	Bakairi
Karinya (Galibi)	Hixkaryana
Pemon (Arekuna, Taurepan...)	Kuikuro
Kapon (Akawaio, Patamona...)	Apalaí
Ye'kwana (Makiritare)	Yawarana
Panare	Ikpeng (Txikão)
Yukpa (+ Japreria)	Arara
Waiwai	Katxuyana
Tiriyó	Karihona (Carijona)
Wayana	Akuriyó
Waimiri-Atroari	Mapoyo

Fonte: Meira (2006, p. 166).

O Quadro 1 mostra o povo originário Pemon como um etnônimo que engloba outros subgrupos, como Taurepang e Arekuna; daí a explicação de falar Pemon-Taurepang e

Pemon-Arekuna. Porém, a autodenominação Pemon engloba ainda um terceiro grupo que não aparece no quadro, o Pemon-Kamarakoto, que é oficializado de forma pública e escrita na obra *Diccionario y Gramática de la Lengua Pemón* (1943), da autoria de Cesáreo de Armellada, missionário católico e pesquisador da literatura oral Pemon. Esses grupos manifestam pequenas variações dialetais, como já foi mencionado nas considerações iniciais do trabalho, de modo que quem fala Pemon-Taurepang entende e fala sem limitações o Pemon-Arekuna ou o Pemon-Kamarakoto (Salazar, 1992).

Os Pemon-Kamarakoto residem no sul da Venezuela, na região do estado Bolívar. A área do município Gran Sabana faz parte do Parque Nacional Canaima, que abriga o Salto Ángel, a maior cachoeira do mundo, com 979 metros de queda livre. Os Pemon-Kamarakoto habitam, especificamente, as localidades de Kamarata e Urimán (Salazar, 1992).

Como falante da língua Pemon, destaco o elemento fonético “*Künü*” na comunicação em Pemon-Kamarakoto, visto que enriquece as frases, ampliando a expressividade das ideias e ajudando a identificar a cultura Pemon-Kamarakoto (Salazar, 1992). Em sua tradição oral e memória coletiva, os Pemon de Kamarata conservam a imagem de si mesmos como um grupo marcado pela ferocidade e pela coragem guerreira. As narrativas que circulam no tempo presente e ressaltam um passado de conflitos interétnicos, no qual a guerra ocupava papel central na organização social e nas relações regionais (Salazar, 1992).

O grupo Pemon-Arekuna, por sua vez, reside nas áreas limítrofes entre a Venezuela e a Guiana. De acordo com o site do projeto Joshua²¹, há 500 integrantes do grupo Pemon-Arekuna presentes no território da Guiana.

Em qualquer lugar onde um membro do povo Pemon esteja, ele se identifica primeiro como Pemon, antes de se autodenominar como Taurepang, Kamarakoto ou Arekuna (Salazar, 1992). Eles se veem como uma comunidade unida por uma língua comum, mesmo que cada grupo tenha suas próprias formas verbais e expressões gramaticais.

Essa afirmação de si, feita por meio dos etnônimos adequados, favorece o reconhecimento pessoal e define uma identidade política e social fundamentada nos distintos nomes ancestrais pelos quais esses povos são identificados.

Para contextualizar espacialmente o povo Pemon e os seus três grupos, o mapa a seguir indica as áreas onde suas comunidades se concentram na tríplice fronteira entre Venezuela, Brasil e Guiana.

²¹ Disponível em: https://joshuaproject.net/people_groups/14356/GY. Acesso em: 30 de jun. de 2025.

Figura 1 – Território Pemon



Fonte: Venciclopédia (2009).

A leitura do mapa evidencia que o território tradicional do povo Pemon e seus três grupos se estendem por uma ampla região do sudeste da Venezuela, abrangendo parte do estado de Bolívar e avançando em direção às fronteiras com o Brasil e a Guiana. O recorte geográfico reforça a ideia de que as fronteiras nacionais são construções coloniais recentes que não coincidem com a lógica territorial dos povos indígenas. Para os indígenas, os territórios são contínuos e não segmentados pelas divisões estatais impostas.

No prefácio de *La historia de los Pemon de Kumarakapay* (Damük, 2010), o ancião Pemon-Taurepang Agustín Fernández afirma que o Monte Roraima não disputa pertencimento entre Venezuela, Brasil ou Guiana, já que vive como o “pai” de todos para mostrar um reforço do valor simbólico do Roraima como ponto triplo e ponto de encontro desses países.

No mesmo trecho, Fernández utiliza termos em Pemon-Taurepang para nomear os povos que habitam esses territórios, referindo-se aos venezuelanos como *Supaniro*, aos brasileiros como *Karaiwa* e aos guianenses como *Enkirichi* (Damük, 2010). Portanto, o território Pemon deve ser compreendido para além da cartografia política, sendo um espaço vivido e compartilhado que desafia as fronteiras modernas, reafirmando o pertencimento indígena à sua terra original.

Antes da consolidação das missões religiosas promovidas pela colonização, as terras habitadas pelo povo Pemon, especialmente a região que hoje conhecemos como Gran Sabana, despertavam o interesse de exploradores e agentes coloniais. De acordo com Salazar (1992), até meados do século XIX, não se tinha notícia de contatos diretos com habitantes do Alto Caroní, além da Serra de Lema, embora já existissem referências geográficas da região desde o período colonial. Algumas das primeiras incursões documentadas foram realizadas pelos Capuchinhos Catalães, da antiga Missão do Caroní, que efetuaram expedições pelos rios Paraguai e Caroní nos anos de 1772, 1774, 1788 e 1789.

A maior parte da população Pemon continua concentrada no município da Gran Sabana, no estado venezuelano Bolívar. De acordo com um levantamento de 2011 do Instituto Nacional de Estadística (INE) da Venezuela²², havia 30.148 indígenas Pemon naquele ano na região, mas não há dados públicos divulgados desde então²³. Estimativas posteriores extrapolam esse valor para cerca de 31.440, embora tenham como base no mesmo censo de 2011. No Brasil, a comunidade Taurepang foi estimada em cerca de 849 membros²⁴, os quais, segundo Pessoa (2006), eles habitam três comunidades: Boca da Mata, Sorocaima I e Bananal (Macaiapang) no estado de Roraima. Na Guiana, a população Pemon se concentra em uma área denominada Parima (Pessoa, 2006).

Na próxima seção, serão abordados especificamente dados referentes ao grupo Pemon-Taurepang e suas características enquanto povo originário, com ênfase no significado de sua denominação, em sua organização social e política, bem como em seus sistemas de religiosidade e manifestações artísticas.

3.2 GRUPO ÉTNICO PEMON-TAUREPANG

Interpreto o termo composto “Taurepang” como uma indicação da habilidade de se expressar de forma sucinta e clara, tendo em vista que a palavra “*Taure*” significa “falar” e “*Pun*” sugere a ausência. Com o passar do tempo, na busca por se adaptar aos sons das línguas espanhola e portuguesa, a expressão se transformou em Taurepan (na Venezuela) e Taurepang (na Guiana e no Brasil).

²² Disponível em: <https://ine.gob.ve/>. Acesso em: 30 de jun. de 2025.

²³ O INE venezuelano não divulgou publicamente dados detalhados sobre a população indígena (Pemon) após o censo de 2011. Embora um novo censo nacional (XV) tenha sido realizado em 2023, nenhum relatório específico sobre etnias foi disponibilizado até o momento.

²⁴ Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Acesso em: 30 de jun. de 2025.

A compreensão etimológica dialoga com a valorização do silêncio como forma de saber entre diversos povos indígenas, conforme expressa Márcia Wayna Kambeba no poema “Silêncio Guerreiro”: “No território indígena / O silêncio é sabedoria milenar / Aprendemos com os mais velhos / A ouvir, mais que falar” (Kambeba, 2022, p. 29).

Diversos autores apontam que os próprios membros das comunidades Pemon-Taurepang não conhecem o significado do termo (Andrello, 2021). A perspectiva do frade Cesáreo de Armellada, um missionário linguista que teve contato com os Taurepang na década de 1940, sugeriu que “Taurepang” é um nome que combina “*Taurón*”, que significa “falar”, e “*pung*”, que significa “errado” (Andrello, 2021). Assim, atribui-se ao termo a tradução “aquele que fala a Língua Pemon de forma incorreta”, conferindo uma denominação negativa que surgiu a partir de outros grupos étnicos (Andrello, 2021).

O modo de vida dos Pemon-Taurepang articula mobilidade e enraizamento de maneira singular. Há um vínculo com áreas específicas do território que é transmitido ao longo das gerações, constituindo lugares onde os antepassados nasceram, cultivaram terra e foram sepultados. Como afirma Salazar (1992, p. 518),

es equivocado catalogar a los Pemón como grupo nómada. Ciertamente tienen un grado de movilidad territorial familiar, a que les obliga la pobreza de la tierra de su hábitat; pero siempre se mueven dentro de un área determinada, a la que se sienten ligados desde sus ancestros, quienes ya lo trabajaron y en ella nacieron y fueron sepultados.²⁵

Essa favorável relação entre território e identidade também pode ser percebida na poesia indígena contemporânea, que traduz de forma sensível os critérios que orientam a ocupação de um lugar e a permanência nele. Se, como observa Salazar (1992), a escolha do espaço de moradia depende da garantia da roça, da água e da tranquilidade, esse entendimento reverbera na criação literária de Márcia Wayna Kambeba, para quem a paisagem e território é extensão do próprio ser coletivo.

Em seu poema “Aldeia Tururucari-uka”, a autora afirma que “a aldeia do povo Kambeba não é construída em qualquer lugar, o rio é determinante para se poder habitar, imprimindo nesse espaço, nossa cara, nosso olhar” (Kambeba, 2022, p. 34). A poesia mostra a concepção de território, que representa espiritualidade e cultura, já que se constitui como uma

²⁵ “é equivocado catalogar os Pemón como um grupo nômade. Certamente possuem um certo grau de mobilidade territorial familiar, motivado pela pobreza do solo em seu habitat; porém, sempre se deslocam dentro de uma área determinada, à qual se sentem ligados desde seus ancestrais, que já a trabalharam e nela nasceram e foram sepultados.” (tradução minha).

escolha orientada por vínculos ancestrais e por um profundo compromisso com o equilíbrio ecológico.

Ademais, a organização social e política desse povo não dispõe de uma estrutura hierarquizada (Andrello, 2021), caracterizando-se por uma autonomia política que gera seus próprios programas de acordo com a necessidade de cada região, orientada por um capitão. O “capitão” é uma liderança central no interior da comunidade, ao mesmo tempo em que exerce a função de representante regional diante de outras comunidades Pemon, de outros povos indígenas e perante a presença de forasteiros, como brasileiros, venezuelanos, guianeses, missionários, pesquisadores, entre outros (Romero, 2002).

O pretendente a capitão pode ser indicado pelo antecessor ou escolhido por voto comunitário, devendo reunir algumas qualidades, tais como: elevado senso de responsabilidade; seriedade; coerência entre discurso e prática; conhecimento das necessidades e dos problemas da comunidade; capacidade de liderança; aptidão para gerar confiança; e, sobretudo, compreensão profunda do que significa ser Pemon (Romero, 2002, p. 29).

As comunidades adotaram o termo espanhol “*capitán*” na maioria das organizações para se referirem à pessoa com a responsabilidade de liderança. A posição de Tuxaua ou Capitão se destaca como a mais importante, sendo aquela pessoa que beneficia o bem comum de uma comunidade Taurepang específica (Pessoa, 2006). A estrutura do grupo local é fundamentalmente baseada nas alianças estabelecidas entre um líder sogro e os homens casados com suas filhas. A solidez política desse grupo estará atrelada, portanto, ao tipo de vínculo que existe entre o sogro e seus genros (Andrello, 2021; Pessoa, 2006).

A espiritualidade ocupa um lugar central na cultura Pemon, manifestando-se na transmissão de saberes ancestrais, que articulam narrativas de origem, práticas espirituais e cosmovisões próprias profundamente conectadas aos elementos da natureza (Koch-Grünberg, 2005; Romero, 2002; Andrello, 2021). Na atualidade, indivíduos considerados detentores de qualidades sobrenaturais atuam com saberes mágicos e espirituais no processo de cura de doenças, desempenhando um papel relevante na organização da vida social do grupo (Koch-Grünberg, 2005; Romero, 2002; Andrello, 2021).

O Majonggóng é mais forte do que todos os xamãs daqui, diz Pirokai. O próprio Manduca se gaba de sua arte médica. Diz que também seu pai, seu irmão e seu cunhado são xamãs. Ele é um sujeito muito esperto e não fica desconcertado nem quando uma cura não dá certo. Um velho Tulipáng está com a barriga terrivelmente inchada e dura e, de vez em quando, sente fortes dores. Manduca diagnosticou um animal com uma galhada, como um veado,

que faz barulho lá dentro. Se o tirar, o velho morrerá, ergo — ele não o tira (Koch-Grünberg, 2005, p. 68).

Várias comunidades têm à sua disposição um líder capacitado na prática de artes curativas, o qual oferece serviços capazes de restabelecer a saúde afetada determinadas doenças. Os seres espirituais relacionados com a natureza inspiram e simbolizam muitas das palavras verbalizadas durante essas práticas de cura, refletindo um aspecto religioso indígena e unindo um mundo sobrenatural ao cotidiano da sociedade Taurepang. Graças a esses rituais, essas comunidades conseguem manter sua estrutura social em áreas onde não há contato com sociedades que disponibilizem serviços médicos convencionais (Koch-Grünberg, 2005; Romero, 2002; Andrello, 2021).

Dentro das crenças do povo Taurepang, o *Kanaimü* é considerado um agente determinante nas mortes súbitas que ocorrem na comunidade.

O conceito de Kanaimé desempenha um papel muito importante na vida desses índios. Designa, de certo modo, o princípio mau, tudo que é sinistro e prejudica o homem e de que ele mal consegue se proteger. O vingador da morte, que persegue o inimigo ano a fio até matá-lo traiçoeiramente, esse faz Kanaimé. Quase toda morte é atribuída ao Kanaimé. Tribos inteiras têm a má fama de ser Kanaimé. Kanaimé, porém, é sempre o inimigo oculto, algo inexplicável, algo sinistro. Kanaimé não é um homem, diz o índio. Ele anda por aí à noite e mata gente, não raro com a maça curta e pesada, como a que se leva ao ombro durante a dança. Com ela, parte em dois todos os ossos da pessoa que ele encontra; só que a pessoa não morre imediatamente, mas vai para casa. À noite, porém, fica com febre e, depois de quatro ou cinco dias, morre (Koch-Grünberg, 2005, p. 70).

