

# A LITERATURA INDÍGENA COMO FERRAMENTA DE PRESERVAÇÃO CULTURAL EM DUAS NARRATIVAS DE RONI WASIRY GUARÁ

## INDIGENOUS LITERATURE AS A TOOL FOR CULTURAL PRESERVATION IN TWO NARRATIVES BY RONI WASIRI GUARÁ

Delma Pacheco Sicsú<sup>1</sup>

Maria Vitória Tavares Cardoso<sup>2</sup>

### RESUMO

O artigo analisa a literatura indígena contemporânea como ferramenta de preservação cultural, memória ancestral e afirmação identitária, tomando como corpus as narrativas *Çaiçú-Indé: o primeiro grande amor do mundo* (2001) e *Mondagarà: a traição dos encantados* (2011), ambas de autoria do escritor indígena Roni Wasiry Guará, pertencente ao povo Maraguá. Parte-se do entendimento de que a literatura indígena ultrapassa a dimensão estética, configurando-se como prática política e epistemológica que enfrenta o silenciamento histórico imposto aos povos originários e reafirma suas cosmovisões, saberes tradicionais e modos próprios de compreender o mundo. Intelectuais indígenas como Daniel Munduruku (2018), Graça Graúna (2013), Márcia Wayna Kambeba (2018) oferecem suporte conceitual para a compreensão da oralidade como eixo estruturante da escrita indígena e do mito como elemento central da memória coletiva. As análises das narrativas mostram que, nas obras de Guará, a oralidade não é substituída pela escrita, mas ressignificada como tecnologia de resistência e continuidade cultural. Os mitos de origem, os saberes ancestrais e a espiritualidade maraguá expressam uma visão de mundo holística, na qual natureza, seres humanos e encantados constituem uma rede relacional indissociável. A literatura indígena desempenha, pois, um papel fundamental na preservação da cultura dos povos originários, no fortalecimento da identidade coletiva e na promoção do diálogo intercultural, afirmando-se como espaço de memória, resistência e permanência histórica.

**Palavras-chave:** Mitos indígenas, Oralidade, Memória ancestral.

---

<sup>1</sup> Doutora em Literatura pela Universidade de Brasília(UnB); Mestre em Letras e Artes pela Universidade do Estado do Amazonas; Especialista em Literatura Brasileira Moderna e Pós Moderna pela UFAM (Universidade Federal do Amazonas); Especialista em Educação, Desenvolvimento e Políticas Educativas pela Faculdade Aldemar Rosado -FAR, em convênio com o Centro de Formação, Estudos e Pesquisas-FORUM. Professora da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) no curso de Letras desde 2003. Ministra aulas de Teoria da Literatura, Literatura Brasileira, Literatura Indígena, Literatura Infância Juvenil, Produção Textual, Teoria e Prática da Leitura, Produção e Avaliação de Material Didático. Coordena projetos de pesquisa pelo PAIC (Programa de Apoio à Iniciação Científica) fomentado pela FAPEAM (Fundo de Amparo à Pesquisa no Estado do Amazonas. Também é coordenadora de área do Pibid Letras – Disciplinar.

<sup>2</sup> Graduada em Letras-Língua portuguesa pela Universidade do Estado do Amazonas (2025). Participou como bolsista do Programa de Apoio à Iniciação Científica (PAIC) e do Projeto de Extensão Educação de Direitos Humanos e Práticas de Linguagem pela Universidade do Estado do Amazonas. Atualmente é professora em uma rede particular.

## ABSTRACT

This article analyses contemporary indigenous literature as a tool for cultural preservation, ancestral memory and identity affirmation, using the narratives *Çaiçú-Indé: the world's first great love* and *Mondagarà: the betrayal of the enchanted* as its corpus, both authored by the indigenous writer Roni Wasiry Guará, a member of the Maraguá people. The starting point is the understanding that indigenous literature transcends the aesthetic dimension, constituting a political and epistemological practice that confronts the historical silencing imposed on indigenous peoples and reaffirms their worldviews, traditional knowledge, and unique ways of understanding the world. Indigenous intellectuals such as Daniel Munduruku, Graça Graúna, and Márcia Wayna Kambeba provide conceptual support for understanding orality as the structuring axis of indigenous writing and myth as a central element of collective memory. The analysis of the narratives shows that, in Guará's works, orality is not replaced by writing, but rather re-signified as a technology of resistance and cultural continuity. The myths of origin, the ancestral knowledges and the Maraguá spirituality express a holistic worldview, in which nature, human beings and enchanted beings constitute an inseparable relational network. Indigenous literature therefore plays a fundamental role in preserving the culture of native peoples, strengthening collective identity and promoting intercultural dialogue, asserting itself as a space for memory, resistance and historical permanence.

**Keywords:** Indigenous myths, Orality, Ancestral Memory.

## Introdução

A literatura indígena brasileira tem se consolidado, nas últimas décadas, como um campo de resistência, afirmação identitária e preservação dos saberes tradicionais dos povos originários. Longe de constituir apenas um gênero estético, essa produção representa um movimento político e epistemológico que busca romper com séculos de silenciamento e invisibilização impostos aos indígenas pelo projeto colonial. Ao assumir a escrita como ferramenta de luta, os autores indígenas reafirmam a importância da memória oral, dos mitos ancestrais e das cosmovisões próprias de cada povo como fundamentos para compreender sua existência no mundo contemporâneo. Nesse contexto, a obra de Roni Wasiry Guará destaca-se por transpor para o registro literário elementos sagrados, simbólicos e históricos das tradições maraguá, reafirmando a vitalidade cultural desse povo amazônico.

