

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS  
CENTRO DE ESTUDOS SUPERIORES DE PARINTINS  
LICENCIATURA EM LETRAS – LÍNGUA PORTUGUESA**

**A MEMÓRIA COMO RESISTÊNCIA INDÍGENA INSCRITAS EM DUAS  
NARRATIVAS NA OBRA *CONTOS DA FLORESTA*, DE YAGUARÊ YAMÃ**

**GABRIELE BARROS RODRIGUES**

**ORIENTADOR DRA. DELMA PACHECO SICSÚ**

**PARINTINS – AM  
2025**

**A MEMÓRIA COMO RESISTÊNCIA INDÍGENA INSCRITAS EM DUAS  
NARRATIVAS NA OBRA *CONTOS DA FLORESTA*, DE YAGUARÊ YAMÃ**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado no âmbito da disciplina Trabalho de Conclusão de Curso II como requisito do curso de graduação em Letras da Universidade do Estado do Amazonas – UEA.

**BANCA EXAMINADORA**

---

PROF<sup>ª</sup>. DRA. DELMA PACHECO SICSÚ

Orientador

---

PROF. ME. LUIS ALBERTO MENDES DE CARVALHO

Membro Interno

---

PROF. THIAGO COSTA PEREIRA

Membro Externo

**PARINTINS – AM**

**2025**

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

**Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade do Estado do Amazonas.**

R696m

Rodrigues, Gabriele Barros

A MEMÓRIA COMO RESISTÊNCIA INDÍGENA INSCRITAS EM DUAS NARRATIVAS NA OBRA CONTOS DA FLORESTA, DE YAGUARÊ YAMÃ / Gabriele Barros Rodrigues. Manaus : [s.n], 2025.

25 f. : ; 21.0 cm.

TCC - Graduação em Letras- Licenciatura- Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2025.

Inclui Bibliografia.

Orientador: Delma Pacheco Sicsú.

1. Resistência. 2. Memória. 3. Povos Originários. 4. Floresta Sagrada. I. Delma Pacheco Sicsú (Orient.) II. Universidade do Estado do Amazonas. III. Título.

CDU(1997)81

## **DEDICATORIA**

*Dedico este trabalho, primeiramente a Deus, pois sem ele não teria a capacidade para concluir.*

*Segundamente dedico este trabalho aos meus Pais e amigos, que estiveram sempre ao meu lado, me motivando, oferecendo apoio incondicional em todos os momentos durante nesta jornada.*

*Dedico também aos amigos, mais em especial a Amanda, que assim como meus amigos compartilhou as angústias, as crises de ansiedades, os desafios e conseqüentemente as conquistas, tornando essa caminhada mais leve e significativa.*

*O meu mais sincero obrigada a todos que se fizeram presentes ao meu lado nesta caminhada, amo cada um de vocês.*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	4
A MEMÓRIA COMO RESISTÊNCIA NA LITERATURA INDÍGENA.....	5
A ORALIDADE NA ESCRITA: PERMANÊNCIA E REINVENÇÃO NAS LITERATURAS INDÍGENAS.....	8
METODOLOGIA .....	11
ANÁLISE DOS CONTOS .....	12
O PROTETOR DA FLORESTA COMO MEMÓRIA VIVA NA NARRATIVA .....	12
O SIMBOLISMO DA ONÇA NA RESISTÊNCIA INDÍGENA.....	17
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	21
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	22

## A MEMÓRIA COMO RESISTÊNCIA INDÍGENA INSCRITAS EM DUAS NARRATIVAS NA OBRA *CONTOS DA FLORESTA*, DE YAGUARÊ YAMÃ<sup>1</sup>