O enigma da morte nas comunidades Pemon-Taurepang envolve a figura do *Kanaimü*, associado ao mal. Essa entidade provoca temor entre os habitantes, fazendo com que adotem precauções ao se aventurarem sozinhos pelas florestas ou se afastarem de suas comunidades (Koch-Grünberg, 2005). A forma de atuação desse ser é amplamente conhecida na cultura local, porque, frequentemente, manifesta-se com características semelhantes, especialmente no que diz respeito ao processo gradual da morte de suas vítimas. A discussão sobre a identidade do *Kanaimü* é escassa, em razão das habilidades sobrenaturais que possui, o que contribui para a manutenção do sigilo sobre aqueles que estão por trás desse fenômeno.

La “personalidad” del Kanaima es un compuesto híbrido de realidad física, aureolada por la fantasía a impulsos del miedo de tales ropajes y “apariencias”, que resulta un ser casi sobrehumano y ubicuo, a cuyos poderes maléficos no se puede resistir ni soslayar. El Pemón está indefenso siempre a la acción de una voluntad perversa y vengativa con extravíos

mentales patógenos reforzada por un poder mágico incontrolable (Salazar, 1992, p. 544)²⁶.

Sua “personalidade” é um composto híbrido de realidade física e fantasia, intensificado pelo medo. Ele é concebido como um ser quase sobre-humano, dotado de poderes mágicos incontroláveis e intenções vingativas e patológicas, contra o qual os indivíduos se veem sempre indefesos. Segundo relatos, o *Kanaimü* ataca preferencialmente em locais solitários, durante dias escuros e chuvosos, escondendo-se entre as árvores ao longo de trilhas (Salazar, 1992). Para não ser reconhecido, cobre-se com peles de animais, como a de onça, usa máscara e porta bastão de madeira resistente.

Ao longo dos anos, o protagonismo indígena tem preservado a sua própria identidade e seus valores culturais. Porém, muitos traços religiosos se combinaram a elementos de religiões cristãs impostas pelos colonizadores europeus; tais elementos, de alguma maneira, foram invisibilizados pelas diferenças diante um sistema monoteísta. Koch-Grünberg (2006, p. 124) relata, por exemplo, que “ainda estão dançando o araruya, ora na maloca de Seleméla, ora na praça da aldeia, dependendo de onde a chuva permite... meu pessoal, agora também está dançando animadamente”. O termo *araruya* faz alusão ao termo religioso “aleluia”, mostrando traços do cristianismo na religiosidade atual dos Pemon-Taurepang e nas danças grupais ancestrais, denominadas Parichara.

Os adventistas realizaram incursões pela Savana Venezuelana a fim de evangelizar os Taurepang desde 1911. Neste ano, o Pastor O. E. Davis [conhecido pelos índios como Davi (Pacing)], pregou na aldeia de Kauarianalemong (ou Kauarianá), próximo ao Monte Roraima, desde 1926 a 1931, onde levantou igrejas e começou a ensinar o idioma inglês aos índios. Ambos chegaram ao território Venezuelano vindo da Guiana Inglesa (Andrello, 1993, p. 5).

Além da introdução da religião cristã com a chegada dos europeus ao continente, a citação revela a evangelização de doutrinas adventistas e sua assimilação pela cultura Pemon-Taurepang. Isso resultou na construção de diversas estruturas voltadas à prática religiosa nas comunidades onde o adventismo é a crença predominante, havendo, inclusive, lugares em que os hábitos alimentares são influenciados pelo grupo religioso.

²⁶ “A personalidade do Kanaima é um composto híbrido de realidade física, aureolado pela fantasia impulsionada pelo medo de tais roupas e aparências, que acaba por ser um ser quase sobre-humano e onipresente, cujos poderes malignos não podem ser resistidos ou evitados. O Pemon está sempre indefeso à ação de uma vontade perversa e vingativa com desvios mentais patogênicos reforçados por um poder mágico incontrolável” (tradução minha).

Onde a influência da cultura ainda não lhes levou a aceitar as [casas] retangulares, seguem vivendo frequentemente em construção redondas. As construções redondas têm um muro grosso de barro, sobre o qual se levanta um alto teto pontiagudo coberto com folhas de palmeiras. As vigas deste teto servem para amarrar as redes e sustentam também uma plataforma, sobre a qual guardam as provisões e as ferramentas (Koch-Grünberg, 2006, p. 131).

As expressões culturais e artísticas estão profundamente entrelaçadas com as práticas cotidianas e o convívio social. Um exemplo disso é a arte da cestaria, que proporciona uma variedade de itens utilizados nas tarefas domésticas das famílias e reflete a prática de técnicas de tecelagem com fibras vegetais, repletas de conhecimentos ancestrais e criatividade.

Por sua vez, a construção das habitações evidencia o uso eficiente dos recursos naturais, tendo em vista a proteção contra as adversidades climáticas da região. A arquitetura dessas construções ajuda a preservar várias práticas da cultura Pemon-Taurepang; as estruturas têm significados e simbologias especiais, destacando o uso de redes penduradas feitas com diferentes materiais disponíveis no ambiente onde vivem.

A agricultura na região é focada no cultivo da mandioca, alimento fundamental na culinária local. Entre os pratos mais conhecidos, estão o *Ekei*, um pão redondo assado, e o *Kachiri*, uma bebida fermentada consumida diariamente e em ocasiões especiais. Outro prato típico é o *Tuma*, que é uma refeição principal e pode ser servido a qualquer hora; consiste em um caldo com pedaços de carne assada, pimenta e algumas folhas.

Entre os Pemon-Taurepang, a dança é uma expressão social e, entre as mais conhecidas, destacam-se o *Parichara* e o *Tukui*, executadas em grupos formados por homens e mulheres dispostos em círculos abertos, guiados por um líder e com movimentos lentos e ritmados, cujas músicas têm letras curtas e são entoadas de forma repetitiva. Segundo Salazar (1992), as referidas danças não têm caráter religioso, mas cumprem um papel social importante, sendo realizadas em ocasiões como a construção de uma nova casa, o retorno de uma viagem ou simplesmente o desejo de reunir a comunidade para celebrar.

3.3 NARRATIVAS NA EDUCAÇÃO INDÍGENA PEMON-TAUREPANG

A educação indígena está presente nas comunidades Pemon-Taurepang, constituindo uma forma de comunicação que integra histórias que não se separam em realidade ou ficção. Nesse contexto, a narrativa envolve a arte de transmitir ensinamentos por meio do contato direto com o território, com a valorização do ambiente como fonte de conhecimento que sustenta a cultura desse povo. Ainda, expressa um sistema de crenças que explica a origem e

o sentido de diversos fenômenos, sendo transmitido de geração em geração, sempre havendo “um mito que procura dar sentido para cada coisa que existe e colocá-la no contexto da vida social do povo a que pertence” (Munduruku, 2016, p. 51). Nesse cenário, Gonçalves e Mello (2009, p. 2) afirmam que:

a educação indígena se caracteriza pelos processos tradicionais de aprendizagem e aquisição dos saberes peculiares de cada etnia, esse conhecimento é transmitido de forma oral no dia-a-dia [*sic*], nos rituais e nos mitos. Museus e Associações Culturais Indígenas têm realizado um trabalho permanente de divulgação da arte e da cultura, contribuindo para preservar as tradições e as diversidades como veículos de afirmação de cada etnia. (Gonçalves; Mello, 2009, p. 2)

A continuidade da etnia Pemon-Taurepang está ligada aos processos próprios da educação indígena, envolvendo formas tradicionais de aprendizagem, como transmissão oral no cotidiano, nos rituais e nas narrativas míticas que fortalecem os saberes ancestrais e permitem a manutenção da identidade cultural. De acordo com a reflexão de Krenak (2022, p. 117-118), “as crianças indígenas não são educadas, mas orientadas”, aprendendo, desde cedo, a viver de forma integrada ao coletivo e ao território, colocando “o coração no ritmo da terra” (*Ibid.*).

Sobre a Educação Escolar Indígena, Ferreira (2012) esclarece que ela é uma modalidade de política pública que se insere nos processos de construção e de integração dos povos originários na sociedade nacional. O seu ensino específico, caracterizado pelo contexto bilíngue e intercultural, favorece diversos contextos de reafirmação identitária, tendo em conta os diversos sistemas do currículo nacional.

Tanto na Educação Indígena quanto na Educação Escolar Indígena, as narrativas indígenas, transmitidas oralmente por meio de mitos, histórias e ensinamentos coletivos, constituem a base simbólica e cultural que sustenta a literatura indígena contemporânea. As narrativas mantêm viva a cosmovisão dos povos originários e continuam cumprindo sua função de fortalecer a identidade coletiva nos espaços públicos de ensino ou fora deles (Munduruku, 2016; Graúna, 2013; Krenak, 2022; Gonçalves; Mello, 2009). No entendimento indígena, as narrativas, os cantos, os relatos míticos e as histórias de vida coexistem como partes integradas de uma mesma expressão cultural.

A literatura indígena não reproduz os modelos reconhecidos pela instituição letrada, não procura o reconhecimento institucional a todo preço. Nela, os(as) autores(as) procuram expressar sua identidade/alteridade. Nesse sentido, ela implica uma literatura de sobrevivência (Graúna, 2013, p. 60).

Como destaca Graúna (2013), a literatura indígena não se encaixa nas categorias tradicionais da literatura ocidental nem nas definições fixas de gêneros literários, podendo ser compreendida por múltiplas vias, de forma mais ampla e ligada à vivência dos povos originários. Nessas formas mais amplas, respeitar as forças sobrenaturais faz parte do modo de vida das comunidades Pemon-Taurepang, rompendo, mais uma vez, com a lógica ocidental de separar o real do imaginário.

Nessas sociedades, não há distinções rígidas entre o que seria “fato” ou “ficção” porque os ensinamentos transmitidos, como as origens dos elementos da natureza, o cuidado com os rios, a caça responsável ou o uso equilibrado dos recursos naturais, são vivenciados e reforçados no próprio território. É comum, por exemplo, ensinar o cuidado de não gritar em bosques e riachos, sendo uma forma de respeito aos espíritos que habitam esses lugares.

Todas essas práticas fazem parte de um sistema de saberes que integra a espiritualidade com o cotidiano de maneira harmônica, o que ajuda a explicar o fato de, na cosmovisão indígena, não há separações literárias conforme definido pela tradição ocidental. A perspectiva de Culler (1999) oferece uma base teórica relevante para compreender a literatura indígena fora dos critérios tradicionais da crítica ocidental. Segundo o autor, a identificação de um texto no contexto literário depende menos de características formais e mais do contexto em que ele é apresentado e interpretado.

A ideia se aproxima das formas de expressão dos povos indígenas, como os Pemon-Taurepang e suas narrativas orais, que não se organizam em categorias fixas como “ficção”, “história”, “mito” ou “poesia”: as histórias integram práticas cotidianas e educativas de maneira indissociável. É o próprio espaço da comunidade e o ato de narrar em meio à natureza ou em contextos ritualísticos que projeta a palavra como literária (Culler, 1999; Graúna, 2013).

Nesse conjunto de elementos que constituem as narrativas indígenas, o som é fundamental, especialmente entre os Pemon-Taurepang, uma vez que os ritmos fazem parte da arquitetura da narrativa, intensificando seus efeitos e fortalecendo suas funções educativa, espiritual e afetiva (Munduruku, 2016). Eles funcionam como extensões do conteúdo narrado, ou seja, assim como a palavra, o som carrega sentidos, ritmos e intensidades que estão enraizados na relação com o território.

Por meio da música, os indígenas contam as histórias da sua origem, ensinando às crianças as tradições milenares de cada povo. Essas músicas que atravessam os séculos são formas de eles fazerem ouvir a própria voz e a voz dos deuses, que permanecem vivos ao som daquela sempre nova melodia (Munduruku, 2016, p. 53).

Dessa forma, o som é um instrumento por meio do qual a própria existência é afirmada. No contexto das comunidades Pemon-Taurepang, a musicalidade está entrelaçada com as práticas narrativas e educativas como forma de manter viva a relação entre o povo. A própria língua indígena carrega um sentido profundamente poético em sua estrutura.

Entre os Pemon-Taurepang, a linguagem carrega metáforas que traduzem uma forma própria de ver e sentir o mundo, e a expressividade da língua se manifesta em como as palavras se movem dentro da experiência cotidiana, com o uso de ritmos que revelam uma estética própria, fazendo da língua um território de criação e encantamento. Algumas expressões exemplificam como o pensamento Taurepang produz sentidos metafóricos e culturais profundamente enraizados, como se observa no Quadro 2.

Quadro 2 – Poética do cotidiano em algumas expressões da língua Pemon-Taurepang

Expressão em Pemon-Taurepang	Tradução literal	Sentido / Significado
<i>Yewan denapö</i>	Semente da minha barriga	Coração (Órgão).
<i>Pata kuimada</i>	Limpar o planeta	Varrer ou limpar o chão.
<i>Denu parupö</i>	Água restante dos meus olhos	Lágrima.
<i>Yetanumü</i>	Agarrar-se pela primeira vez	Nascer; vir ao mundo.
<i>Adewan kikak</i>	Queima o teu estômago (Imperativo)	Ingerir líquido quente.
<i>U'maimu kachörö</i>	Ir no ritmo da palavra	Obedecer; seguir o que foi dito.
<i>Wei tachi'pe</i>	O sol de pé	Meio-dia; quando o sol está no ponto mais alto.
<i>Yenu pökörö</i>	Atrás dos meus olhos	Olhar fixo; olhar atento e penetrante.
<i>Itenu dau</i>	Dentro dos seus olhos	Chamar a atenção de alguém; colocar-se diante de outro; mostrar-se a alguém.
<i>Morok damük eseurö</i>	Peixes latindo (como se fossem cachorros)	Abundância de peixes; grande quantidade de peixes no rio.

Fonte: Elaborado pelo autor (2025).

As expressões apresentadas são exemplos da ampliação imagética e do lirismo presentes na língua, representando um desafio no contexto escrito, já que conectam gestos cotidianos com a dimensão poética do viver. A língua Pemon-Taurepang transforma cada

frase e a aproxima do cotidiano. A natureza poética das palavras é apoiada na reflexão de Culler (1999, p. 85) sobre a “poética da narrativa”, em que o autor destaca a importância de analisar os elementos internos de uma história e os efeitos que ela provoca em seu público.

Nesse grupo étnico, as expressões linguísticas também carregam significados culturais que, muitas vezes, vão além do que pode ser diretamente transmitido nas traduções em outras línguas. Por exemplo: a expressão *taruipök echi* revela uma situação de escassez de alimentos e a delicadeza com que a comunidade lida com a hospitalidade. Já *taesailö* representa um momento de interação social marcado pelo humor, quando alguém se diverte sobre algo que lhe aconteceu e quer atribuí-lo, em forma de brincadeira, ao outro; nesse momento, o outro se defende falando essa expressão para transmitir a ideia de que “isso não aconteceu comigo, foi contigo”.