As narrativas *Çaiçú-Indé: o primeiro grande amor do mundo* e *Mondagarà: a traição dos encantados*, analisadas neste artigo, revelam a complexidade da cosmologia indígena, articulando mito, ancestralidade, espiritualidade e oralidade como pilares de

resistência cultural. Ao registrar histórias de criação, conflitos entre seres encantados e fenômenos naturais explicados por meio de mitos, Guará reitera o papel da literatura como instrumento de “afirmação da memória”, conforme destaca Daniel Munduruku (2017) demonstra que a literatura indígena ultrapassa a dimensão estética para se tornar um mecanismo de reafirmação identitária e de reposicionamento das vozes indígenas no cenário nacional.

Assim, este artigo busca analisar como os mitos, os saberes ancestrais e a oralidade considerados presentes nas obras de Guará constituem mecanismos literários de preservação da cultura maraguá. Yamã (et all 2014) na obra *Maraguápéyára* esclarecem como esses três elementos são fundamentais na manutenção da memória e consequentemente dos saberes ancestrais indígenas da etnia maraguá existindo e resistindo ao longo do tempo.

O sagrado rege a vida religiosa e social dos Maraguás. Até o que não é ligado a culto e às entidades, por ser-lhes vital, é tido como sagrado. (...) Quanto ao que implica vida religiosa tradicional, o povo Maraguá ainda é povo crente. E mesmo na atualidade, tendo, as igrejas cristãs como fundamento, as antigas práticas ritualísticas e suas crenças sobrevivem nas famílias, superficialmente ou de maneira acentuada. A crença tradicional é rica e rege sobretudo o cotidiano dos mais velhos. (Yamã *et al.*, 2014, p. 79)

O fragmento nos mostra que, apesar da interferência da igreja, os saberes ancestrais, a tradição e a memória do povo Maraguá continua presente no cotidiano desse povo. Nessa luta para a manutenção desses saberes é importante destacar o papel dos escritores maraguás Yaguarê Yamã, Roni Wasyri Guará, Lia Minapoty e Elias Yaguakâng como agentes culturais disseminadores e guardiões da memória de seu povo.

### **O papel da oralidade na escrita indígena**

A literatura indígena brasileira contemporânea emerge como um campo de resistência, afirmação identitária e diálogo intercultural. Ao contrário do que ocorreu durante séculos de colonização, em que a voz indígena foi silenciada ou intermediada pelo olhar do não indígena, a produção atual é marcada pela presença direta de autores autóctones, que assumem a palavra escrita como ferramenta de luta e preservação cultural. Para compreender a singularidade dessa produção, é necessário reconhecer que

a oralidade não apenas antecede a escrita, mas continua sendo o seu alicerce. A palavra falada, os cantos, os rituais e os grafismos constituem um patrimônio de memória coletiva que encontra na escrita, não a substituição, mas a possibilidade de expansão e permanência da cultura indígena. Como observa Daniel Munduruku:

A escrita é uma conquista recente para a maioria dos 305 povos indígenas [...]. Estes povos sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade como instrumento de transmissão da tradição, obrigando as novas gerações a exercitarem a memória, guardiã das histórias vividas e criadas. (2018, p. 82).

Essa afirmação revela que a oralidade é mais do que uma forma de comunicação: trata-se de um modo de organizar e dar sentido à vida coletiva. A oralidade também é o primeiro grande arquivo dos povos originários, pois por meio dela, histórias, mitos e ensinamentos ancestrais são preservados e transmitidos de geração em geração. Márcia Wayna Kambeba, poeta e ativista do povo Omágua/Kambeba, reforça essa dimensão ao afirmar que “os povos transmitiam seus conhecimentos pela oralidade e pelos desenhos [...]. Passaram-se os anos, os povos conheceram a escrita e ela tornou-se uma ferramenta importante na luta pela manutenção da cultura indígena” (2018, p. 40). A autora evidencia que, mesmo diante da chegada da escrita, a oralidade permanece como núcleo vital da cultura indígena. A palavra falada, os símbolos gráficos e os rituais formam uma linguagem que transcende o registro fonético, articulando memória, espiritualidade e identidade coletiva.

Graça Graúna acrescenta a literatura indígena se constitui como “um conjunto de vozes, entre as quais o/a autor/a procura testemunhar a sua vivência e transmitir ‘de memória’ as histórias contadas pelos mais velhos”. (2013, p. 23). Essa definição mostra que, ainda quando escrita, a literatura indígena carrega marcas da oralidade, pois o ato de escrever não é solitário, mas coletivo, envolve a responsabilidade de dar continuidade ao que foi recebido dos antepassados. A oralidade não desaparece, mas transforma-se em fundamento da palavra escrita.

Daniel Munduruku, ao tratar sobre a literatura indígena escrita argumenta que não se trata de oposição entre formas de expressão, mas de uma complementaridade: “há um fio muito tênue entre oralidade e escrita [...]. Prefiro pensar numa complementação. É preciso notar que a memória procura dominar novas tecnologias

para se manter viva. A escrita é uma delas” (Munduruku, 2019, p. 83). Esse ponto é central, pois desloca a visão eurocêntrica que opõe oralidade e escrita, pois para os autores indígenas, a escrita é apenas mais uma tecnologia colocada a serviço da memória coletiva, e não um marco de superioridade cultural.