Gabriele Barros Rodrigues<sup>2</sup>

Delma Pacheco Sicsú<sup>3</sup>

**RESUMO:** A literatura indígena contemporânea tem se firmado como um espaço de preservação cultural e resistência diante dos processos históricos de apagamento vividos pelos povos originários. Por meio da escrita, autores como Yaguarê Yamã reafirmam a memória coletiva e transformam a tradição oral em registro permanente, sem romper com sua ancestralidade. Neste contexto, o presente estudo tem como objetivo analisar de que modo a memória se configura como forma de resistência cultural em duas narrativas na obra *Contos da Floresta* (2012), destacando a presença da ancestralidade, dos mitos e dos ensinamentos transmitidos pela oralidade Maraguá. A pesquisa dialoga com reflexões de autores como Sicsú (2023), que compreende a literatura indígena como instrumento político de afirmação identitária; Kambeba (2020), que destaca o papel da oralidade como guardião dos saberes; Daniel Munduruku (2017), Ailton Krenak, Eliane Potiguara e Graúna (2013), ao defender a escrita indígena como contradiscurso às narrativas coloniais. Observa-se que, ao transformar relatos tradicionais em texto literário, Yamã amplia o alcance dessas vozes, rompendo fronteiras geográficas e simbólicas. Sua escrita resgata histórias ancestrais, valoriza o território-floresta como espaço espiritual e propõe uma visão de mundo baseada no equilíbrio entre humanidade e natureza. Assim, *Contos da Floresta* insere-se no movimento mais amplo da literatura indígena contemporânea, que busca protagonismo, representatividade e preservação cultural e destacando o papel da narrativa como meio de preservação da história, da língua e dos valores tradicionais dos povos da floresta, e assim compreender como a literatura pode ser uma forma de luta e de afirmação diante das tentativas de apagamento cultural. Conclui-se que a obra reafirma a memória como força viva, capaz de resistir ao silenciamento, transmitindo às novas gerações a cosmologia, os valores e a identidade dos povos originários.

**Palavras-Chave:** Resistência. Memória. Povos Originários. Floresta Sagrada.

---

<sup>1</sup> Yaguarê Yamã, é um professor, escritor, ilustrador e compositor amazonense, de etnia maraguá (por parte de mãe) e sateré-mawé (por parte de pai). Autor de mais de 40 obras, seu livro *Sehaypóri: o Livro Sagrado do Povo Sateré-Mawé*, foi escolhido em 2008 para integrar o catálogo White Ravens, da Internationale Jugendbibliothek (Munique, Alemanha), maior acervo de literatura infanto-juvenil do mundo.

<sup>2</sup> Graduanda em Licenciatura em Letras pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA; gbr.let22@uea.edu.br.

<sup>3</sup> Dra. em Literatura pela UNB; Mestre em Letras e Artes pela UEA; Especialista em Literatura Brasileira Moderna pela UFAM; Graduada em Letras e Comunicação Social/ Jornalismo pela UFAM; Professora do Curso de Letras CESP/UEA; E-mail: dsicsu@uea.edu.br.

## INTRODUÇÃO

A escrita dos povos indígenas tem se consolidado como um potente ato de resistência diante do apagamento histórico e cultural a que foram, e ainda são submetidos. Por meio dela, denunciam-se questões fundamentais relacionadas às causas indígenas, como a perda dos territórios, a exploração dos recursos naturais, a violência, a opressão da cultura dominante e a invisibilização dos saberes ancestrais. Nesse contexto, ao resgatar e reimaginar os mitos e lendas de seu povo, o escritor indígena Yaguarê Yamã não apenas assegura a preservação de uma rica cosmovisão, mas também convida o leitor a uma imersão profunda na cultura Maraguá, desafiando preconceitos e fortalecendo a voz indígena no cenário literário e social.

A escolha da floresta como cenário em *Contos da Floresta (2012)* não se limita a um aspecto geográfico ou estético; trata-se de um espaço simbólico, que representa o território físico e espiritual dos povos indígenas, onde habitam os encantados, os animais dotados de poderes sagrados e os ensinamentos ancestrais. Assim, foram selecionadas narrativas, “As Makukáwas” e “O pescador e a onça”, onde a presença constante desses elementos reforça a compreensão de que a memória indígena é dinâmica, viva e coletiva, transmitida por meio das narrativas, dos mitos e dos rituais. Em tempos de apagamento cultural, preservar essas histórias constitui um gesto político de resistência e afirmação identitária.