Para quem está de fora, essas pequenas diferenças podem parecer quase invisíveis ou muito sutis, mas a linguagem Pemon-Taurepang se mostra como um meio de sensibilidade cultural que se manifesta também por meio da oralidade e da imagem, o que reforça a ideia de que a comunicação indígena é multifacetada e ligada ao contexto social e afetivo. Isso é exaltado nos agradecimentos da obra *Makunaima en el valle de los Kanaimas* (2001): o autor comenta que não existe uma tradução literal da palavra “Obrigado” para a língua Pemon-Taurepang, porque ela expressa um significado mais abrangente, baseado em ações contínuas e concretas e que tem que ser continuamente demonstrada.

Reconhecer e valorizar a complexidade da oralidade indígena é fundamental para ampliar os horizontes da literatura indígena contemporânea, especialmente por meio da escrita, que, como veremos a seguir, é um sistema de signos que tem sido adotado por diversas comunidades indígenas como um recurso para a continuidade de suas tradições orais.

3.4 REPRESENTATIVIDADE PEMON-TAUREPANG NA ESCRITA

A escrita das línguas originárias contribui para a comunicação e a difusão dos conhecimentos ancestrais. Portanto, a representatividade escrita tem sido fundamental para a cultura Pemon-Taurepang fortalecer a presença da língua em espaços acadêmicos, como a escola e a universidade, com o uso de sistemas de escrita baseados no alfabeto da língua espanhola.

No debate sobre políticas linguísticas e o fortalecimento das línguas originárias no contexto educacional, destaca-se a seguinte reflexão:

É necessário que as línguas indígenas sejam valorizadas, faladas e escritas nos ambientes das escolas e das universidades e em toda a sociedade, de forma permanente, tomando-as como línguas de instrução, materializadas por meio de aulas orais, cantos, exercícios e tarefas escritas e orais cotidianas, elaboração e uso de livros didáticos, elaboração e defesa de monografias, dissertações, teses, tudo e todos em línguas indígenas (Luciano, 2017, p. 27).

Essa perspectiva reforça a importância do protagonismo indígena na produção de literatura destinada tanto ao público indígena quanto ao não indígena. Busca-se contribuir para a preservação das línguas e das visões de mundo dos povos originários a fim de favorecer a preservação da memória coletiva por meio de registros que permanecem ao longo do tempo.

Nesse contexto, os acervos têm papel fundamental na proteção da cultura e da língua dos povos indígenas (Luciano, 2017). Eles são uma importante fonte de preservação de elementos que valorizam os aspectos culturais de uma sociedade, sendo fundamentais para a manutenção da memória coletiva, seja em um sentido físico ou simbólico. Como aponta Nora (1993), os acervos são pilares da memória social, consequentemente permitem que tradições, saberes e formas de expressão sejam transmitidos de geração em geração.

Quanto ao povo Pemon-Taurepang, na apresentação e no posfácio do livro *El espíritu de la yuca, y otros cuentos/Küse chiwon pantonü, tiyarünton da'rö* (Ayala et al., 2007), publicado no âmbito do projeto *Itekare Yuwa*²⁷, a obra é reconhecida como uma retomada dos ensinamentos dos avós por meio da contação de histórias, nessa linha de valorização da oralidade ancestral. Os anciãos são referidos como verdadeiras “enciclopédias humanas”, e ressalta-se que o livro é fruto da transcrição de um extenso acervo de mais de 800 fitas gravadas pelo frade Cesáreo de Armellada entre as décadas de 1960 e 1980.

As gravações, disponibilizadas pelo Vicariato Apostólico do Caroní, uma jurisdição missionária da Igreja Católica na Venezuela, permitiram que a comunidade recuperasse parte significativa de sua memória oral, originalmente narrada por membros já falecidos e agora essa memória também pode ser acessada por meio da escrita, graças ao referido projeto²⁸. Mesmo quando mediadas por agentes externos, as histórias podem ser ressignificadas pelas próprias comunidades indígenas como instrumentos de fortalecimento cultural e continuidade narrativa.

²⁷ O projeto, cujo nome significa “em busca de dados”, teve início em 2000. Ele faz parte do programa *Mayu*, da Corporação Venezuelana de Guayana, e teve como objetivo registrar, transcrever e traduzir a história do povo Pemon, que foi registrada ao longo do tempo.

²⁸ A equipe do projeto foi representada por professores indígenas, estudantes e demais colaboradores membros do povo originário Pemon-Taurepang.

Por outro lado, Salazar (1992) afirma que, nos acervos existentes da oralidade Pemon, a maior parte da produção foi coletada em fitas para posterior estudo e publicação, já que o frade Cesáreo de Armellada diz haver 1.000 cassetes em seu “Logo-teca Pemon”. Salazar (1992) aponta que, entre as peças gravadas²⁹, há narrativas consideradas verdadeiras joias da literatura oral, comparáveis em riqueza e beleza às grandes tradições escritas de línguas tidas como cultas.

É interessante notar que há variações na quantificação do acervo sonoro deixado por Cesáreo de Armellada: enquanto o livro *El espíritu de la yuca, y otros cuentos/Küse chiwon pantonü, tiyarünton da'rö* (Ayala *et al.*, 2007) menciona cerca de 800 fitas, Salazar (1992) aponta a existência de aproximadamente 1.000 cassetes na chamada “Logo-teca Pemon”. A diferença pode refletir acesso parcial aos arquivos em momentos distintos.

Demonstrando escuta atenta às comunidades, muitas editoras vêm adotando práticas colaborativas na construção das obras para evidenciar um avanço na compreensão da literatura indígena como produção intelectual legítima. Isso pode ser observado, por exemplo, na nota da editora *Intenso* na obra *Makunaima en el valle de los Kanaimas* (2001), na página 14:

Con la finalidad de preservar el estilo del escritor, se ha respetado el manuscrito original, y solamente se han efectuado aquellas correcciones que tengan que ver con posibles omisiones en palabras. De esta manera pensamos que este libro es una importante contribución a la bibliografía de nuestras etnias indígenas, con lo cual cumplimos con nuestro deseo de realizar un aporte efectivo en el espacio de la literatura aborigen³⁰.

Mostra-se o reconhecimento da autenticidade das formas narrativas indígenas na decisão editorial de respeitar o manuscrito original do autor, cujo valor da representatividade escrita abre espaço para que a literatura indígena seja publicada sem mediações que apaguem sua singularidade.

O compromisso com a fidelidade cultural na produção editorial indígena se estende à escolha e ao tratamento das imagens presentes nas obras. Na introdução do livro *El espíritu de la yuca, y otros cuentos/Küse chiwon pantonü, tiyarünton da'rö* (Ayala *et al.*, 2007), a equipe do projeto *Itakaré Yua* mostra que os desenhos incluídos na obra foram submetidos à revisão e aprovação de um comitê de anciãos Pemon, formado por Jorge Melo, Benedicta Asís, Natalia

²⁹ Os acervos se encontram na administração do Vicariato Apostólico del Caroni, Santa Elena de Uairén, Municipio Gran Sabana-Estado Bolívar, (Venezuela), com acesso restrito.

³⁰ “Para preservar o estilo do escritor, o manuscrito original foi respeitado e apenas foram feitas as correções que dizem respeito a possíveis omissões de palavras. Desta forma pensamos que este livro é uma importante contribuição para a bibliografia das nossas etnias indígenas, com a qual concretizamos o nosso desejo de dar uma contribuição eficaz ao espaço da literatura indígena” (tradução minha).

Colón e Patrocinia Monagas, justamente “para respetar el imaginário cultural del pueblo Pemón”³¹ (Ayala *et al.*, 2007, p. 6).

A chegada das missões cristãs ao território Pemon-Taurepang foi um ponto de inflexão no processo de registro escrito da cultura e da língua. Segundo Salazar (1992), a fundação da Missão de San Francisco de Akurimá, em 28 de abril de 1931, na serra de Akurima, no sul da Venezuela, representa um marco: “que bien podemos decir que entre los Pemón empieza a contar desde este acontecimiento”³² (Salazar, 1992, p. 511). Pouco depois, em 11 de junho de 1933, foi fundada a segunda Casa Misional em Luepá, também com o nome de San Francisco, momento em que, nas palavras do autor, “definitivamente los Pemón entraron en la Historia”³³ (Salazar, 1992, p. 511).

A publicação da *Gramática didáctica de la Lengua Pemón* (2001), de autoria de Mariano Gutiérrez Salazar, monsenhor católico, representou um esforço de sistematização da língua Pemon em formato escrito. A obra busca apresentar, de forma acessível, algumas características linguísticas fundamentais do idioma, com pretensão de servir como um guia introdutório para o seu aprendizado (Salazar, 1992).

Já na introdução, deixa-se claro que o conteúdo visa oferecer orientações básicas, enfatizando que a grafia adotada corresponde a uma tentativa de representar sons por meio de signos gráficos, influenciada, em grande medida, pelo alfabeto espanhol (Salazar, 2001). A obra, nesse sentido, reconhece as limitações do trabalho, afirmando que a gramática ainda é imperfeita, mas expressa o desejo de que futuras gerações de estudantes possam se aprofundar no conhecimento da língua e vivenciar “la fascinante experiencia de entrar en el mundo indígena”³⁴ (Salazar, 2001, p. 6).

Embora a base da escrita Pemon-Taurepang sugerida na obra seja o alfabeto espanhol, a língua tem um sistema fonético distinto, com sons que não encontram equivalentes diretos nessa língua neolatina. Nos casos em que os fonemas são exclusivos da língua Pemon, ou seja, sem equivalente próximo no espanhol, busca-se uma grafia funcional, que muitas vezes combina letras utilizando marcas diacríticas para garantir uma representação escrita coerente com a sonoridade nativa.

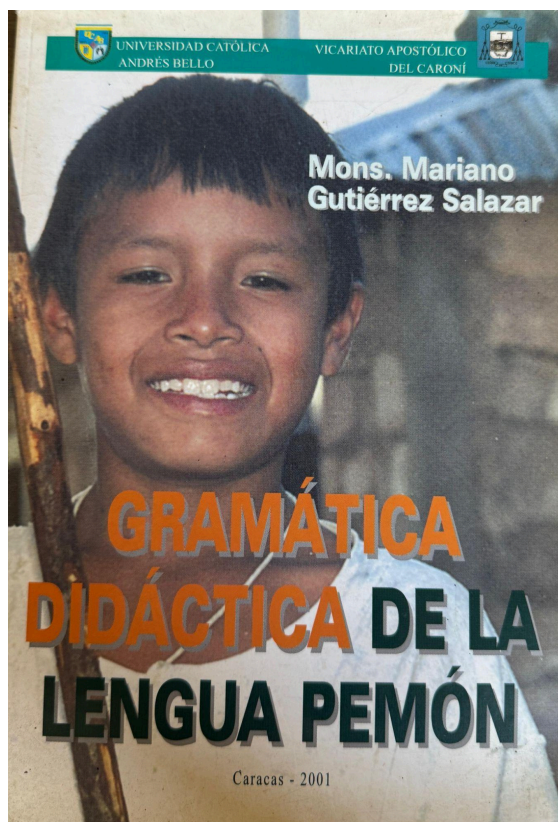
³¹ “Para respetar o imaginário cultural do povo Pemon” (tradução minha).

³² “Que podemos muito bem dizer que entre os Pemon começa a contar a partir deste acontecimento” (tradução minha).

³³ “Os Pemon entraram definitivamente na História” (tradução minha).

³⁴ “A fascinante experiência de se adentrar no mundo indígena” (tradução minha).

Figura 2 – Capa do livro *Gramática didáctica da língua Pemón* (2001)



Fonte: Salazar (2001).

Nos esforços de desenvolver a compreensão de um sistema de signos, nesta obra, cada letra do alfabeto é reaproveitada ou adaptada para representar os fonemas do idioma indígena, como é mostrado no Quadro 3.

Quadro 3 – Sistema alfabético da língua Pemón, conforme Gutiérrez Salazar

Vogais (11)	Consoantes (14)
A, Ä, E, Ē, È, I, O, Ö, U, Ü, Â	B, CH, D, K, M, N, Ñ, P, R, S, T, V, W, Y.

Fonte: Salazar (2001).

A composição do sistema alfabético da língua Pemón-Taurepang é um processo complexo de adaptação fonológica e gráfica. Utiliza-se como base o alfabeto latino (de origem espanhola) e amplia-se o repertório vocálico com o uso de marcas diacríticas, como o trema (¨) e o acento circunflexo (^), para representar sons inexistentes no espanhol, como

podemos ver em *Ö* ou *Ü*. Do mesmo modo, as consoantes mantêm elementos típicos do espanhol, como *CH* e *Ñ*, mas adquirem novas funções fonêmicas no contexto indígena.

Embora o alfabeto tenha sido introduzido por agentes externos, sua apropriação pelos falantes Pemon-Taurepang produziu um sistema próprio, fortalecendo os processos de ensino bilíngue e produção textual em língua originária. Na introdução da obra *Gramática didáctica de la Lengua Pemón*, Salazar (2001) afirma que a publicação é dirigida especialmente aos “maestros pemones” (professores Pemon), uma vez que reconhece os docentes indígenas como os principais responsáveis pelo resgate e pela promoção da língua e da cultura de seu povo.

A obra funciona como ferramenta pedagógica voltada na formação de professores indígenas por meio do ensino bilíngue e do uso da língua ancestral no ambiente escolar. Os esforços que consolidam as práticas educativas respeitam a oralidade e a cosmovisão como valores próprios do povo Pemon-Taurepang, inserindo a escrita como um recurso complementar de valorização e continuidade cultural.

A escola indígena protagonizada e gerida pelos próprios indígenas apresenta um estimável potencial transformador nos processos educativos das comunidades indígenas e da sociedade mais ampla, por meio de suas práticas inovadoras no campo de ensino, da aprendizagem, da revitalização, resgate e vivências das línguas indígenas (Luciano, 2017. p. 24).

O papel da escola indígena se alinha em uma dimensão estratégica para a valorização e a continuidade da língua Pemon-Taurepang. A utilização de materiais didáticos elaborados a partir de saberes e vozes locais, como a gramática de Gutiérrez Salazar, fortalece a autonomia pedagógica das comunidades, reforçando a ideia de que o ensino da língua ancestral faz parte de um projeto mais amplo de afirmação identitária e epistemológica, pautado pelo protagonismo das próprias comunidades, onde as modalidades de uma Educação Indígena e uma Educação Escolar Indígena são executadas com base na própria experiência de vida que identifica a cada um dos povos originários (Luciano, 2017).

A Figura 3 apresenta o índice bilíngue da obra (formato *e-book*), *As aventuras de Makunaima para crianças* (2023), publicada em português e em Taurepang. A obra reúne 12 narrativas ancestrais que expressam a oralidade indígena, agora transferidas na escrita destinadas a um público infantojuvenil. É importante ressaltar, tendo como exemplo esta publicação, que, mesmo com base no alfabeto da língua espanhola, a escrita vem sendo respeitada e mantida nesta e em outras obras feitas em território brasileiro.