Essa perspectiva é partilhada por Kambeba, que compreende a escrita como um prolongamento espiritual da tradição oral: “escrever é um ato de sintonia com a ancestralidade, é ser guiado pela espiritualidade que em nosso corpo-território habita” (2018, p. 95). A escrita indígena, portanto, não se desvincula da espiritualidade e da coletividade, mas nasce da mesma fonte sagrada que alimenta os cantos, os rituais e os grafismos. Nesse sentido, a palavra escrita carrega a responsabilidade de manter a palavra ancestral, mantendo-a viva em novos contextos de circulação.

Entretanto, é importante reconhecer que a transposição da oralidade para a escrita exige escolhas cuidadosas, pois nem tudo pode ou deve ser registrado em livros ou documentos. Ainda Kambeba alerta que “a escrita nasce desses momentos sagrados, dessa ligação com o universo ancestral e místico [...]. Nem tudo a literatura indígena pode registrar, rituais sagrados [...] precisam ficar na oralidade”. (2018, p. 96). Essa posição revela que a oralidade continua a ser o lugar de guarda do sagrado e do segredo comunitário, preservando dimensões que não podem ser plenamente traduzidas pela escrita. Ao mesmo tempo, mostra a consciência dos autores indígenas quanto aos limites e responsabilidades do ato de escrever.

A literatura indígena, ao se constituir nesse entrelaçamento de oralidade e escrita, também assume uma dimensão política. O texto produzido a partir da memória oral, torna-se instrumento de resistência ao silenciamento histórico e de afirmação identitária diante da sociedade envolvente.

A oralidade, portanto, continua a ser a espinha dorsal da escrita indígena, visto que, a partir dela se constrói o sentido de pertencimento, estabelecendo a ligação com a ancestralidade, orientando as escolhas do que registrar ou manter em segredo. Ao mesmo tempo, a escrita potencializa a oralidade, oferecendo-lhe novos meios de preservação e circulação, permitindo que vozes antes confinadas ao espaço comunitário alcancem públicos mais amplos.

A palavra escrita adquire força espiritual, política e identitária, servindo tanto à preservação da memória coletiva quanto à resistência contra o apagamento cultural. Ao unir tradição oral e registro escrito, os autores indígenas reafirmam que a literatura é, antes de tudo, um ato de memória e de continuidade, no qual a voz ancestral encontra eco e permanência no presente e no futuro.

### **O mito como ferramenta de identidade**

A noção de mito atravessa séculos de produção cultural e religiosa, sendo compreendida em diferentes momentos ora como ficção, ora como verdade sagrada. Para Mircea Eliade (2000), porém, o mito não deve ser reduzido a uma narrativa fabulosa ou ilusória, ao contrário, constitui uma dimensão vital da vida cultural e espiritual, atuando como um dos principais elementos na construção da identidade individual e coletiva.

Nas sociedades tradicionais, o mito é entendido como “uma história verdadeira e, além disso, uma história que é um bem precioso porque é sagrada, exemplar, significativa” (Eliade, 2000, p. 14). Trata-se, de uma narrativa que transcende a mera explicação de fenômenos naturais ou a transmissão de costumes, pois nela estão condensadas as origens, os modelos de comportamento e a visão de mundo que fundamentam o modo de ser de uma comunidade. Nesse sentido, os mitos desempenham uma função pedagógica e social, oferecendo parâmetros de pertencimento e continuidade histórica.

Eliade sublinha que os mitos não podem ser vistos como histórias estáticas, ao contrário, são “componentes vitais da identidade cultural, ajudando na compreensão existencial” (2000, p. 29). Essa perspectiva mostra que o mito não apenas narra a origem, mas também atualiza sentidos, orienta condutas e dá coesão ao grupo social. A identidade, assim, não é apenas um produto do presente, mas um processo em constante diálogo com narrativas ancestrais que se renovam por meio de rituais, tradições orais e práticas culturais.

A memória é, nesse contexto, um elemento essencial. Ela “serve como um mecanismo crucial para manter a identidade cultural e as práticas religiosas” (Eliade, 2000, p. 131). Assim, ao recordar e reviver os atos dos seres místicos, as comunidades

não apenas reconstituem um passado mítico, mas reafirmam sua própria existência enquanto coletividade enraizada em significados partilhados. O esquecimento, ao contrário, é entendido como perda de referência, ruptura com a dimensão sagrada que dá sentido à vida humana.

Dessa forma, os mitos de origem e cosmogônicos assumem um papel determinante na consolidação identitária. Como destaca o autor, “a ideia de origens molda tanto as identidades individuais quanto as coletivas, ao fundamentá-las em uma história compartilhada e em uma narrativa cultural” (Eliade, 2000, p. 77). Neles, a comunidade encontra não apenas explicações sobre a criação do mundo e do ser humano, mas também a legitimação de seus valores, rituais e instituições. É por meio da repetição ritual desses mitos que se renova a ligação entre passado e presente, entre o humano e o divino.

Assim, pensar o mito como ferramenta de identidade é reconhecer que sua força não reside apenas na dimensão simbólica, mas também na prática concreta de manter viva uma memória coletiva. Em contextos modernos, embora os mitos possam parecer relegados ao campo da ficção, eles continuam a informar valores culturais, símbolos nacionais e até narrativas políticas. A identidade, seja de uma comunidade indígena ou de uma nação contemporânea, ainda se apoia em histórias fundadoras que cumprem funções semelhantes às dos antigos mitos sagrados: dar coesão, sentido e continuidade à experiência humana.

No catálogo mítico do povo maraguá, os mitos coexistem com outras narrativas como as histórias de assombração, as lendas e outras histórias. Para os maraguás é na crença da tradição que reside os mitos. Essa crença segundo Yamã *et al* (2014), chama-se *Urutopiãg*.