Embora Yamã escreva especialmente para o público infantil, sua obra alcança leitores diversos, muitos dos quais desconhecem a profundidade e a riqueza da cultura indígena. Ao registrar em livro as narrativas aprendidas com os mais velhos, o autor não apenas preserva tradições, mas também reivindica para elas um lugar legítimo dentro da literatura brasileira. A memória coletiva do povo Maraguá, portanto, não só sobrevive, como se fortalece enquanto instrumento de resistência diante das pressões colonizadoras e da invisibilização sistemática dos saberes indígenas. Nesse sentido, este trabalho propõe analisar de que modo a memória se manifesta como forma de resistência cultural e afirmação identitária na obra *Contos da Floresta*, destacando o papel da narrativa literária na preservação da história, da língua e dos valores tradicionais dos povos da floresta. Ao investigar a presença da memória nos contos de Yamã, compreende-se como a literatura pode atuar como espaço de luta, sobrevivência e reafirmação frente às tentativas de silenciamento cultural.

A obra de Yamã insere-se em um movimento mais amplo da literatura indígena contemporânea, que busca não apenas narrar histórias próprias, mas reivindicar autoria,

protagonismo e representatividade. Autores como Daniel Munduruku, Ailton Krenak e Eliane Potiguara também partilham dessa missão de usar a palavra como território de resistência. Assim, *Contos da Floresta* ultrapassa a dimensão estética e configura-se como um gesto de sobrevivência e afirmação cultural. A pesquisa desenvolvida neste Trabalho de Conclusão de Curso possui natureza qualitativa, por buscar compreender fenômenos simbólicos, culturais e interpretativos presentes na obra de Yaguarê Yamã. Segundo Severino (2007), a pesquisa qualitativa preocupa-se com a interpretação dos sentidos e significados atribuídos aos fenômenos sociais, permitindo analisar a literatura indígena como expressão de identidade, memória e resistência. Trata-se também de uma pesquisa bibliográfica, fundamentada em livros, artigos, teses e produções teóricas acerca da literatura indígena, da memória, da ancestralidade, da resistência cultural e da crítica decolonial. Conforme explica Severino (2007), esse tipo de pesquisa possibilita revisitar, sistematizar e interpretar conhecimentos já produzidos sobre o objeto em análise, oferecendo base teórica sólida à investigação.

Além disso, o estudo assume caráter analítico-interpretativo, por se dedicar à leitura minuciosa da obra, buscando compreender como a memória e a resistência se manifestam nas narrativas, à luz da perspectiva decolonial, que problematiza o apagamento histórico, o silenciamento epistêmico e a marginalização das vozes indígenas no campo literário. Essa abordagem propõe romper com o olhar colonizador que, durante séculos, definiu o sujeito indígena como objeto e não como autor de sua própria história, reafirmando, portanto, o papel da narrativa como meio de preservação da história, da língua e dos valores tradicionais dos povos da floresta.

## **A MEMÓRIA COMO RESISTÊNCIA NA LITERATURA INDÍGENA**

A literatura indígena brasileira de hoje é um espaço importante não para guardar memórias, porque a literatura indígena não pode ser vinculada apenas como uma peça de museu, ela é atual e viva, segue em movimento na contemporaneidade e resistir às injustiças. Desde as histórias contadas oralmente até os livros, ela ajuda a manter vivas as tradições e a enfrentar os efeitos do Colonialismo que tentaram apagar a cultura indígena. Mais do que contar histórias, a escrita indígena dá novos sentidos ao passado e traz essas histórias para o presente, servindo como ferramenta de identidade, cultura e resistência.

Para os povos indígenas, lembrar o passado não é só pensar em histórias antigas, mas também cuidar da vida da comunidade. A memória ajuda a resistir à violência, à exclusão e às tentativas de silenciar essas culturas.