Figura 3 – Página 3 do livro eletrônico bilíngue *Makunaima kowamüpok na 'wa: As aventuras de Makunaima para crianças*

ÍNDICE	
MÜRETON DO'KOIK	5
PARA AS CRIANÇAS	7
MAASA AKUURI PEK E'NÖKON DATAY	10
QUANDO AINDA SOMOS COTIAS	18
TÖNTOK	24
A VIAGEM	29
APO' PUTU'PÖ DA'TAY	34
A DESCOBERTA DO FOGO	40
MERUNTORÜK TESERE'SENKEK	45
OS PODERES MÁGICOS	52
MAKUNAIMA WAIMESA POTORÜK	59
MAKUNAIMA E O PAI DA LAGARTIXA	67
EREN AMA'DAY TEKAAMASEN	74
A CANTORIA SECRETA	78

Fonte: Faganello (2023).

A trajetória da representatividade escrita na literatura indígena Pemon-Taurepang é um processo de negociação entre a oralidade ancestral e a incorporação da escrita como instrumento de resistência. O sistema gráfico adotado tem origem no alfabeto espanhol e sua apropriação pelas comunidades indígenas, especialmente por meio da atuação de professores, mestres e anciãos, revela um movimento ativo de fortalecimento da língua (Salazar, 1992; 2001; Luciano, 2017). Como complemento, será discutida, na próxima seção, a presença da imagem como papel constitutivo na literatura Pemon-Taurepang, considerando que as ilustrações não atuam como elementos decorativos.

3.5 AS ILUSTRAÇÕES NA LITERATURA PEMON-TAUREPANG

A comunidade indígena Pemon-Taurepang tem uma relação com o visual muito antiga; uma ligação fundamental que está relacionada ao meio ambiente onde estão inseridos. Por essa razão, na produção literária indígena contemporânea no Brasil, como observa Thiél

(2012), as imagens integram a estrutura estética das obras e funcionam como signos carregados de significados próprios de cada povo. Mesmo com o aumento da alfabetização, em várias comunidades, em língua espanhola, inglesa, portuguesa e no próprio idioma Pemon-Taurepang, o modo de pensar desse povo ainda valoriza formas de expressão que não usam palavras, como os desenhos no corpo, os símbolos usados em rituais e os objetos com significado especial, como é mostrado na Figura 4.

Figura 4 – Início da confecção do artefato de cozinha *Woro-Wori* (Cesto para pães feitos com farinha de aipim)



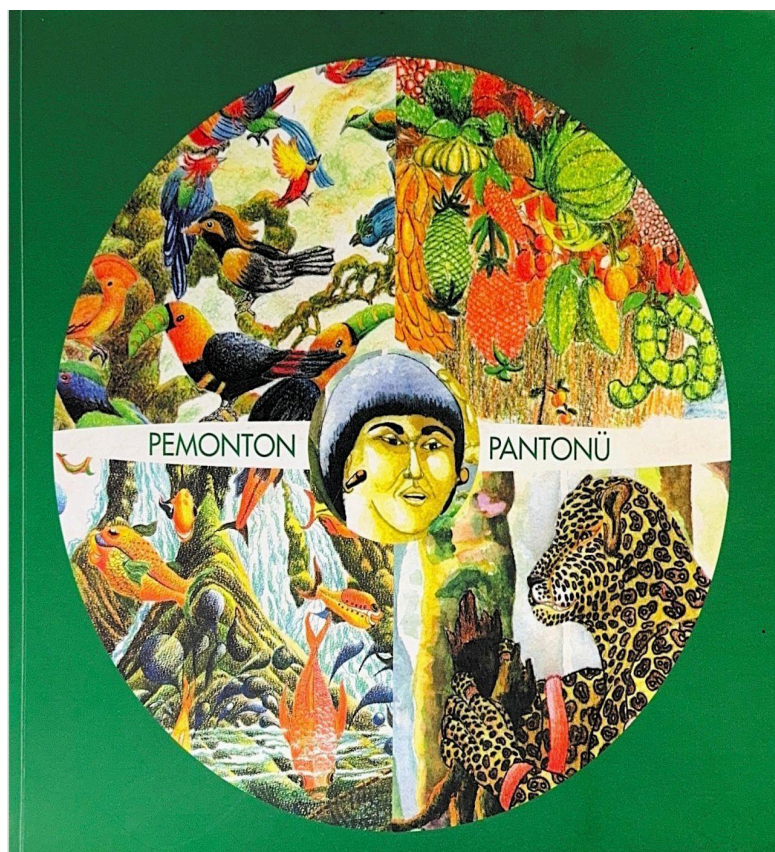
Fonte: Acervo do autor.

As imagens presentes nos artesanatos usados no dia a dia das comunidades Taurepang compõem uma forma de comunicação visual carregada de significados culturais. As expressões revelam a origem ancestral do povo por meio de padrões geométricos que traduzem a relação contínua com o território. Os grafismos, por exemplo, constituem uma linguagem estética que complementa a tradição oral. Convém lembrar que a etnia Potiguara respalda essas práticas no seus grafismos, que elevam discursos visuais de identidade e conexão com a biodiversidade (Falcão, 2022).

Em virtude disso, a cultura indígena mantém relação com elementos visuais e simbólicos, aspecto que também se manifesta nas obras literárias produzidas por autores indígenas analisadas neste estudo. Em cada uma delas, o uso de ilustrações tanto nas capas

quanto no interior dos textos, contribui para ampliação da comunicação e estabelece um primeiro contato visual significativo com a obra, como se observa na Figura 5.

Figura 5 – Capa do livro *Historias del pueblo pemon/Pemonton Pantonü* (2003)



Fonte: Arreaza. In: Bastidas (2003).

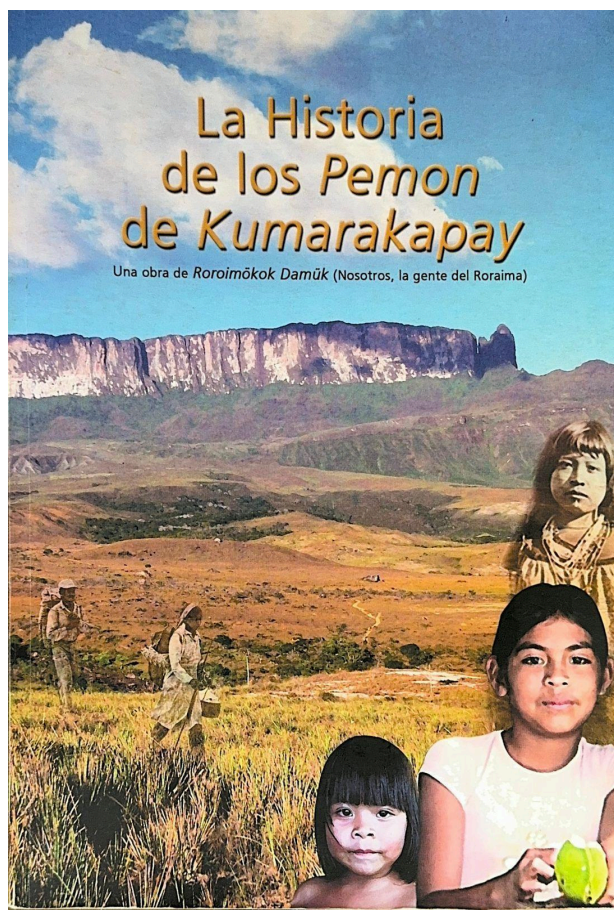
Os desenhos feitos pelo artista plástico Vicente Arreaza³⁵ apresenta *Historias del pueblo pemon/Pemonton Pantonü* (2003) na capa, sendo esse um primeiro contato com a obra; prioriza-se a leitura da imagem e mostra como se representam as narrativas tradicionais do povo Pemón, contadas pelos próprios membros da comunidade. As palavras do título são colocadas de forma horizontal, no centro da composição, dividida em quatro quadrantes para mostrar diferentes cenas da natureza e da cultura.

Visualiza-se no nome deste livro, de uma forma curta, o nome da obra. Ela também funciona como uma orientação verbal que direciona o sentido visual na sequência. A disposição das quatro imagens junto com a frase ajuda a fixar o significado de forma antecipada, conduzindo o leitor a entender a mensagem de acordo com a visão de mundo dos

³⁵ Foi um poeta e artista plástico venezuelano, pertencente à etnia Pemón, que nasceu em 1958 e faleceu em 2004. Ficou conhecido por suas ilustrações e por ajudar a divulgar a cultura do seu povo.

Pemon; segundo Roland Barthes (1990, p. 37), “a imagem denotada naturaliza a mensagem simbólica”.

Figura 6 – Capa do livro *La historia de los Pemon de Kumarakapay*



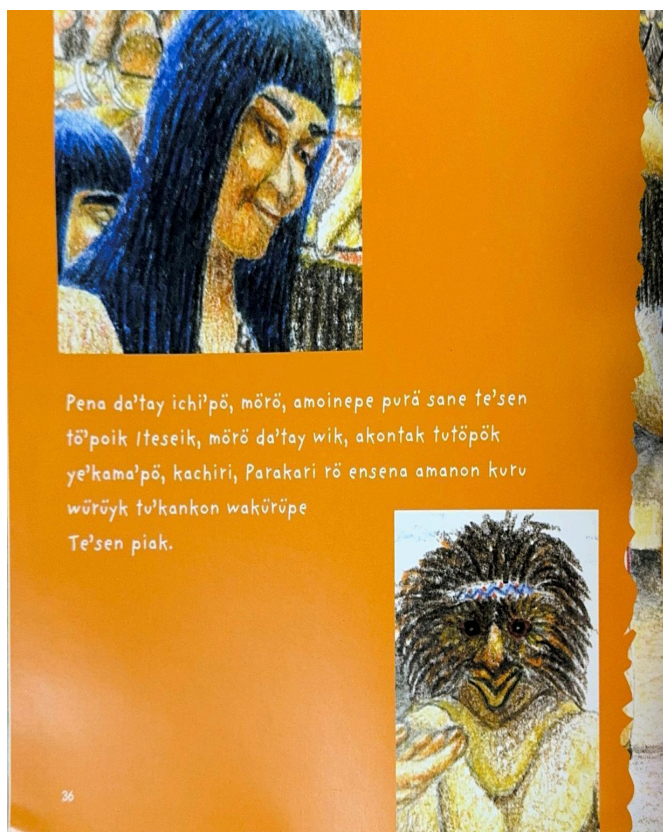
Fonte: Damük (2010).

É de fundamental importância ressaltar também o conteúdo visual da capa do livro *La historia de los Pemon de Kumarakapay* (2010), porque é apresentada a geografia real da região por meio de fotografias e não com desenhos. Os elementos visuais são representados de maneira literal e objetiva, como o Monte Roraima e as pessoas indígenas que ali vivem. A imagem concretiza a presença intergeracional dos Pemon, inseridos em seu ambiente natural e cultural. A composição visual não é aleatória, já que estabelece um diálogo direto entre o verbal e o imagético, permitindo que o leitor os interprete como parte de um mesmo enunciado, havendo uma relação de contiguidade na ilustração, em que texto e imagem se reforçam mutuamente na construção de sentido (Santaella, 2012).

Em virtude dos fatos mencionados, considera-se a importância das imagens na literatura Pemon-Taurepang, pois elas são dispositivos de resistência e atuam como pontes

entre gerações e entre mundos. Essas manifestações aparecem também no conteúdo de cada um dos livros, e não somente nas capas, como podemos ver nas análises a seguir (Figura 7 e Figura 8).

Figura 7 – Papel central da imagem no processo narrativo do livro *Historias del pueblo pemon/Pemonton Pantonü* (2003).



Fonte: Arreaza. In: Bastidas (2003).

Nesse fragmento visual da obra, presente na página 36 do livro *Historias del pueblo pemon/Pemonton Pantonü* (2003), percebe-se a predominância da imagem como recurso narrativo, oferecendo reflexões visuais que revelam mais uma traço da literatura indígena no contexto Pemon-Taurepang, que mantém sua potência comunicativa.

Os fundos vibrantes e os traços manuais rememoram figuras humanas e híbridas dotadas de expressões marcantes que envolvem o leitor com as narrativas da cultura. É de fundamental importância exaltar o fato de o texto estar integralmente escrito em língua Pemon-Taurepang, isso porque reforça o compromisso da obra com a resistência cultural e linguística.

Figura 8 – Papel central da fotografia no processo narrativo do livro *La historia de los Pemon de Kumarakapay* (2010)



Fonte: Damük (2010).

Na página apresentada na Figura 8, a sequência de fotografias documentais continua organizada em ordem cronológica, apresentando outra dimensão da visualidade valorizada pelo povo Pemon-Taurepang. A imagem fotográfica, voltada no universo Taurepang, também se afirma como meio de preservação da memória coletiva. Nesses diferentes registros de acontecimentos, a fotografia amplia as formas de transmissão da experiência e da história do grupo.

As fotos mostram cenas do cotidiano, de luta política, vida familiar e manifestações culturais, compondo um rico mosaico histórico e afetivo que reforça a ideia de que os Pemon reconhecem, ao lado dos desenhos feitos à mão e dos grafismos simbólicos, o valor da imagem fotográfica. Um dos elementos das imagens apresentadas que merece atenção é a presença do grafismo corporal plasmado em uma mulher Pemon-Taurepang junto de seu filho. A representação visual se baseia novamente na perspectiva observada entre os Potiguara, para quem os grafismos carregam sentidos profundos de pertencimento (Falcão, 2022).

As fotografias apresentadas representam valores humanos e históricos de um povo indígena que, mediante a apresentação de construções de coexistência dessas imagens, reforçam a oralidade tradicional. Krenak (2020a, p. 18) afirma que “a ideia da fotografia, por

exemplo, não é tão recente: projetar uma imagem para além daquele instante em que você está vivo é uma coisa fantástica”. A compreensão do autor indígena sobre os registros fotográficos é mostra do papel da imagem como memória viva, prolongando presenças e fortalecendo a continuidade das comunidades indígenas.

Valorizar o papel da imagem entre os Pemon é reconhecer que existem outras formas de leitura e escrita que vão além dos códigos da “cultura letrada”. O capítulo seguinte desta pesquisa convida o leitor a testemunhar a permanência de um passado que se constitui como um presente.

4 COSMOVISÃO E ORIGEM PEMON-TAUREPANG

Etiyatotök

Manunpütü pö, mo tesen tuna dau

Amicha yechirönka nörö

Penatok pata dau

Masa ekowannotok wene'pütü tanna

Mörö tapay mörö weruntö enapö etök pe

Nurö yurotokon nekama e'tope

Yesek dariin

Tukaro yurö

Yenu dau tesen

Mörö meruntö, Pia tapai tuyesen

Amenak pe

Yetiyatopö datai

Franco Junior Marval Javier³⁶

Falar sobre as origens das comunidades que atualmente conformam o povo originário Pemon-Taurepang implica remeter à história de *Wei* (o Sol), considerado o pai de todos os Pemon (Damük, 2010). As histórias fundadoras são examinadas com maior pormenor neste capítulo final, a fim de identificar como os elementos da cosmovisão Pemon-Taurepang especificamente das narrativas de origem se manifestam nas obras literárias selecionadas para a pesquisa.