A *Urutopiãg* é a maneira mais rápida para o entendimento da vida e dela, várias crenças andam lado a lado. (...) A importância dela para o povo é fundamental, até mesmo como sobrevivência cultural, pois as práticas e as crenças da religiosidade tradicional somam mais da metade das manifestações culturais do povo Maraguá.

É da *Urutopiãg* os mitos de origem, as lendas e as histórias de visage. Dela também fazem parte a crença em determinados lugares, em determinados objetos e em alguns animais e rituais ainda praticados. (Yamã et al., 2014, p. 79)

Como se pode ver, o povo indígena Maraguá resguarda seus mitos, lendas e histórias de assombração na *Urutopiãg*, a crença tradicional. Desta etnia, importante aqui destacar obras em que seu mitos estão registrados. Entre essas obras cita-se Maraguapéyára (2014) de autoria de Yaguarê Yamã e demais escritores. Nela há um capítulo destinado a registrar alguns mitos maraguás. Outro livro a ser destacado é *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Saterê-Mawé* (2007) também de autoria de Yaguarê Yamã. Neste livro há o registro de mitos cosmogônico, antropogênico e etiológico da etnia Saterê- Mawé. Em *Contos da floresta* (2012) o escritor Yaguarê Yamã divide a obra em duas partes: na primeira há o registro de três narrativas categorizadas pelo escritor como mito e na segunda parte há também três narrativas categorizadas pelo escritor como lendas.

Ao registarem como mitos muitas narrativas no objeto livro, os escritores indígenas cumprem um importante papel político, social e cultural com os povos originários, no sentido de desfolclorizar essas histórias que por séculos foram chamadas de lendas.

### **A literatura indígena e a manutenção da identidade cultural dos povos originários**

A literatura indígena contemporânea representa no Brasil, uma das mais significativas formas de resistência e afirmação identitária dos povos originários. Longe de ser apenas expressão estética, ela cumpre um papel político, histórico e cultural como preservar memórias, transmitir saberes e ressignificar identidades. Assim, o movimento de escritores e escritoras indígenas que emergiu nas últimas décadas responde a uma longa trajetória de silenciamento, em que a representação do indígena foi filtrada pelo olhar não indígena, do Romantismo indianista às leituras folclóricas. Hoje, ao assumirem a palavra, os povos indígenas a utilizam para narrar sua própria história, disputar espaços de visibilidade e reafirmar sua identidade cultural.

A literatura indígena não deve ser compreendida de forma lacunar ou periférica, mas como campo central para entender “modos de ver, sentir e pensar o mundo desses povos e a sua influência na construção da identidade cultural do homem amazônico” (Sicsú, 2023, p.130). Esse ponto de vista desloca a visão ocidental, que durante séculos tentou reduzir os indígenas a personagens passivos ou a estereótipos literários. Ao

contrário, ao escreverem, os autores indígenas se afirmam como sujeitos históricos, guardiões de memórias e promotores de uma identidade cultural viva.

A literatura indígena nasce de uma base oral. A oralidade não desaparece no processo de transposição para a escrita, mas permanece como elemento constitutivo da criação. Por isso é necessário compreender que “O registro da literatura oral no objeto livro é muito importante para dar visibilidade aos povos originários, pois contribui para atualização e manutenção da memória desses povos para as próximas gerações”. (Sicsú, 2023, p. 17).

Escrever é, pois prolongar a memória oral, transformando-a em instrumento de resistência e permanência. Nesse mesmo sentido, o Plano Nacional de Cultura ressalta a importância da diversidade cultural brasileira como patrimônio vivo. O documento reconhece que: “O Plano Nacional de Cultura é uma ferramenta fundamental para organizar e orientar as políticas culturais no Brasil [...] representando o compromisso da União, dos estados e dos municípios com a valorização da cultura”. (Brasil, 2024, p. 4).

Ao situar as culturas indígenas dentro desse contexto, o PNC reforça que a literatura indígena, além de expressão artística, constitui um direito cultural que deve ser garantido, fomentado e protegido.

A literatura indígena, ao assumir o livro como suporte, não perde seu caráter comunitário nem seu vínculo com a ancestralidade. Cada narrativa escrita é também um gesto político de sobrevivência cultural, no contexto amazônico e essa dimensão é muito evidente.

Escritores como Yaguarê Yamã, Lia Minápoty, Elias Yaguakãg e Roni Wasiry Guará transformam mitos, memórias e histórias em narrativas que reafirmam a identidade coletiva de seus povos. Essas produções literárias: “Contribuem para a manutenção da identidade cultural do homem amazônico, tendo em vista que muitas histórias contadas no objeto livro fazem parte do imaginário amazônico, pois existem há séculos por meio da literatura oral”. (Sicsú, 2023, p. 17). Assim, ao serem registradas no objeto livro, essas narrativas não só resistem ao esquecimento, mas também alcançam novos públicos, criando pontes interculturais.

Além da preservação da memória, a literatura indígena cumpre uma função política de denúncia e diálogo. Ela questiona as versões coloniais da história e apresenta

uma contranarrativa capaz de problematizar os estereótipos. Nesse sentido, ao refletir sobre a função da literatura indígena, é importante destacar seu “caráter político, dialógico e denunciativo que provoca uma reflexão acerca da história e da representação do autóctone contada pelo não indígena na tradição literária brasileira” (Sicsú, 2023, p. 17). Trata-se, pois de uma literatura que, ao mesmo tempo em que preserva identidades, enfrenta processos de apagamento e exclusão por isso faz das histórias escritas nos livros um mecanismo também de resistência.