Nas palavras de Sicsú: “Os povos da floresta estão conquistando no meio editorial[...] a visibilidade da diversidade cultural das etnias que sobreviveram ao massacre da colonização e resistem nos dias atuais contra as investidas de governos e políticas genocidas” (Sicsú, 2023, p. 56).

Historicamente, a transmissão dos saberes indígenas deu-se pela oralidade, por meio de narradores que, “na calada da noite, contavam baixinho para os seus netos e filhos a história de seu povo, mantendo vivas [...] a cultura e narrativas míticas” (Kambeba, 2020, p. 90).

Mesmo com a imposição de nomes e categorias coloniais, como “caboclos” ou “ribeirinhos”, que tentavam apagar a identidade indígena, os povos nativos mantinham quem eram, por isso, contar histórias oralmente já era uma forma de resistência. Quando a escrita chegou, essa tradição ganhou uma nova maneira de se expressar, assim, esses povos puderam se comunicar com a sociedade fora das aldeias e levar a memória indígena além de suas comunidades. A inscrição literária dos povos originários, nesse sentido, não implica perda da identidade, mas sua reafirmação. Como destaca Sicsú “A literatura escrita pelos indígenas não só registra a história, a tradição, a ancestralidade dos povos originários, como também tem um caráter político porque registra as lutas e resistência desses povos.” (Sicsú, 2023, p.50)

A escrita se torna uma forma de lutar porque quebra a visão do indígena criada pelos colonizadores e mostra que os povos originários são autores de sua própria história. A literatura indígena, portanto, não se limita ao registro cultural; ela confronta a “história única” que, segundo Graúna (2013), silenciou por séculos os povos nativos. Ao afirmar-se no espaço editorial, essa produção assume a função de contradiscurso, repondo o indígena como protagonista. Segundo Ricoeur (*Apud* Sicsú, 2023, p. 72), “a memória é um mecanismo de resistência e de contestação das verdades absolutas. Pelo resgate da memória pode-se trazer à tona fatos silenciados, histórias apagadas”. Isso fica claro no trabalho de escritores indígenas, que usam a língua portuguesa como uma “arma de defesa” e também como uma forma de se comunicar com toda a sociedade.

As vozes da floresta, ecoadas nas páginas dos livros indígenas, reforçam [...] as histórias contadas ao longo dos tempos são hoje materializadas no livro impresso, nas histórias que tratam sobre questões humanas, sobre o passado histórico e o tempo presente dos povos nativos. [...] como nos ensina o escritor indígena Yaguareê Yamã, na história das Makukawas, presente no livro *Contos da floresta*. (Sicsú, 2022, p. 171-172).

O formato impresso que as narrativas indígenas estão representadas é um movimento significativo de preservação, e uma afirmação cultural, e da circulação de conhecimentos tradicionais. Quando falamos de vozes ancestrais, onde é através da oralidade que são transmitidas a historicidade dos povos originários, nas inscrites não é apenas a memória que se fixa, pois os escritores indígenas abrem um espaço para que os leitores possam acessar os valores que os indígenas seguem, juntamente com a cosmologia presentes nas obras.

A estratégia consiste em transformar a língua do colonizador em espaço de denúncia e afirmação da diferença. Como afirma Thiel, “os índios contrapõem identidades autoatribuídas àquelas provenientes do mundo ocidental, mas utilizam os meios de produção, circulação e divulgação ocidentais para que seus textos alcancem o público-alvo” (Thiel, 2012, p. 100)

O gesto de escrever é também gesto de resistência, e Márcia Wayna Kambeba sintetiza esse movimento ao afirmar que a escrita indígena envolve “sentimento, memória, identidade, história e resistência” (2018, p.39). A literatura é espaço de crítica e de visibilidade, revelando-se como prática de luta diante da invisibilização. Trata-se de um gesto de preservação, mas também de enfrentamento, pois torna pública a voz que antes se restringia à oralidade comunitária.