Essas histórias se estruturam como um conjunto de reflexões e diretrizes que permeiam a vida contemporânea desse povo originário, permanecendo vigente e se atualizando a cada vez que é narrada, seja de forma oral ou escrita, dado que, como defendem os autores responsáveis pelo livro *La historia de los Pemon de Kumarakapay* (2010), “es fundamental que estos principios sean transmitidos de generación en generación, que los niños de hoy conozcan sus orígenes”³⁷ (Damük, 2010, p. 20).

³⁶ Poema de minha autoria, ainda não publicado, produzido exclusivamente para compor o capítulo IV desta dissertação. Tradução aproximada: Minha origem dançava no silêncio das águas. Também brilhava longe, no espaço antigo, onde o tempo ainda sonhava. Depois, essa força se fez pedra. Para manter viva a resistência que habita o meu nome, o meu corpo, a minha memória. Essa força vem do *Pia*, o início dos tempos, onde tudo começou.

³⁷ “É fundamental que esses princípios sejam transmitidos de geração em geração, para que as crianças de hoje conheçam suas origens” (tradução minha).

O conhecimento das origens ancestrais é fundamental na cultura Pemon-Taurepang, uma vez que exerce profundo impacto sobre sua cosmovisão. É por meio desse processo de valorização e envolvimento com a memória ancestral que se garante a continuidade e a fidelidade aos valores indígenas no futuro (Damük, 2010).

Essa perspectiva cultural também é reconhecida por outras esferas sociais e de motor político, que destacam: “valga recalcar la importancia para la sociedad venezolana de la existencia de un pueblo Pemon que mantenga los aspectos fundamentales de su cultura y que construya sobre ellos sus paradigmas de inserción”³⁸ (Bastidas, 2001, p. 7). A cultura Pemon contribui com seus conhecimentos milenares para a sociedade de forma ampla, essa cosmovisão política expande a compreensão da cultura e da identidade como elementos vitais da sociedade contemporânea (Damük, 2010).

4.1 COSMOVISÃO NÍVEL MACRO: *PIA*

As histórias aqui apresentadas não pretendem representar versões oficiais nem abarcar a totalidade das narrativas existentes na cultura Pemon. De acordo com Krenak (2020a), os diversos enredos que contam diferentes relatos, demonstram que a presença indígena não faz parte do passado. Busca-se aqui, portanto, valorizar narrativas públicas presentes em quatro obras da literatura indígena Pemon, selecionadas por dialogarem diretamente com o objetivo central desta pesquisa: analisar a cosmovisão das narrativas de origem como chave para a compreensão de mundo. Importa salientar que cada relato pode apresentar variações de uma região para outra, ponto esse que evidencia a influência do meio ambiente na constituição da cultura identitária dos sujeitos envolvidos e seus territórios (Bastidas, 2001).

Quadro 4 – Contribuições das literatura indígenas na análise

Obra	Editorial	Autores	Número de histórias	Justificativa
<i>La historia de los Pemon de Kumarakapay</i> (2010)	IVIC (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas)	Roroimökok Damük: 45 indígenas Pemon-Taurepang	1 (Reflexões filosóficas sobre os inícios da vida dos Pemon)	Explica a origem do mundo no nível Macro

³⁸ “Vale ressaltar a importância, para a sociedade venezuelana, da existência de um povo Pemon que mantenha os aspectos fundamentais de sua cultura e que construa, a partir deles, seus paradigmas de inserção” (tradução minha)

<i>Makunaima - En el valle de los Kanaimas</i> (2001)	Intenso	Lino Figueroa Pemon-Kamarakoto	1 (Travessia de Makunaima e sua preparação como líder Pemon)	Fornece dados centrais nos níveis macro e meso
<i>Historias del pueblo pemon/Pemontón Pantonü</i> (2003)	EcoNatura	8 integrantes indígenas Pemon dos grupos Kamarakoto e Taurepang	7 histórias	Fundamenta a análise nos três níveis abordados
<i>El espíritu de la yuca, y otros cuentos/Küse chiwon pantonü, tiyarünton da'rö</i> (2007)	Itekare Yua	18 integrantes indígenas Pemon dos grupos Kamarakoto e Taurepang	5 histórias	Oferece informações essenciais tanto em âmbito macro quanto micro

Fonte: Elaborado pelo autor (2026)

O protagonismo autoral de cada uma das obras listadas no Quadro 4 se valida como a redefinição da tradição literária, já que essa autoria coletiva no contexto do cotidiano indígena se estrutura por meio da cosmovisão da comunidade (Almeida, 1999). Define-se, então, como uma visão compartilhada que envolve os três grupos Pemon, liderados pelos Taurepang e com contribuições dos Kamarakatos e Arekunas. A profundidade e complexidade de cada um dos relatos demonstram a motivação dos autores em oferecer um panorama diversificado, fundamentado na identidade territorial do grupo originário Pemon.

Para compreender plenamente as narrativas analisadas neste capítulo, torna-se conveniente contextualizar desde “um início”, retomando os fundamentos que dão origem às histórias e aos sentidos envolvidos. Voltar ao começo de tudo permite situar o leitor no horizonte cultural e simbólico a partir do qual essas narrativas se originam, possibilitando, assim, uma leitura mais atenta e coerente com a cosmovisão que sustenta a tradição literária indígena, que abarca contextos orais, coletivos, individuais híbridos e plurais (Graúna, 2013).

Em razão disso, olhar para o cosmos, para o céu ou para o espaço infinito possibilita que o ser humano se reconecte com o ecossistema universal, como um exercício de curiosidade que também contribui para o enfrentamento do sentimento de isolamento. O esforço de reconexão se encontra respaldado em saberes coletivos e ancestrais, que, segundo Bruner (1998), são compostos como estratégias narrativas que organizam experiências reais ou fictícias.

O céu é tido como espaço de orientação porque o povo originário Pemon-Taurepang compreende as constelações a partir de leituras próprias, o que leva a interpretar a figura de *Chiriköwai*³⁹ a partir de padrões identificados na organização das estrelas. José Fernández, indígena Pemon-Taurepang da comunidade de San Pedro de Kukenán, na Venezuela, descreve, na obra *El espíritu de la yuca, y otros cuentos/Küse chiwon pantonü, tiyarünton da'rö* (2007), a *Chiriköwai* como um Piasán⁴⁰ de grande importância, que teria vivido entre os humanos e pronunciado as seguintes palavras antes de partir ao céu:

Chinnök, kak ponak etapichi da'tai, türün taiya mö, mörö wik morok kuwai' pi'ta damük etunümü mö, morok damük eseurötön mö, kak ponak etapichi dau upadan, apadanton enta'nato'tön mö – taure' pöiya takon pök tuutö dawörö –, sörö wik etö, uyakon (Ayala *et al.*, 2007, p. 107)⁴¹.

Em sua despedida, *Chiriköwai* expressa a preocupação que nutre por seu povo enquanto liderança ancestral (principalmente pelas crianças), razão pela qual faz a promessa de abundância de peixes nos rios. Ele também deixa os futuros sons dos trovões como parte da sua influência sobre o meio ambiente para realçar sua relação com a natureza (Ayala *et al.*, 2007). Entende-se, nesse aspecto, a dimensão formativa do relato, o que facilita a compreensão de que os saberes tradicionais a partir dos diferentes fenômenos da natureza constroem modos distintos de estar no mundo (Silva, 2000).

A narrativa que envolve *Chiriköwai*, relata sua experiência na Terra, marcada pela traição da esposa e pelas consequências decorrentes disso, como a perda de uma perna. Após realizar sua vingança com os sujeitos envolvidos, ele ascende ao céu e passa a integrar a constelação *Tamü'kan*, onde permanece associado aos trovões e às chuvas que, segundo a cosmovisão, favorecem a caça e garantem o sustento do povo, conforme prometido por ele mesmo (Ayala *et al.*, 2007).

Nas quatro obras aqui analisadas, a literatura indígena Pemon-Taurepang explora a centralidade da imagem que, como já foi discutido na seção 3.5, é um instrumento próprio de performance que complementa as tradições, como um sistema próprio de expressão de uma oralitura, com meios de produção de conhecimento numa perspectiva integrada (Martins, 2021). Por isso, na Figura 9, observa-se a apresentação de uma figura masculina indígena delineada por estrelas, simbolizando a permanência de *Chiriköwai* como ente protetor de sua

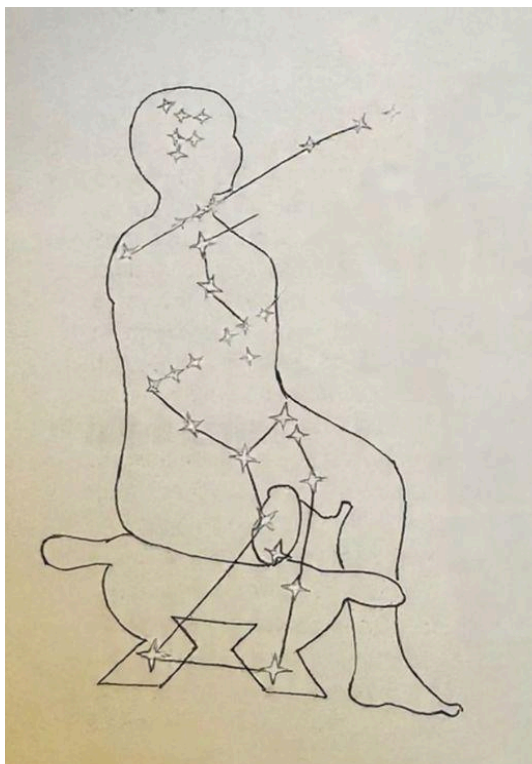
³⁹ O nome “Chiriköwai” faz alusão às estrelas, já que o significado literal de “Chirikö” é estrela.

⁴⁰ Palavra que denota uma pessoa sabia que responsabilidades sociais nas comunidades Taurepang

⁴¹ “Quando eu estiver chegando ao céu, trovejara, as rãs *kuwaipita* cantarão e os peixes subirão a correnteza. Nesse momento, meus netos e os teus poderão se alimentar – disse a seu irmão antes de ir embora – já estou indo, irmão” (tradução minha).

comunidade. A imagem o retrata sentado sobre um banco tradicional da etnia, ornamentado com figuras de animais. Como aponta Thiél (2012), esses elementos gráficos traduzem expressões simbólicas e culturais, que, no caso no grupo Taurepang, reafirma a inseparabilidade da imagem nas suas produções contemporâneas escritas.

Figura 10 – Constelação *Tamü'kan* figura do personagem (*Chiriköwai*)



Fonte: Pinzón. In: Ayala *et al.* (2007).

Ainda no contexto do cosmos, a lenda do início dos tempos entre os Pemon-Taurepang, muito antes da história de *Chiriköwai*, tem como ponto inicial um elemento que vem de fora, o Sol. Ele desce na Terra para se converter em ser humano, introduzindo, neste princípio, a origem masculina no universo Pemon-Taurepang. Na obra *La historia de los Pemon de Kumarakapay* (2010)⁴², a origem é narrada a partir desse acontecimento. No primeiro capítulo, relata-se que o Sol, já encarnado como um Pemon (pessoa), apaixona-se por *Tuenkaron*, deusa das águas e do equilíbrio do mundo, ou seja, o princípio feminino já morava na Terra como uma divindade.

Nessa parte, destaca-se o papel da água, apresentada junto com a sua protetora. Essa postura se articula com o que Krenak (2022) defende acerca da importância dos rios para os

⁴² Na página 68, figura 7 mostra-se a capa da obra.

povos originários, um meio importante na ampliação de visões de mundo, resultando em um sentido lógico da existência humana.

Na sequência, *Tuenkaron* se recusa a casar com o Sol *Wei*, mas se dispõe a criar-lhe uma esposa e as duas primeiras tentativas fracassam. *Tawa*, feita de argila, desfaz-se ao ter contato com a água; *Morompö*, moldada em cera silvestre, derrete ao se aproximar do fogo. Somente na terceira criação a proposta se concretiza, quando surge *Aromadapün*, moldada em pedra vermelha jaspe, o elemento mais resistente da Terra e abundante nos territórios Taurepang (Damük, 2010).

Dessa forma, *Tuenkaron* participa do início da humanidade com a criação consumada da terceira e definitiva proposta feminina a partir da sua natureza enquanto água. Por essa razão, são constantemente promovidos o cuidado e o respeito que se insere nas reflexões ecológicas de Krenak (2022), que convida a ouvir e aprender a linguagem desse recurso hídrico.

Os elementos que reforçam o sentido de pertença e de territorialidade aparecem no emprego dos recursos naturais presentes na narrativa: argila, cera silvestre e pedra jaspe. Esses materiais assumem significados no cotidiano das sociedades Taurepang nos cenários vigentes. Com a argila, são produzidos utensílios de cozinha e realizados grafismos corporais; com a cera silvestre, são confeccionadas as armas de caça; e a pedra jaspe, elemento de maior resistência, atua como material perfurocortante.

O componente mais durável é exaltado como a origem da primeira mulher que se uniu ao sol, o que determina a relação entre os elementos naturais e a constituição do ser Pemon, originando uma linguagem conotativa baseada em comparações que mostram traços de uma literariedade nessa parte da arte literária Pemon-Taurepang.

O Sol encarnado, *Wei*, e sua esposa feita da pedra Jaspe, *Aromadapün*, tiveram vários filhos, entre eles *Makunaimö* e *Chikö*, os mais frequentemente reconhecidos e nomeados nas narrativas de origem. *Makunaimö*, o irmão mais velho, é descrito como sossegado, calmo, prudente e cauteloso, enquanto *Chikö*⁴³, o irmão mais novo, apresenta-se como ousado, esperto e sagaz (Damük, 2010).

Na obra *Historias del pueblo pemon/Pemonton Pantonü* (2003)⁴⁴, os filhos de *Wei* e *Aromadapün* são referidos coletivamente como *Makunaimö tonda* (os Makunaimas), sendo ainda revelado o nome de um novo membro desses irmãos, *Ani'ke*. Nessa narrativa, também

⁴³ Bicho-de-pé.

⁴⁴ Na página 67 - figura 6 mostra-se a capa da obra.

se apresenta um panorama em que os descendentes do Sol enfrentam a escassez de alimentos, uma vez que os recursos existentes na Terra haviam sido esgotados (Bastidas, 2003).

A história apresentada na obra é contada pelo integrante Pemon-Taurepang Inocencio Lanz Gil, que se refere à Cutia como a única que tinha conhecimento sobre um lugar onde ainda havia alimento. Os frutos, espalhados pelo chão, provinham de uma grande árvore cuja existência era desconhecida pelos demais seres.

A Cutia acaba sendo descoberta pelos *Makunaimas* e, como ela costumava dormir com restos de frutas entre os dentes, despertou a desconfiança do grupo. Ao segui-la, os irmãos finalmente desvendam o segredo, uma grande árvore que alcançava o céu e concentrava, em uma única base, todos os frutos existentes.