No campo das políticas públicas, essa produção literária precisa ser valorizada como parte essencial do patrimônio cultural do Brasil. O relatório metodológico do PNC mostra que o processo participativo incluiu diferentes vozes e perspectivas regionais, justamente para garantir que culturas diversas, como as indígenas, tivessem espaço no planejamento estratégico da cultura nacional. O texto afirma que “as contribuições coletadas durante as oficinas presenciais e por meio da plataforma digital representaram um insumo essencial [...] trouxeram uma diversidade de perspectivas e demandas que enriqueceram o processo” (Brasil, 2024, p. 5). Isso indica que a literatura indígena deve ser entendida não apenas como criação estética, mas como parte das demandas socioculturais dos povos originários, legitimada no espaço das políticas culturais.

Apesar dos avanços, há desafios, a obra Povos Indígenas no Brasil (2018), revela que ainda existe um distanciamento entre a produção literária indígena e a sua plena inserção no sistema educacional e acadêmico. Muitas vezes, essas produções são vistas como periféricas ou folclóricas, quando, na verdade, são fundamentais para compreender o Brasil em sua diversidade. Nesse sentido, é urgente ampliar os espaços de circulação dessas narrativas, inserindo-as de forma efetiva nos currículos escolares e universitários, a fim de desconstruir o imaginário colonial que persiste na sociedade.

### **Tradição, saberes ancestrais e preservação da cultura em *Mondagará: traição dos encantados***

A cultura indígena amazônica, é marcada pela oralidade e pelo vínculo profundo com o meio ambiente, encontra na literatura um espaço crucial de resistência e preservação de sua memória. O presente artigo propõe uma análise qualitativa da obra

Mondagará: Traição dos Encantados (2011), que não apenas narra uma história, mas que realiza a preservação cultural Maraguá. O mito Mondagará, para o povo Maraguá, não é meramente um objeto, mas sim um repositório sagrado:

Assim como a sociedade moderna tem a Bíblia e outros escritos como fonte de informações sobre o passado da humanidade, suas origens e costumes, o povo Maraguá tem o Mondagará, um artefato em forma de um remo – utensílio que se usa para remar. Como esse artefato serve para impulsionar, o que significa ir além. (Guará, 2011, p. 7).

Ao transpor essa essência para o formato escrito e acessível, o autor, Roni Wasiry Guará, engaja-se em um ato ativo de defesa identitária. A Tradição em Mondagará é apresentada como um ritual social dinâmico que garante a coesão comunitária e a transmissão contínua do conhecimento. O ritual da oralidade cumpre uma função social evidente: "Todos sabiam da importância do ritual: reunir toda a comunidade em torno de um sábio homem que carrega consigo a história do mundo" (Guará, 2011, p. 9). A autoridade do saber é simbolizada pelo ancião da aldeia que é considerado o portador de todo o conhecimento. O ensino é descrito como um processo "íntimo, sem barreiras, que descrevia uma ação habitual do povo" (Guará, 2011, p. 9), reforçando a ideia de que a Tradição é vivida, não apenas narrada.

Toda palavra vinda de alguém que já está na idade da sabedoria, seja em forma de conselho, seja de uma simples história, deve adormecer dentro do coração. E, quando essas palavras despertarem, devem ser compartilhadas para que os ensinamentos não se percam no tempo. (Guará, 2011, p. 4).

Esse trecho logo no início da obra demonstra a consciência do povo sobre a fragilidade da memória e a necessidade de uma cadeia de transmissão inquebrável. A Tradição, portanto, é a arquitetura social que sustenta os Saberes Ancestrais, garantindo que o conhecimento seja um patrimônio comunitário. As crianças, nesse contexto, são fundamentais, pois elas serão responsáveis de transmitir esses ensinamentos no futuro para dar continuidade à tradição do seu povo.

Se a tradição é a forma, os saberes ancestrais são o conteúdo, a espiritualidade e a mitologia são elementos indissociáveis do conhecimento sobre o mundo. A narrativa começa com uma convocação que abrange todos os seres, "fossem eles vivos ou encantados" (Guará, 2011, p. 9), estabelecendo uma visão de mundo holística. Os

saberes ancestrais revelam-se na explicação para a ordem cósmica, focando no "surgimento da diversidade das cobras no nosso mundo da floresta" (Guará, 2011, p. 7). A história revela que esses répteis eram antes "seres que viviam junto com o grande Criador, usufruindo de todas as maravilhas de um mundo perfeito" (Guará, 2011, p. 7).

Na esfera da literatura e da arte, a serpente é frequentemente um catalisador de narrativas de criação, transformação e moralidade, o autor utiliza a figura da cobra para explicar a origem da diversidade ofídica no mundo da floresta. Essa representação insere a serpente não apenas como um animal, mas como uma entidade central na história ancestral do povo Maraguá, veiculada através do Mondagará. A cobra tem um papel fundamental que abrange o espiritual, o cosmológico e o biológico dentro do bioma amazônico, pois a serpente, transcende a categoria de simples réptil na Amazônia, tornando-se um ser primordial que costura os mundos, o aquático, o terrestre e o celestial, e estrutura a própria cosmologia de diversos povos indígenas e comunidades ribeirinhas.

No ecossistema da Floresta Amazônica, as serpentes, especialmente as grandes espécies como a Sucuri (Anaconda), são predadoras de topo. Seu papel é fundamental para o equilíbrio ambiental, pois elas regulam populações de presas como roedores, peixes, veados e até jacarés, prevenindo a infestação de pragas e doenças. Atuam como predadoras e, em menor grau, como presas para grandes aves e mamíferos, garantindo a produtividade do ecossistema.