Segundo Dorrico (2018), “A literatura indígena não é um fim em si mesmo, senão um meio para uma práxis político-pedagógica de resistência, de luta e de formação em que as diferenças assumem protagonismo central e escrevem outras histórias do Brasil” (*et al.*, 2018, p. 13). Pois ao discutir a literatura indígena como uma função social, ela ultrapassa todos os limites da facção, e assim se insere como uma prática de luta e conscientização, e mostra que as escritas indígenas contribuem para a formação de leitores críticos.

O espaço de luta e resistência contra o apagamento epistemológico se opera através da literatura e de narrativas que reivindicam a voz dos povos originários e transmitir os saberes, os valores ancestrais, línguas e a cosmologia para as próximas gerações. E a literatura indígena reafirma a construção identitária, uma consciência crítica, já que ela busca uma

homogeneização ou interação cultural, mas sim a cosmologia através das perspectivas de vida e línguas dos povos originários.

Ao considerar o papel político da memória, é possível compreender a literatura indígena como forma de “agenciamento coletivo de enunciação” (Deleuze; Guattari, 1977, p. 28), uma vez que, embora assinada por um autor, ela expressa a voz da coletividade. Cada narrativa, portanto, ultrapassa o âmbito individual para ecoar as lutas, crenças e identidades de um povo inteiro.

Esse caráter coletivo é o que confere à literatura indígena contemporânea uma dimensão de resistência cultural. Ao registrar histórias, mitos e tradições, ela cria um espaço de revitalização das formas onde subsistem as culturas de resistência, matéria-prima da identidade cultural” (Bernd, 1992, p. 14). Assim, a literatura indígena não só mantém vivas as memórias antigas, mas também as apresenta de novas maneiras, ajudando a valorizar a diversidade étnica e cultural do Brasil.

A memória como resistência na literatura indígena não se reduz a uma postura nostálgica. Ela é movimento, atualização e luta. Como lembra Munduruku (2018, p. 83), “a literatura indígena é portadora da boa notícia do (re)encontro. Ela não destrói a memória na medida em que a reforça e acrescenta ao repertório tradicional outros acontecimentos e fatos que atualizam o pensar ancestral”. Nesse sentido, a memória, contada oralmente ou escrita, se torna um espaço político e de vida para os povos indígenas, garantindo que suas vozes não sejam esquecidas e sejam reconhecidas como parte importante da história e da identidade.

## **A ORALIDADE NA ESCRITA: PERMANÊNCIA E REINVENÇÃO NAS LITERATURAS INDÍGENAS**

A literatura indígena brasileira de hoje é um espaço especial onde as histórias contadas oralmente ganham forma escrita, sem perder a força de suas origens. Não é só transformar a fala em texto, mas recriar a palavra, mantendo o ritmo, os sentidos e os valores da tradição da comunidade. Esse processo é ao mesmo tempo artístico e político: ajuda a manter vivas as memórias, crenças e formas de ver o mundo, enfrentando o apagamento causado pelo colonialismo, e também faz essas vozes circularem na sociedade através da literatura.

Na coletânea *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*, destacam que os escritores indígenas utilizam recursos da escrita como instrumento de militância, mas sempre enraizados na ancestralidade oral: “o relato autobiográfico, testemunhal, mnemônico e experiencial utiliza-se de sua própria condição, de seu próprio corpo, de sua própria origem, da ancestralidade, dos massacres e preconceitos vividos e sofridos” (2018, p.354). A escrita, assim, não rompe com a oralidade; antes, prolonga-a e lhe confere novos alcances, ao serem narradas na perspectiva dos colonizados as histórias são desconstruídas, que constantemente é distorcendo e omitindo as experiências dos povos originários.

Segundo Sicsú (2023),

Ao escrever sobre seu povo, o escritor indígena contribui para a manutenção da memória de seu povo por meio do suporte livro, espalhando sua literatura para outros contextos além da aldeia e para leitores que, não sendo autóctones, ouvirão pelas páginas do livro a história e a cultura dos povos originários agora contada pelo próprio indígena. (Sicsú,2023. p. 19).