Dey pürakun echi pö örötötok echiatopö aremopö tu'ke echimarö. Aremotudakon poken pra dechidenin toukinan Makunaimöda dey de'kuke waka waraino koneka'pö. Anek kaimaro Mekuru_dek irakun etope chokore. Serö taurepöyamö Makunaimöda irui pe te'sen akötüymarö (Bastidas, 2003, p. 22).⁴⁵

A grande árvore foi derrubada e, no impacto da queda, liberou-se do interior do talo uma enorme quantidade de água, provocando uma intensa inundação no planeta, dispersando sementes que originaram a flora existente na atualidade (Bastidas, 2003). É possível relacionar essa compreensão com a produção poética indígena contemporânea de Márcia Wayna Kambeba, em cujo poema “Árvore da Vida” atribui à samaumeira (*Ceiba pentandra*) a função de “mãe das grandes árvores” (Kambeba, 2022, p. 32), símbolo de cura e proteção, cultuada e celebrada nas danças nativas dos povos irmãos, o que evidencia uma concepção de mundo compartilhada por diferentes comunidades indígenas. Tanto na narrativa de origem Pemon quanto na poesia de Kambeba, a árvore ocupa um lugar central como matriz da vida.

Na atualidade, a presença ancestral da árvore continua viva, isso porque os vestígios desse acontecimento permanecem inscritos na paisagem na formação *Wadaka Piapö* (Bastidas, 2003), localizada no estado de Bolívar, na Venezuela, território tradicional do povo Pemon. Conforme apresentado na Figura 10, o *Wadaka Piapö* integra a cadeia oriental de *tepui*s (montanhas de paredes íngremes e verticais) que compõem a paisagem sagrada e identitária Pemon.

⁴⁵ “Ao se aproximarem do tronco, decidiram cortá-lo. Como não conseguiram derrubá-lo, um dos *Makunaimas* confeccionou um machado e, ao pronunciar as palavras “*Mekururu dek*”, fez com que o talo se tornasse mais maleável, possibilitando, assim, o seu corte” (tradução minha).

Figura 10 – *Wadaka Piapö* (Gran Sabana-Venezuela)



Fonte: Baldi (2010).

A relevância simbólica também se expressa de forma explícita na arte que compõe a capa desse trabalho, na qual o *Wadaka Piapö* (que inicia a cadeia de montanhas) é visualmente representado como uns dos elementos que foi planejado para estabelecer um diálogo direto entre a imagem de abertura da pesquisa e a cosmovisão Pemon-Taurepang aqui analisada (ilustração criada exclusivamente para integrar a arte da capa por Nino Márquez, artista gráfico Pemon-Taurepang). Essa discussão se torna ainda mais significativa ao considerarmos o que Ferreira (2012) defende no contexto da cultura indígena Kaingang, tendo em vista que considera que eles possuem um amplo conhecimento do local onde habitam os povos originários junto com seus fatores históricos. Esses conhecimentos milenares convergem com os saberes do grupo Pemon-Taurepang, tendo em vista que cada elemento da geografia reforça a origem enquanto cosmovisão.

As referências históricas e geográficas enriquecem a literatura indígena Pemon-Taurepang aqui abordadas porque as fontes orais se concretizam com os vestígios e a presença física dos elementos. Uma criança Pemon-Taurepang, por exemplo, conhece os nomes de todos os elementos da geografia onde está inserida junto com as narrativas que a

acompanham como base histórica. Isso resulta de uma cultura oral que gera sentido no campo experiencial de um futuro cidadão indígena que será capaz de conviver com seu meio geográfico de uma forma harmoniosa, fortalecendo a identidade cultural desse grupo originário (Culler, 1999).

À luz dessas narrativas de origem, o termo *Pia*, ou mundo dos *Pias*, concentra a compreensão Pemon acerca de uma dimensão espiritual na qual habitam os antepassados. Na narrativa apresentada pelo autor Pemon Lino Figueroa, no livro *Makunaima en el valle de los Kanaimas* (2001), ao abordar o processo de preparação de *Makunaimö* e outros jovens para o exercício da liderança social, evidencia-se que o passado se encontra por meio de cerimônias e práticas acompanhadas por cantos, bebidas e rituais, possibilitando a travessia dos jovens para o mundo dos *Pias*.

Esse mundo é visto como um tempo originário permanentemente atuante, que se revela como conceito estruturante da cosmovisão Pemon-Taurepang, “donde las dimensiones ordinárias dejan de existir, hay una sola dimensión, un lenguaje universal para todo lo creado, y una ley universal que rige a todos por igual. Ese es el mundo de los *pias*”⁴⁶ (Figueroa, 2001, p. 88). O acesso ao mundo dos *Pias* envolve formas específicas de transporte entre dimensões, nas quais o corpo assume papel central como mediador da travessia. Figueroa descreve que, após a mobilização de *Makunaimö* ao mundo dos *Pias*, no interior dos *tepui*, o jovem aprendiz realiza uma passagem andando por um fio, o que marca a destreza e o domínio corporal nessa dimensão: “Después de la transportación de Makunaima al mundo de los *Pias* en el seno de los *tepui*, pasó por el hilo de forma acrobática”⁴⁷ (Figueroa, 2001, p. 66).

Nessa mesma perspectiva, a expressão *Pia datai* designa um mundo originário no qual árvores, pedras e animais eram humanos e conviviam de forma articulada (Salazar, 2001). O pensamento indígena de outros povos originários validam esse ponto, conforme narrado por Davi Kopenawa (Yanomami): o mundo primordial era marcado por uma profunda continuidade entre humanos e animais, um universo híbrido no qual todos compartilhavam uma mesma condição de existência (Kopenawa; Albert, 2015).

A lógica ancestral também se manifesta nas narrativas Pemon-Taurepang, como na história de *Urepere*, apresentada pelo membro Taurepang Cipriano de Asís, da comunidade de

⁴⁶ “Donde as dimensões ordinárias deixam de existir, há uma única dimensão, uma linguagem universal para tudo o que foi criado e uma lei universal que rege a todos por igual. Esse é o mundo dos *Pias*” (tradução minha).

⁴⁷ “Depois da transportação de Makunaima ao mundo dos *Pias*, no seio dos *tepui*, passou pelo fio de forma acrobática” (tradução minha).

San Pedro de Kukenán-Venezuela, no livro *El espíritu de la yuca, y otros cuentos/Küse chiwon pantonü, tiyarinton da'rö* (2007). Nessa narrativa, uma cobra gigante gera filhas humanas como estratégia efetiva para atrair homens e devorá-los.

Urupere, ököi damük epotorü'pö, tunta dapai wara'napi damük enpa'kapönin. Pemon damük ito'ton, to ka'mapütüiya ök pe pura ro. Tüüse kinü to donpa'pö pemon ekuma'pö Urupere denchi pök, : maasa püra nörö wik cha'ne pemon pe rö itenchiton e' pütü pö (pemon damük enökon pa rö na'ke na'wa to esenpoikapütü'pö mö) (Ayala et al., 2007, p. 137).⁴⁸

A figura de *Urepere* apresenta semelhanças com mitologias antigas de diferentes partes do mundo, nas quais grandes serpentes ou dragões são recorrentes como entidades primordiais, frequentemente associadas a forças destrutivas. A história ancestral Pemon-Taurepang segue um horizonte simbólico mais amplo que compartilha traços universais de elementos míticos sem perder sua especificidade cultural. A presença da serpente gigante novamente expressa relações entre os seres humanos e animais para reafirmar a complexidade híbrida da cosmovisão indígena (Ayala et al., 2007).

Na história de *Urepere*, a noção de caça ocupa um lugar central e estruturante da narrativa, a serpente gigante atua como caçadora de humanos, mas acaba sendo morta pelos próprios homens. O ato de caçar no universo Pemon-Taurepang tem uma dimensão ética, já que os animais caçados são compreendidos como seres que participaram da condição humana no tempo originário: o *Pia*. Davi Kopenawa afirma que “os animais que caçamos são os fantasmas de nossos ancestrais transformados em caça no primeiro tempo” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 214).

Quando se tem mesmo fome de carne, é preciso flechar a presa com cuidado, para que morra na hora. Assim, ela ficará satisfeita por ter sido morta com retidão. Caso contrário, fugirá para bem longe, ferida e furiosa com os humanos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 206).

A caça, nas cosmovisões indígenas aqui mencionadas, consiste em uma prática que relaciona princípios éticos e espirituais, distante de qualquer lógica de violência gratuita ou exploração predatória. Caçar implica responsabilidade e respeito para com o outro ser, reconhecido como portador de agência e memória ancestral. Como defende Kopenawa, a morte da presa deve ocorrer “com cuidado”, de modo que ela permaneça satisfeita por ter sido

⁴⁸ “É uma cobra gigantesca, atualmente associada ao dragão que cospe fogo pela boca. Suas presas são os seres humanos, que ela devora sem contemplações. Houve um homem em particular que se apaixonou por uma das filhas do *Urepere*, pois elas também eram humanas (talvez para atrair os homens e devorá-los)” (tradução minha).

atingida com retidão, pois o descuido rompe o equilíbrio e instaura a fúria dos espíritos, o que ratifica a permanência de um mundo híbrido, no qual humanos e não humanos compartilham vínculos éticos e cosmológicos e no qual viver, matar e sobreviver são atos que exigem consciência das leis do tempo originário.

Na sequência, o conceito de *Taren* será abordado como o elo que mantém viva a memória ancestral nas práticas cotidianas do povo Pemon-Taurepang.

4.2 COSMOVISÃO NÍVEL MESO: *TARÉN*

“O surgimento dos rituais de pajelança ou de xamanismo” (Luciano, 2017, p. 17) está diretamente relacionado a processos de (re)estabelecimento da comunicação entre os seres da natureza, realizados por meio de linguagem falada e rituais específicos que possibilitam conexões comunicativas profundas. Diante disso, nas cosmovisões indígenas, a palavra é uma força capaz de ativar relações entre humanos, espíritos, animais e elementos naturais. No universo Pemon, O *Taren* integra cantos, rituais e oralidade, assegurando a continuidade entre o tempo originário e o presente, aspecto reforçado por Bruner (1999), no qual o ser humano organiza a experiência por meio de conjunto de diversas histórias que resulta numa cultura viva e interconectada.

Conforme Salazar (1992), o *Tarén* é concebido como uma fórmula pronunciada oralmente por conhecedores chamados *Taren Sak*, responsáveis pela cura de doenças entre os integrantes de uma determinada comunidade. Os mediadores têm o conhecimento dos acontecimentos do tempo originário, o *Pia*, e é através dessa dimensão que buscam narrativas contrárias à doença diagnosticada e, por meio da palavra, ativam-se os processos de cura.

Figuerola (2001) ressalta que reduzir o *Tarén* à noção de um simples remédio mágico resulta em uma definição limitada e insuficiente, porque essas fórmulas orais também abrangem práticas de proteção contra os perigos presentes na natureza, realizadas por meio da declamação de discursos poéticos compostos por palavras antigas. Nos processos de aplicação do *Tarén*, é recorrente o uso de plantas como suporte material e vínculo físico das declarações rituais pronunciadas. Nos relatos sobre a formação de *Makunaimō* como líder de sua comunidade, por exemplo, destacam-se quatro plantas fundamentais: *ayuk*, *kumi*, *lupita* e *kumere* (Figuerola, 2001, p. 107).

Outras fontes narrativas ampliam esse repertório vegetal mencionando o *muran*, substância dotada de propriedades mágicas e associada a contextos de sorte na caça e na pesca (Damük, 2010). Os caçadores utilizavam o *muran* de forma sagrada, aplicando-o no corpo e

ingerindo-o como forma de ativar sua eficácia simbólica e espiritual: “para ser buenos cazadores pasaban *muran* triturado por la nariz, se la comían después la vomitaban. De eso venía la suerte para la cacería y la pesca”⁴⁹ (Damük, 2010, p. 43).

É pertinente retomar o relato do corte da grande árvore que alcançava o céu para destacar o papel decisivo do *Tarén* nesse episódio. Diante da dificuldade de derrubá-la, os *Makunaimas* verbalizaram palavras mágicas como meio de viabilizar a ação. *Ani’ke* confeccionou um machado e, ao pronunciar *Mekururu dek*, conseguiu potencializar o corte da árvore. Um aspecto ainda não mencionado é que *Chikö*, o irmão mais novo do grupo, não concordava com essa decisão e também pronunciou seu *tarén*, verbalizando *Anunaimö dek* para preservar a árvore, porém sem êxito (Bastidas, 2003).

Como já foi mencionado anteriormente, em um contexto em que grande parte das comunidades Pemon permanecem distantes dos grandes centros urbanos e dos sistemas institucionais de saúde, essas fórmulas orais constituem um conhecimento vital, transmitido de geração em geração, que sustenta a resistência e o equilíbrio comunitário. O *tarén* mantém ativa a conexão com o *Pia* para mostrar que o tempo originário não está encerrado e continua a orientar os modos de existir no presente.

A partir dessa compreensão, torna-se possível avançar para a análise dos tempos atuais do mundo Pemon, nos quais essas práticas ancestrais seguem sendo atualizadas e vividas no cotidiano.

4.3 COSMOVISÃO NÍVEL MICRO: TECENDO O PRESENTE

Entre os Pemon, as narrativas de origem, os cantos e as fórmulas orais instigam o desejo de integrar o *Pia* com o presente, sendo a narrativa um mecanismo de atualização e acesso desse tempo originário. Nessa perspectiva, o impulso narrativo está na própria produção de sentido e no prazer da narrativa, que, conforme Culler (1999), está intrinsecamente ligado ao desejo de saber, denominado pelo autor como epistemofilia, uma força que impulsiona o movimento narrativo e orienta o leitor na busca por sentidos e verdades (Culler, 1999). A narrativa se organiza como um dispositivo cognitivo que produz conhecimento e estrutura formas de compreensão do mundo no cotidiano do povo originário Pemon-Taurepang.

⁴⁹ “Para ser bons caçadores, passavam *muran* triturado pelo nariz, comiam-no e depois o vomitavam. Disso vinha a sorte para a caça e a pesca. Também se cortavam e passavam o *muran* para atrair a sorte para a caça e a pesca” (tradução minha).

No cenário vigente, a cultura Pemon atribui sentido a cada elemento da natureza a partir das explicações que o próprio povo originário dispõe sobre os fenômenos naturais e das narrativas que esclarecem a origem dos componentes que integram o cotidiano Taurepang. Conforme Krenak (2022), essas narrativas são camadas de mundo que fazem parte da pluralidade de explicações sobre o início dos elementos que dão sentido aos contextos sociais no planeta. Ao conhecer e compreender a gênese e as implicações simbólicas desses elementos por meio das histórias, o sujeito Pemon-Taurepang vive o seu presente orientado pelo respeito à natureza e aos espíritos que nela habitam, assim como pelo conhecimento ativo do mundo dos *Pias*, no qual passado e presente mantêm uma conexão sagrada e permanente.