A Anaconda é associada à criação cosmológica, ao mundo das águas e é frequentemente retratada como a "cobra-canoa" utilizada pelo criador para enviar as pessoas à Terra. Em *Mondagará: traição dos encantados*, Magkaru'sés era como Lúcifer que se rebelou contra o criador, querendo estar acima dele por pura inveja e ambição. O castigo dado a cada encantado foi de acordo com sua personalidade. Magkaru'sése, líder dos encantados, virou a cobra sucuriju, pois comia demais e não gostava de mau cheiro. Como castigo, ele teria que passar dias digerindo seu alimento podre e depois de muitos dias regurgitar, além disso sua banha seria usada como remédio medicinal, pois não há nada mais humilhante para um líder do que servir as pessoas.

Magkaru'sése era o líder da rebelião e o conselheiro mais próximo de Moñag. Tinha o hábito de comer demais e reclamava quando sentia que havia algo cheirando mal, por isso recebeu a maldição de ser transformado na cobra sucuriçu. [...] Por ter tramado toda a traição, seria caçado pelos homens, que tirariam dele uma substância, uma gordura que, após fervida, torna-se um excelente remédio, que serviria para curar ferimentos. (Guará, 2011 p. 38)

Seus traços na pele (grafismos) são considerados uma forma de escrita e comunicação que carrega informações valiosas do mundo para o indivíduo. Jabhó, outro ser encantado, era muito manso, sabia dos planos de Magkaru'sése, mas não disse nada a Moñag. Por conta de sua mansidão, ele foi castigado a virar jiboia. Os humanos poderiam fazer com ele o que quisessem, e só teria veneno em março. Como era um encantado que cuidava da limpeza, respiraria poeira e terra.

Jhabó era todo diferente dos demais encantados. Um ser de voz suave, grande paciência e um jeitão tranquilo. Sua tarefa era cuidar da limpeza do paraíso, onde tinha muitos subordinados, os jabhoités. Nas grandes festas que ali aconteciam fazia-se muita sujeira, então eles entravam em ação para deixar tudo limpinho. (Guará, 2011, p. 40)

Para rezadeiras e populações locais, a cobra é uma entidade primordial e sagrada que pode se manifestar como um "encantado" e exercer controle sobre a dinâmica dos rios. A presença de certas espécies, como a Surucucu (*Lachesis muta*), indica que a área é de floresta primária e bem conservada. A importância das cobras, portanto, não é apenas cultural ou mitológica, mas uma realidade biológica que sustenta o delicado balanço da Amazônia. A surucucu na obra é representada por Ku'hanha.

Assim surgiu a cobra surucucu, uma das espécies mais perigosas que existem. Sua mordida tem um veneno tão poderoso que mata em poucas horas se não for tratada imediatamente. Quando ela é encontrada, sua cabeça é esmagada e a ponta do rabo lhe é tirada. (Guará, 2011, p. 43)

Ku'hanha deu a ideia de usar a bebida para atrair Moñag que, por sua vez transformou o mel que emanava da boca de Ku'hanha em veneno. Moñag transformou Ku'hanha na cobra surucucu. Ku'hanha irmão de Ku'hanha, se tornou menor que seu irmão, virou surucucurana, tem o a surucucu. São as espécies de cobras mais perigosas que existem.

Já Ku'ranha recebeu o seguinte castigo: perdeu os seus poderes, ficando menor do que seu irmão. Foi assim que surgiu a cobra que conhecemos como surucucurana. Tem o mesmo veneno que a cobra surucucu, mas é considerada uma falsa espécie, e, nem por isso, ela é menos perigosa. (Guará, 2011, p. 43)

A origem da cobra-papagaio também é citada na história. Antes de ser transformado em cobra, Paghaoité era um ser encantado que tinha o dom da beleza, brilho próprio e sua função era iluminar o paraíso. Ele se exibia bastante para os outros e dizia ser superior por conta do seu brilho próprio. Ele também foi um dos seres encantados que traiu Moñag e após ter seu castigo e virar cobra-papagaio perdeu o brilho, o dom de voar. Como não havia mais ninguém que o temesse ou o admirasse, ele tornou um ser camuflado que dificilmente se percebia sua presença. “Paghaoité [...] gostava de pousar nas grandes árvores, deitar-se sobre um de seus galhos e ficar sendo admirado pelos que por ali passavam. Por sua posição, gabava-se aos outros na ausência do Criador.” (Guará, 2011, p. 39). Arcoité, outro ser encantado, virou a cobra-jacaré. Foi castigado a ser uma espécie de cobra que para sobreviver deveria viver sozinha, pois como encantado vivia fazendo intriga.

Arcaoité era uma espécie de mensageiro, responsável pela transmissão das mensagens de um ser para o outro. Com o passar do tempo, passou a fazer fofoca. Aproveitava para falar mal de um ser para o outro. Envenenava -os para vê-los brigarem entre si, tornando-se o a causador de vários desentendimentos. E quando se procurava o culpado ele sempre se escondia. (Guará, 2011, p. 41)

O último castigado foi Avoité. Além de perder a voz, ele também produziria veneno que sairia de sua boca, sua canção que antes atraía as pessoas, transformou em um chocalho que levaria na ponta do rabo. E foi assim que, segundo o mito maraguá, surgiu a cobra cascavel.

Avoité[...] quando esse ser magnífico aparecia, todos os homens vinham para perto dele para ouvi-lo, pois sua música os atraía. Sua voz parecia doce aos ouvidos dos humanos, que chegavam a dormir ouvindo-o. Foi ele quem deu a ideia a Magkaru'sése cantar para a mulher do tuchawa. (Guará, 2011, p. 44)

A narrativa *Mondagará: traição dos encantados* visa explicar o surgimento da diversidade das cobras no mundo da floresta enfatizando que o povo Maraguá sabe que

esses répteis, um dia, foram seres encantados que viviam junto ao grande Criador Monãg, usufruindo de todas as maravilhas de um mundo perfeito.