Essas explicações não podem ser vistas como saberes isolados, pois integram um sistema de conhecimento que orienta a vida comunitária dos povos originários, guiando práticas e modos de existir (Munduruku, 2016). No relato *Ada pia'tötüpon* (Ayala *et al.*, 2007), apresenta-se a história da origem do timbó (*Lonchocarpus utilis* / *Derris amazonica*) em três versões, cada uma narrada por indígenas Pemon-Taurepang de diferentes regiões. O timbó é uma raiz triturada amplamente utilizada na prática da pesca tradicional dos povos autóctones. É aplicada diretamente na água e adormece e atordoa os peixes, facilitando, assim, sua captura.

As três versões da narrativa compartilham uma mesma estrutura. A história tem início com uma criança que chorava excessivamente durante a noite e foi colocada fora da casa. A criança é então levada por uma raposa que a cria até a idade adulta. Já crescido, o jovem encontra uma anta, com quem se casa. Em determinado momento, ele reencontra sua família de origem e, após se embriagar, revela a seus irmãos que a anta estava grávida dele. Diante dessa revelação, os irmãos matam a anta com cuidado para retirar a criança. Esse ser se torna a origem do timbó, que, ao ser lavado para a água, provoca a morte dos peixes, que passam a emergir na superfície (Ayala *et al.*, 2007).

Na sequência, conta-se que, até atingir a idade adulta, o jovem era levado a diferentes lugares com a finalidade de facilitar a pesca. A certa altura, ele é atingido por *Oköyimü*⁵⁰, fato que resulta em sua morte. Diante da tragédia, o pai, tomado pela fúria, exige vingança, e diversos animais tentam, sem sucesso, matar a grande serpente responsável pelo ocorrido. Somente um pássaro consegue vencê-la, utilizando o próprio bico (Ayala *et al.*, 2007).

Após sua morte, o corpo da serpente é colocado na superfície, momento em que se explica a origem de características de diferentes animais. O veado se apropria de seus chifres,

⁵⁰ Serpente de grande tamanho que vive nas profundezas dos rios e, simultaneamente, se revela na forma do arco-íris.

o beija-flor adquire as cores de sua pele, enquanto o papagaio e o tucano recebem as tonalidades que passam a caracterizar suas cabeças. Em seguida, o pai leva o corpo do filho para sepultá-lo e, no trajeto, gotas caem do cadáver e nascem as plantas do timbó, utilizadas até hoje pelos Pemon-Taurepang na prática da pesca (Ayala *et al.*, 2007).

Na primeira versão da história sobre a origem do timbó, contada por Juan Esteban, indígena Pemon-Taurepang da comunidade de Kukenan, na Venezuela (Ayala *et al.*, 2007), surgem detalhes próprios que enriquecem a compreensão da história entre diferentes localidades. O nome da criança cuja origem está diretamente vinculada ao timbó é *Paileurü* e, por meio dessa designação pessoal, a narrativa estabelece uma relação de parentesco entre os seres humanos e as plantas.

Ademais, o relato fornece explicações sobre a qualidade diferenciada das plantas de timbó nas comunidades Pemon-Taurepang no território brasileiro, que, segundo a tradição, tem relação com os lugares onde *Paileurü* nasceu e cresceu. Na versão narrada por Anseria Silva, indígena Pemon-Taurepang da comunidade de Morok Wokü Den (Ayala *et al.*, 2007), o destaque conferido ao choro excessivo das crianças, acompanhado de uma contação de diversos detalhes, revela uma prática cultural específica dessa sociedade, em que a narrativa confirma que “a identidade de cada pessoa estará vinculada à etnia à qual pertence, levando em conta suas peculiaridades manifestadas no modo de vida e na territorialidade” (Kambebe, 2022, p. 8).

Na terceira e última versão, narrada por Francisco Álvarez, indígena Pemon-Taurepang da comunidade de Mapaurí (Ayala *et al.*, 2007), o relato enfatiza as discussões entre a raposa e a anta acerca da qualidade do alimento oferecido ao pai do menino que deu origem ao timbó. O ponto simbólico mostrado na história realça o foco da narrativa para a ética do cuidado, da alimentação e da responsabilidade entre os seres. A versão amplia a compreensão do timbó como resultado de relações complexas que articulam sobrevivência e saber ancestral.

A formação do sujeito Pemon, cuja identidade tem origem no tempo primordial, manifesta-se de forma contínua no jeito de viver e de cuidar do mundo de forma holística. Esse cenário encontra interlocução no que Ferreira (2012) defende sobre as narrativas de origem, considerando-as sistemas complexos de cosmovisões, já que as bases dos saberes da cultura ancestral indígena Kaingang, mediados por conhecimentos matemáticos, geográficos, históricos, biológicos ou medicinais.

Assim como se infere na narrativa da história do sol *Wei* e de seus filhos, os *Makunaimas*, o “ser” do povo Pemon tem sua origem nesse casal ancestral, fundamento

ontológico defendido pelos 23 anciãos Pemon-Taurepang, autores do livro *La historia de los Pemon de Kumarakapay* (Ayala *et al.*, 2010). A identidade e a territorialidade se confirmam ao longo da vida, à medida que o sujeito reconhece sua procedência ancestral e sua pertença a um tempo originário que permanece vivo e atuante na memória coletiva defendida diariamente na atualidade, pois “há milhares de anos, a vocação enunciativa dos povos indígenas ecoa como sinal de sobrevivência e continuará ecoando contra os conflitos gerados pela cultura dominante” (Graúna, 2013, p. 72).

Esse “ser”, entretanto, concretiza-se plenamente no “fazer”, pois, como assinala a tradição Taurepang, “su ser se confirmará y su hacer será aún más enriquecido”⁵¹ (Damük, 2010, p. 23). É no presente, por meio das práticas, dos rituais e, sobretudo, da literatura indígena contemporânea, que a identidade se fortalece, permitindo o resgate da memória ancestral, por tanto tempo silenciada nos registros oficiais da história. Nesse sentido, como afirma Kambeba, estamos defendendo um movimento de reafirmação identitária que revive e reacende “a chama ancestral de nossa memória” (Kambeba, 2022, p. 26).

Contudo, esse percurso não se encerra no agora, ele projeta uma esperança fundamental, considerando que, “y al final del camino, *Wei* (el Sol), padre de los Pemon, lo esperará... y habrá un reencuentro”⁵² (Damük, 2010, p. 23). Isso porque esses processos reiteram que a existência retorna à sua origem, onde passado, presente e futuro se encontram para mostrar em definitiva que esse “ângulo”, defendido por Gonzaga (2021) na demonstração de diferentes convicções que se diferenciam dos historicamente legitimados, foram apontadas como irrefutáveis.

Esses “ângulos” mostrados neste percurso se inserem nos âmbitos da história e da literatura que questionam os movimentos colonialistas ainda arraigados nas sociedades dominantes (Gonzaga 2021). As lutas de resistência do povo Pemon-Taurepang, assim como outros povos originários, têm demonstrado que, mediante sua própria história, sua literatura, seja oral ou escrita, produzida por eles mesmos, podem estar inseridos no cânone acadêmico como vozes legítimas de saberes ancestrais.

⁵¹ “Seu ser se confirmará e seu fazer será ainda mais enriquecido” (tradução minha).

⁵² “E, ao final do caminho, *Wei* (o Sol), pai dos Pemon, o aguardará... e haverá um reencontro” (tradução minha).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões desenvolvidas ao longo deste trabalho partiram da seguinte questão orientadora: de que forma os elementos da cosmovisão Pemon-Taurepang, especialmente aqueles vinculados às histórias de origem, se manifestam nas obras literárias produzidas por esse povo originário? A pergunta conduziu uma investigação que teve como objetivo geral analisar a cosmovisão das narrativas de origem como chave para essa compreensão expressa na literatura Pemon-Taurepang.

Para alcançar esse propósito, o estudo buscou, de modo articulado, reconhecer a centralidade da oralidade na literatura indígena; contextualizar o povo Pemon-Taurepang enquanto povo originário; identificar formas específicas de apreciação literária com especial atenção à imagem; e descrever os elementos cosmogônicos e cosmológicos presentes nas narrativas ancestrais inscritas na literatura indígena escrita selecionada. Portanto, a pesquisa procurou compreender como essas obras literárias atualizam saberes originários nos modos próprios de existir e inscrevem, no campo literário contemporâneo, uma visão de mundo que articula passado, presente e continuidade ancestral no futuro.

A análise desenvolvida ao longo da pesquisa permitiu identificar que a cosmovisão Pemon-Taurepang se manifesta nas obras literárias estudadas de forma interconectada, sem hiatos entre os níveis macro, meso e micro, os quais constituem uma característica da cosmovisão literária desse povo.

No nível macro, destacaram-se os grandes elementos estruturantes do universo simbólico Pemon, como a constelação *Tamü'kan*, com a história de *Chiriköwai*, o Sol *Wei* quando desce no planeta Terra, a grande árvore que alcançava o céu, o conceito de *Pia* e os acontecimentos primordiais que conectam o cosmos, a Terra e os seres humanos. Elementos esses que revelam uma compreensão do mundo em que diferentes fenômenos integram uma mesma ordem na cosmovisão, continuamente atualizada pelas narrativas de origem.

No nível meso, a pesquisa evidenciou o papel central do *Taren* como elemento mediador entre o tempo originário e o presente. O *Taren* (cantos, rezas, narrativas poéticas em língua antiga Pemon) se revela como um sistema ancestral de linguagem onde o passado não permanece encerrado e como um sistema que atua no presente pela ligação constante com o mundo dos *Pias*, demonstrando que, na cosmovisão Pemon-Taurepang, o conhecimento se transmite pela palavra ritualizada por meio de diferentes estratégias.

Por fim, no nível micro, observou-se que esses processos integrados (macro e meso) se materializam na vida cotidiana do povo Pemon-Taurepang, orientando práticas de caça,

pesca, educação, cuidado com a natureza e organização comunitária. A pesquisa também evidenciou a territorialidade Pemon-Taurepang como meio que ultrapassa as fronteiras nacionais impostas pelo colonialismo, revelando-se um território contínuo que conecta comunidades situadas na Venezuela, no Brasil e na Guiana por meio das histórias abordadas.

Destacou-se também que a literatura indígena Pemon-Taurepang não segue as classificações rígidas do cânone ocidental, a arte literária própria integra narrativas míticas, cantos, imagens, relatos de vida e registros escritos como expressões complementares de uma mesma forma de conhecimento. Os ambientes e contextos em que os mais velhos relatam cada uma das histórias, sobretudo as de níveis macro e meso, costumam ser rodas de conversa noturnas, complementadas pelas histórias de nível micro narradas a qualquer momento do dia, constituindo, em conjunto, essa educação indígena ancestral.

É importante salientar que a apropriação da escrita é complementar e estratégia de resistência e fortalecimento linguístico, ao passo que as imagens funcionam como mapas da existência que promovem múltiplas formas legítimas de leitura e escrita.

Os resultados mostraram que a pesquisa está inserida em um contexto contemporâneo de questionamento e superação de paradigmas classificatórios sustentados por visões colonialistas, já que dialoga diretamente com o conceito de cosmovisão como chave interpretativa ampla e integradora. Autores como Krenak (2020/2022), Kopenawa (2015), Kambeba (2022) e Munduruku (2016) exemplificam como a literatura indígena emerge diretamente das cosmovisões que a sustentam, mostrando saberes ancestrais em formas literárias próprias. Por conseguinte, a literatura funciona como território de resistência e reconstrução simbólica. Esse movimento também encontra relevância nos aportes nos estudos decoloniais indígenas (Gonzaga 2021), que compreendem a colonialidade do saber como um mecanismo de controle geopolítico do conhecimento, responsável por universalizar a experiência europeia como modelo normativo e deslegitimar outras formas de saber.

Ao analisar as narrativas Pemon-Taurepang a partir de suas próprias histórias de origem, este trabalho contribui para o deslocamento de perspectivas hegemônicas e para uma revisão crítica dos referenciais teóricos tradicionalmente consolidados nos estudos literários. Optou-se, conscientemente, por privilegiar pensadores indígenas e vozes originárias, reconhecendo-os como produtores autônomos de conhecimento e não como objetos de análise, cujas reflexões expressam epistemologias próprias e não subordinadas aos paradigmas eurocêntricos.

A escolha se justificou como um posicionamento epistemológico que busca enfrentar os efeitos do epistemicídio herdado do colonialismo, ainda presente na seleção e legitimação

das referências acadêmicas. A valorização das cosmovisões indígenas como matrizes teóricas e literárias (ainda incipientes) amplia o horizonte da produção científica no Brasil, que convoca a repensar critérios da validação do saber.

A análise das histórias de origem do povo Pemon-Taurepang a partir de seus próprios referenciais culturais orienta a legitimidade das cosmovisões indígenas como formas autônomas de pensamento e produção de conhecimento. As obras *Makunaima en el valle de los Kanaimas* (2001), de Lino Figueroa (Pemon-Kamarakoto), e *La historia de los Pemon de Kumarakapay* (2010), construída a partir da participação direta de 23 anciãos da etnia, exemplificam uma literatura fundamentada na autoridade dos mais experientes na transmissão intergeracional do conhecimento.

Do mesmo modo, os livros *Historias del Pueblo Pemon/Pemon Pantoni* (2003) e *El espíritu de la yuca, y otros cuentos/Küse chiwon pantoni, tiyarinton da'rö* (2007), produzidos pela organização *EcoNatura* e pelo projeto *Itekare Yua*, centram a língua originária como território de pensamento e expressão literária, lidas e interpretadas por mim na condição de pesquisador integrante e falante da língua ancestral, pelo fato de a maioria do conteúdo estar escrito em Pemon-Taurepang. É pertinente reconhecer o desafio de transpor para o plano escrito a riqueza da língua e o temor de que sua originalidade se perca, algo que ocorre, em maior ou menor medida, com todas as línguas e seus processos de tradução. Ainda assim, é possível notar o grande esforço que tiveram os autores Pemon em representá-la de forma autêntica. Por isso, reforça-se, a importância de que os próprios sujeitos indígenas pesquisem a partir de sua cultura e de sua língua, para evitar distanciamentos significativos em relação aos sentidos e às especificidades de seus saberes.

As obras são resultados da literatura indígena que se constrói de um lugar de enunciação próprio, fortalecendo a afirmação dos direitos culturais e linguísticos dos povos indígenas como parte indissociável dos direitos humanos, em consonância com os avanços inaugurados no Brasil pela Constituição de 1988, que rompeu com a lógica tutelar e integracionista, reconhecendo a pluralidade e a autonomia das identidades indígenas.