A narrativa analisada é um dos mitos Maraguá registrado em forma de grafismos no Mondagará, um artefato sagrado considerado a fonte de informações sobre as origens e costumes da humanidade. Narrativas como *Mondagará: traição dos encantados* buscam despertar a "memória da ancestralidade" e ensinar a compreender os mistérios do mundo pela ótica indígena.

### **Afirmiação identitária, mito e preservação da memória em *Çaiçú-Indé: o primeiro grande amor do mundo***

A literatura indígena contemporânea tem assumido papel fundamental no processo de afirmação identitária e de preservação das memórias ancestrais dos povos originários. A obra sobre o povo Maraguá, *Çaiçú-Indé: o primeiro grande amor do mundo* (2001) apresenta uma vasta e rica representação da cultura de sua etnia. A narrativa combina tradição oral, mitologia, memória coletiva e espiritualidade, constituindo-se como importante instrumento de visibilização das cosmologias indígenas.

O texto se inicia com um mito de criação que estabelece o universo Maraguá, destacando a importância da figura criadora Moñag como eixo cosmológico, organizando o espaço físico e as relações simbólicas que guiam o modo de vida do povo.

Contam os velhos do povo Maragua que quando Moñag olhava a vastidão que existia à sua frente e mergulhava no silêncio absoluto que dele emanava, sentado sobre uma flor da mais pura energia, sustentada sobre as águas, ele podia sentir a força vital do universo. Certo dia, uma grande voz soou em sua solidão, e, por meio de trovões, trouxe-lhe uma mensagem. Moñag começou rezar, e o fez durante milhares de anos, cultuando que havia dentro de seu coração e, finalmente, veio-lhe a inspiração para organizar a criação do mundo. (Guará, 2011, p. 7)

Esse trecho evidencia a presença da figura criadora *Monãg* como eixo cosmológico. Sua ação organiza não apenas o espaço físico, mas as relações simbólicas que orientam o modo de ser maraguá. A narrativa faz parte do catálogo de mitos

maraguá e como outras narrativa é um instrumentos de manutenção da memória, reafirmação da identidade e fortalecimento de pertencimento a um povo.

Esse tipo de construção narrativa confirma a ideia apresentada por Munduruku de que “a memória é quem comanda a resistência” (Munduruku, 2017, p. 116). Assim, ao registrar essas histórias, Guará contribui para a continuidade da cosmovisão maraguá em um contexto marcado por rupturas históricas e tentativas de silenciamento, bem como para a manutenção da memória de seu povo registrada em mitos que não apenas falam sobre a origem do cosmo e das coisas, mas deixam inscritas o pensamento, a visão de mundo e a resistência dos povos indígenas fortalecida em cada história contada seja pela oralidade ou nas páginas dos livros.

A narrativa confirma a ideia de que o mito é o meio pelo qual se preserva a estrutura espiritual do povo, contribuindo para a continuidade da cosmovisão Maraguá. O núcleo da narrativa, que se desenvolve a partir do amor impossível entre Guaracy (o Sol) e Yany (a guerreira) revela aspectos socioculturais e a interconexão do povo com a natureza amazônica, bem como explica o motivo da existência da noite e de como ela foi roubada: “A primeira luz reinava absoluta. Porém, quando foram criadas as noites que serviam para os homens descansarem, as serpentes resolveram roubá-la, e a esconderam em uma caverna”. (Guará, 2011, p. 9). A história do roubo da noite ressalta o caráter explicativo dos mitos para fenômenos como o ciclo dia e noite.

O trecho abaixo mostra o envolvimento dos pais de Yany e do Pajé diante da tristeza da jovem e ilustra a preocupação comunitária e a função espiritual da liderança:

Todos da aldeia procuravam saber o que estava acontecendo; alguns diziam que algum espírito do rio havia judiado dela, ou, quem sabe, não era o boto? Seus pais então resolveram levá-la ao pajé, que após ouvir o relato lhes disse: Não fiquem preocupados, hoje falarei com os espíritos e saberei o que há com sua filha. (Guará, 2011, p. 12)

Quando Yany, sofrendo pela ausência de Guaracy durante o inverno amazônico, resolveu ir embora, sua dor foi tão intensa que se materializou na paisagem, criando um rio com suas lágrimas, o que reforça o poder dos sentimentos na cosmologia Maraguá: “[...]a tristeza foi tanta que começou a chorar e não conseguia mais andar. Suas lágrimas, então, escorriam monte abaixo e formaram um rio de águas claras, com uma linda praia de areias bem branquinhas no pé do monte.” (Guará, 2011, p. 19).

A narrativa explica a origem de importantes elementos celestes a partir de uma história de amor e dor, demonstrando a interconexão profunda entre os seres, os sentimentos e o cosmos na visão do povo Maraguá.

A produção escrita de autores maraguá é muito importante para a “divulgação de tradições e mitos e na busca de afirmar sua presença histórica e cultural”. (Sicsú, 2023, p.225). Compreende-se assim porque a literatura indígena ultrapassa a função literária e assume dimensão político-cultural, reafirmando a existência e o valor das epistemologias indígenas no contexto nacional contemporâneo.