A materialidade das obras do povo Taurepang constitui uma demonstração da sobrevivência e da continuidade da oralidade, que se complementa no âmbito da escrita e emerge minimizando os hiatos entre pensadores ocidentais e indígenas. Ao mesmo tempo, rompe processos de domesticação teórica de viés ocidental, reforçando um sentido cultural mais abrangente, capaz de desestabilizar o significado hegemônico atribuído à literatura por parte da tradição crítica ocidental, como se observa, por exemplo, nos conceitos de fenômeno literário formulados por Jonathan Culler (1999).

Consequentemente, uma das principais contribuições desta pesquisa consiste em afirmar que a literatura indígena não deve ser compreendida como subcampo da literatura hispano-americana ou nacional, ela deve ser mostrada como um campo autônomo com bases epistemológicas exclusivas, como foi mostrado no protagonismo das histórias de origem Pemon-Taurepang como expressão literária, ampliando o entendimento sobre a narrativa e a oralidade no Brasil, na Venezuela e na Guiana.

Por fim, reconhece-se que esta pesquisa se construiu a partir de um recorte específico, centrado em determinadas narrativas de origem e em obras escritas selecionadas do universo Pemon-Taurepang. Há muitas histórias publicadas para serem abordadas, o que não esgota a complexidade nem a diversidade das bases literárias desse povo nem de outros grupos indígenas. A delimitação se mostra como ponto de partida para investigações futuras que possam ampliar o diálogo comparativo entre diferentes povos originários e examinar formas literárias indígenas de outras comunidades originárias no contexto contemporâneo.

No que se refere às limitações da pesquisa, é conveniente destacar a reduzida disponibilidade de materiais impressos, tanto em livrarias virtuais quanto em repositórios bibliotecários, especialmente de ensaios e textos críticos sobre a literatura indígena contemporânea. Essa realidade exige uma busca e compra criteriosa por materiais digitais e físicos disponibilizados por alguns centros de pesquisa e instituições acadêmicas. Evidencia-se o caráter ainda incipiente do campo de estudos voltado às literaturas indígenas, impondo desafios àqueles que investigam temáticas relacionadas aos povos originários.

As quatro obras Pemon-Taurepang selecionadas para esta pesquisa, mesmo que tenham caráter de acesso público, deixaram de circular. Publicadas por editoras e organizações venezuelanas, sua distribuição foi suspensa em razão das transformações políticas, sociais e econômicas do país nas últimas décadas. Soma-se a isso o fato de que essas obras não contam, até o momento, com traduções para o português. Ainda assim, permanecem na maioria das escolas Pemon e nas nossas bibliotecas pessoais, constituindo um patrimônio vivo que, por meio dos signos gráficos, torna visível a oralidade preservada e transmitida entre gerações.

Como mencionado no Capítulo 3, são 391 povos indígenas em território brasileiro, cuja pluralidade constitui parte significativa da riqueza cultural do país, o que reforça a necessidade de promover pesquisas desenvolvidas pelos próprios sujeitos indígenas para fortalecer o protagonismo de suas vozes e de seus conhecimentos.

Assume-se, então, uma perspectiva própria que constitui modos legítimos, necessários e urgentes de narrar e habitar o mundo. Como mostra a comunidade Taurepang, o “ser”

confirma e se fortalece no “fazer”. É nesse movimento contínuo que a cosmovisão das histórias de origem desse grupo indígena e de outros permanece viva como presença ativa que desafia a colonialidade do saber e mantém aberta a possibilidade de outros futuros. A literatura Pemon se caracteriza como prática viva de resistência, projetando também uma esperança de reencontro com o tempo de origem, no qual, como é difundido pelo anciãos Taurepang, ao final do caminho, *Wei*, o pai Sol dos Pemon, os aguardará.

REFERÊNCIAS

- ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS – ABL. **Cerimônia de Posse do Acadêmico Ailton Krenak**, Rio de Janeiro, 5 de abril de 2024. Disponível em: <https://www.academia.org.br/videos/sessoes-solenes/cerimonia-de-posse-do-academico-ailton-krenak>. Acesso em: 28 jun. 2025.
- ANDRELLO, Geraldo. **Os Taurepang**: memória e profetismo no século XX. 1993. 188 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- ANDRELLO, Geraldo. **Taurepang** – povos indígenas no Brasil. São Paulo: Instituto Socioambiental ISA, 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Taurepang>. Acesso em: 20 de fev. de 2025.
- ARENS, William. **The man-eating myth**: anthropology and anthropophagy. New York: Oxford University Press, 1980.
- ARMELLADA, Cesáreo de. **Gramática y diccionario de la lengua pemón**. vol. I: Caracas, Venezuela: C. A. Artes Gráficas, 1943.
- ARRUDA, Roberto Thomas. **Cosmovisões e realidades – a filosofia de cada um**. 3. ed. São Paulo: Terra à Vista, 2023.
- ALMEIDA, Maria Inês de. **Ensaio sobre literatura indígena contemporânea no Brasil**. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1999.
- AYALA, Maite; PALMA, Sergio; PÁEZ, América; PERERA, Carlos; BETANCOURT, Lidia; CHARLIE, Hayte; FIGUEROA, Balbina; BONALDE, Abigail (Org.). **El espíritu de la yuca, y otros cuentos/Küse chiwon pantonü, tiyarünton da'rö**. Ilustrações de Luiz Pinzón. Edição bilingue. Colección Utamoton Pantonü: los cuentos de mis abuelos, v. 2. Santa Elena de Uairén: Proyecto Itékare Yua, 2007.
- BASTIDAS, José Medina (Org.). **Historias del pueblo pemon/Pemonton Pantonü**. Caracas: EcoNatura, 2003.
- BARTHES, Roland. **O óbvio e o obtuso**. Tradução de Léa Novaes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BONIN, Iara. Cosmovisão indígena e modelo de desenvolvimento. **Encarte Pedagógico V – Jornal Porantim**. Cimi – Conselho Indigenista Missionário, jun./jul. 2015. Disponível em: <https://cimi.org.br/cosmovisao-indigena-e-modelo-de-desenvolvimento/>. Acesso em: 29 jun. 2025.
- BRASIL. Ministério da Educação. **Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES**. Brasília, DF: MEC, [s.d.]. Disponível em: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/>. Acesso em: 5 abr. 2025.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394/1996, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, ano 145, n. 48, p. 1, 11 mar. 2008.

BRASIL. Ministério dos Povos Indígenas. **Brasil registra 274 línguas indígenas diferentes faladas por 305 etnias**. Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI. Brasília: MIP, 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02/brasil-registra-274-linguas-indigenas-diferentes-faladas-por-305-etnias>. Acesso em: 29 jun. 2025.

BRUNER, Jerome. **Atos de significação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

BRUNER, Jerome. **Realidade mental, mundos possíveis**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

CANDIDO, Antonio. **O direito à literatura**. In: CANDIDO, Antonio. **Vários escritos**. São Paulo; Rio de Janeiro: Ouro sobre azul. 2004.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

CORREA, Silvio Marcus de Souza. Descolonizar a alteridade pretérita? A aporia da história canibal. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 72, n. 2, p. 80-111, jul./dez., 2024.

CULLER, Jonathan. **Teoria literária: uma introdução**. Tradução de Sandra Vasconcelos. São Paulo: Beca, 1999.

DAMÜK, Roroimökok. **La historia de los Pemon de Kumarakapay**. Caracas: IVIC, 2010.

EIGENBROD, Renate; HULAN, Renée. **Aboriginal oral tradition: theory, practice, ethic**. Michigan, Estados Unidos: Fernwood Publishing, 2008. p. 7-12.

ESCALANTE, Emilio del Valle (Org.). **Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas**. Raleigh, NC: Editorial A Contracorriente, 2015.

EVARISTO, Conceição. A Escrivivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. (Orgs.). **Escrivivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FAGANELLO, Chico (Org.). **Makunaima kowamupok na'wa: As aventuras de Makunaima para crianças**. Edição bilíngue: português/taupang. – Florianópolis, SC: Filmes Que Voam, 2023.

FALCÃO, Emanuel de Sousa Fernandes. **Grafismo e discurso identitário indígena potiguara da Paraíba no século XXI**. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) — Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

FERREIRA, Bruno. **Políticas públicas para uma educação escolar indígena diferenciada**. São Leopoldo: Oikos, 2012 (Cadernos do COMIN, Nº 10).

FIGUEROA, Lino. **Makunaima en el valle de los Kanaimas**. 1. ed. Venezuela: Intenso, 2001.

GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso mágico-africano e afro-brasileiro**: Bantu e Nagó, 1999. Tese. (Doutorado em Antropologia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

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

GRAFF, Harvey. **Os Labirintos da Alfabetização**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

GONÇALVES, Emily; MELLO, Fernanda. **Educação indígena**. Paraná: Colégio Estadual Wolf Klabin, 2009.

GONZAGA, Álvaro de Azevedo. **Decolonialismo Indígena**. São Paulo: Matrioska, 2021.

HIEBERT, Paul. **Transformando cosmovisões**: uma análise antropológica de como as pessoas mudam. São Paulo: Vida Nova, 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico 2022**: População Indígena. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/indigenas.html>. Acesso em: 29 jun. 2025.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA – INE. **XV Censo de Población y Vivienda 2011**. Caracas: INE, 2011.

ITEKARE-YUA. **Küse chiwon pantonü, Tiyaarünton da'rö**. Venezuela: Intenso, 2007.

JEKUPÉ, Olívio. Literatura Nativa. In: CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay Kakyri Tama**: eu moro na cidade. 2 ed. São Paulo: Editora Jandaíra, 2022.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **A distribuição dos Povos entre o Rio Branco, Orinoco, Rio Negro e Yapurá**. Tradução de Erwin Frank. Manaus: CNPA/EDUA, 2006.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco**: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2005.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LABOV, William; WALETZKY, Joshua. Narrative analysis. *In*: HELM, June (Ed.). **Essays on the verbal and visual arts**. Seattle, United States: University of Washington Press, 1967.

LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2000.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas do Brasil de hoje. Brasília: SECADI/MEC; Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v. 26, n. 62, p. 295-310, 2017. DOI: <https://doi.org/10.5965/01045962v26n622017310>. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/4996/3368>. Acesso em: 29 jun. 2025.

MAULDIN, Rebecca. Micro, meso, and macro approaches. *In*: MAULDIN, Rebecca. **Foundations of Social Work Research**. [S. l.]: Pressbooks, 2020. Disponível em: <https://www.saskoer.ca/foundationsofsocialworkresearch/chapter/2-1-micro-meso-and-macro-approaches/>. Acesso em: 29 jun. 2025.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Petrópolis: Vozes, 2015.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MEIRA, Sérgio. A família linguística Caribe (Karib). **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília, v. 3, n. 1/2, p. 157-174, jul./dez., 2006.

MELO, Carlos Augusto. Márcia Wayna Kambeba e as literaturas indígenas no Brasil. **Revista Igarapé**, Porto Velho (RO), v. 14, n. 2, p. 106-122, 2021.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Editorial Gedisa Blackwell Publishing, 2007.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. (Org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

MUNDURUKU, Daniel. **Histórias de índio**. Ilustração de Laura Beatriz. 2 ed., São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2016.

NASCIMENTO, Valmir. **Cosmovisão Pentecostal**: desenvolvendo uma visão de mundo moldada pelo Espírito. 1. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2025.

NORA, Pierre. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez., 1993.

ONG, Walter J. **Oralidade e cultura escrita**: a tecnologização da palavra. Campinas: Papirus, 1998.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: UNIC Rio, 2008.

PEMON Arekuna in Guiana. **Joshua Project**, 2025. Disponível em: https://joshuaproject.net/people_groups/14356/GY. Acesso em: 20 de jun. de 2025.

PESSOA, Katia Nepomuceno. **Fonologia Taurepang e comparação preliminar da fonologia de línguas do grupo Pemóng (família caribe)**. 2006. 151 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) — Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/7835>. Acesso em: 12/02/2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais** – perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patrícia; ELIZAIDE, Paz. **Uma breve história dos estudos decoloniais**. MASP e a Afterall, 2019.

ROMANELLI, Rosely Aparecida. **A cosmovisão antroposófica**: educação e individualismo ético. **Educar em Revista**, Curitiba, n. 5, p. 49-66, abr./jun., 2015.

ROMERO, Fanny Longa. **Relações entre língua e identidade em uma comunidade bilíngüe**: o grupo etnolinguístico Taurepang. 2002. 81 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) — Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

SALAZAR, Mariano Gutierrez. **Los Pemón, su hábitat, su cultura**. Caracas, Venezuela: Vicariato Apostólico del Caroní, 1992.

SALAZAR, Mariano Gutierrez. **Gramática didáctica de la Lengua Pemón**. 1. ed. Caracas: Vicariato Apostólico del Caroní; Universidade Católica Andrés Bello, 2001.

SANTAELLA, Lucia. **Leitura de imagens**. São Paulo: Melhoramentos, 2012.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 2 ed. rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2017.

SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs.). **A temática indígena na escola: novos desafios para professores de 1º e 2º graus**. 3. ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 2000.

SILVA, Jeane Almeida da. **Nas pegadas de Makunaima: a literatura de autoria indígena no Circum-Roraima**. Dissertação (Mestrado em Letras) — Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2022. Disponível em: https://sucupira-legado.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=13538231. Acesso em: 04 abr. 2025.

SILVA, Keyde Taida da; BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Uma abordagem decolonial da história e da cultura indígena: entre silenciamentos e protagonismos. **Crítica cultural**, Palhoça, v. 13, n. 2, p. 245-254, jul./dez., 2018.

SMITH, Linda. Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Tradução de Roberto G. Barbosa. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

STEINER, Rudolf. **Verdade e Ciência**. 1. ed. São Paulo, SP: Antroposófica, 1985.

SOARES, Magda. Leitura e democracia cultural. In: PAIVA, Aparecida; MARTINS, Aracy; PAULINO, Graça; VERSINANI, Zelia (Orgs.). **Democratizando a leitura: pesquisas e práticas**. Belo Horizonte: Autêntica: Ceale, 2008.

SOUZA, Lynn Mario Trindade Menezes de. As visões da anaconda: a narrativa escrita indígena no Brasil. **Semear**, n. 7, p. 223-236, 2002.

SOUZA, Ronaldo Eustáquio de. **Introdução à Cosmologia**. São Paulo: EdUSP, 2004.

THIÉL, Janice. **Pele silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em questão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

TOMASELLO, Michael. **Origens culturais da aquisição do conhecimento humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VEIGA, Marcelo da. Antroposofia: Ciência ou Crença? **Revista Chão & Gente**, São Paulo, n. 19, p. 16-17, set., 1996.

VENCICLOPEDIA. **Territorio Pemón**, 2009. Disponível em: https://www.venciclopedia.org/index.php?title=Archivo:Territorio_Pemon.png. Acesso em: 3 jul. 2025.

WHITEHEAD, Neil Lancelot. **Wolves from the Sea**. Leiden: Brill, 2008.

ZILBERMAN, Regina. **Teoria da literatura I**. 2. ed. Curitiba: ISDE Brasil S. A, 2012.