No trecho que relata sobre o roubo da noite pelas serpentes quando “A primeira luz reinava absoluta. Porém, quando foram criadas as noites que serviam para os homens descansarem, resolveram rouba-la, e a esconderam em uma caverna” (Guará, 2011, p. 9), ressalta-se o caráter explicativo e pedagógico do mito para falar sobre os fenômenos naturais por meio da imaginação e da espiritualidade.

Um ponto a ser destacado em *Çaiçú-Índé: o primeiro grande amor do mundo* é a a sabedoria do povo Maraguá guardada e transmitida pelos anciãos, responsáveis por perpetuar as histórias e ensinamentos. As expressões como “contam os velhos” ou “dizem os antigos” reforçam a forte dependência da memória oral como base da formação cultural indígena e o papel dos anciãos no fortalecimento e manutenção da memória de seu povo.

Outro ponto importante a ser destacado no livro é o glossário, pois ao colocá-lo no livro o autor mostra seu compromisso com a preservação e fortalecimento da sua língua materna. No glossário, encontra-se a definição de muitas palavras da língua materna do autor como: “Çaiçú’indé: eclipse, uma manifestação de amor” (Guará, 2011, p. 33). Palavras de língua indígena e seus respectivos significados não cumprem aqui função ornamental, mas afirmação de identidade, como se pode ver logo no próprio título da narrativa, demonstrando que o autor busca inserir o leitor no universo simbólico de seu povo. Isso mostra que o livro indígena contemporâneo “oportuniza o leitor a conhecer a cultura, história, memória e identidade dos povos autóctones”. (2023, p.138).

A escolha lexical, portanto, é instrumento estético e político, pois reinstala a língua originária em um espaço historicamente negado, o sistema literário brasileiro. Já

a escrita indígena tem também a função de “denunciar a violência histórica e enunciar a tradição ancestral” (Dorrigo, 2018, p. 253). Por isso, a presença da língua maraguá reforça assim a resistência simbólica indígena, pois confronta as práticas de destruição linguística e cultural impostas aos povos autóctones ao longo da colonização.

A literatura indígena emerge, assim como prática de resistência ao silenciamento histórico e como afirma Almeida, tais narrativas reconstroem “as práticas coletivas que constroem o quem somos nós”. (2004, p.197). Por isso, ao escrever *Çaiçú-Indé: o primeiro grande amor do mundo*, Roni Wasiry Guará participa da reafirmação identitária maraguá e da luta pela continuidade cultural de seu povo, reforçando que os povos originários têm o direito ao “desenvolvimento de suas culturas, línguas [...] e reconhecimento de seus territórios como espaço étnico” (Luciano, 2006, p. 93-94). Nesse sentido, a literatura indígena é também documento político, afirmando a soberania cultural e fortalecimento da consciência indígena no Brasil.

### **Considerações Finais**

A análise das narrativas *Çaiçú-Indé: o primeiro grande amor do mundo e Mondagará: traição dos encantados* reforça a literatura indígena contemporânea como um espaço de preservação dos saberes ancestrais e de reafirmação da identidade cultural dos povos indígenas. Os mitos, narrativas de origem e ensinamentos espirituais presentes nas obras de Roni Wasiry Guará não apenas registram práticas e cosmologias maraguá, mas atualizam e fortalecem sua presença no cenário literário brasileiro. Ao transpor para a escrita histórias que tradicionalmente circulam pela via oral, o autor reafirma a complementaridade entre oralidade e escrita, como defendem Daniel Munduruku e Márcia Wayna Kambeba, demonstrando que a memória ancestral pode se reinventar sem perder sua essência.

As narrativas analisadas reforçam que a literatura indígena é, sobretudo, um ato político de resistência ao apagamento cultural. A construção dos mitos maraguá, a presença da língua indígena, o uso dos grafismos e a centralidade da ancestralidade constituem ferramentas de continuidade histórica e de enfrentamento ao silenciamento imposto pelo colonialismo.

Ao registrar as narrativas orais de seu povo, no objeto livro, o escritor Roni Wasiry Guará contribui significativamente para que os mitos, os saberes ancestrais e a oralidade sejam mecanismos literários de preservação da cultura maraguá. E além de contribuir para a manutenção da memória do povo maraguá, o referido escritor passa a ser um agente cultural de divulgação da literatura indígena e dos saberes autóctones registrados pela escrita no suporte livro.

## Referências

- ALMEIDA, Maria Inês de.; QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz– as edições das narrativas orais no Brasil*. Belo Horizonte: Autêtica; FALE/UFMG, 2004.
- BRASIL. Ministério da Cultura. *Método e memória da participação social no Novo Plano Nacional de Cultura*. Brasília: MinC, 2024.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Tradução do francês. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- GUARÁ, Rony Wasiri. *Çaiçũindé: o primeiro grande amor do mundo*. Manaus: Editora Valer, 2001.
- GUARÁ, Rony Wasiri. *Mondagará: Traição dos Encantados*. São Paulo: Formato Editorial, 2011.
- GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.
- KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando [Orgs.]. *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando [Orgs.]. *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica, e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- MUNDURUKU, Daniel. *Mundurukando 2: sobre vivências, piolhos e afetos: roda de conversa com educadores*. Lorena, SP: UKA Editorial, 2017.
- SICSÚ, Delma Pacheco. *Narrativas de escritores indígenas amazonenses: Modos de ver; Modos de pensar; Orientador Danglei de Castro Pereira*. -- Brasília, 2023. YAMÃ,

Yaguarê; YAGUAKÃG, Elias; GUAYNÊ, Uziel; GUARÁ, Roni Wasiri (org.).  
*Maraguapé Yára*. Manaus: Valer, 2014.

Recebido em 31/03/2026

Aceito em 30/06/2026