Historicamente utilizada como instrumento de dominação e registro da verdade que é contada pelo colonizador, a escrita é utilizada pelos povos originários para narrar suas próprias histórias, com suas próprias vozes. Assim a presença de elementos da língua Maraguá em textos literários, e o estilo que evoca a voz do contador de histórias são recursos que garantem a autenticidade cultural. O registro da oralidade para a escrita, nesse sentido é um ato de resistência em dobro: já que, por um lado, eterniza a memória para além do tempo e do espaço físico de sua aldeia; por outro, reivindica e ocupa um espaço dentro da literatura, forçando o reconhecimento da riqueza e validade do pensamento indígena.

Estas questões estão presentes também nas reflexões de Sicsú (2023), ao analisar narrativas de autores Maraguá. Segundo a pesquisadora, a literatura indígena não apenas adota elementos do mito e da tradição oral, mas organiza sua própria forma literária em diálogo com esse legado. A oralidade, nesse caso, é “fonte de transmissão dos saberes ancestrais” e, ao migrar para a escrita, “não perde sua função social de manutenção da identidade cultural do homem amazônico”. (Góes, 2014, p. 28). Esse entendimento de continuidade é reforçado por autores indígenas que concebem a escrita como um prolongamento da voz coletiva. Ademário Ribeiro (2020), define a literatura nativa como “exercício cotidiano e ampliado da oralidade e do gênio” (Ribeiro, 2020, p.77). Em sua visão, a escrita não substitui a fala, mas lhe dá novas possibilidades de permanência e difusão,

sobretudo no espaço escolar e acadêmico. Essa perspectiva contribui para a efetivação da Lei 11.645/2008, que tornou obrigatório o ensino das culturas indígenas nas escolas brasileiras, pois possibilita o contato direto com narrativas que preservam a oralidade em forma textual.

Como destaca Kambeba,

Forçados a silenciar, nossos antepassados ensinavam na calada, quando os ‘colonizadores’ dormiam. Baixinho e sussurrando em seus ouvidos, os saberes eram passados aos filhos e netos, mantendo viva a língua e os saberes necessários da continuidade da cultura dos povos originários” (Kambeba *Apud* SICSÚ, 2022, p. 34)

A literatura indígena contemporânea através de suas narrativas carrega a história e a ancestralidade de seu povo. Quando produzidas por autores indígenas, não existe uma ruptura da oralidade, mas sim uma continuidade e uma ampliação da sua ancestralidade. Esse ato de transmitir para os livros e obras as histórias preservam os ensinamentos e valores que são herdados de geração para geração. As narrativas ancestrais reafirmam através dos personagens e criaturas míticas, que por trás de todos os enredos sempre está presente uma lição sobre respeito, a harmonia com a floresta e os animais.

Do ponto de vista crítico, a pesquisadora Márcia Rejane Zancan (2016) observa que a emergência da autoria indígena no campo literário brasileiro significa romper com o cânone excludente, que historicamente invisibilizou a oralidade dos povos nativos. Para ela, obras como *Oré Awé roiru'a ma: todas as vezes que dissemos adeus*, de Kaká Werá Jecupé, exemplificam como a escrita indígena “divulga a cultura e representa a voz dos vencidos e não mais só dos vencedores”. (Jecupé, 2016, p. 69)

A literatura de Yaguarê Yamã e de outros autores indígenas transcende o âmbito estritamente literário para se consolidar como um instrumento político de denúncia e conscientização, suas obras têm um impacto significativo na promoção da defesa dos direitos indígenas e na sensibilização da sociedade não-indígena. A complexidade das culturas originárias, Yamã contribui para quebrar preconceitos e estereótipos arraigados. Acredita-se que o conhecimento é a principal ferramenta para a desconstrução da ignorância e do preconceito. A difusão dessas narrativas permite que o público compreenda as injustiças históricas e contemporâneas sofridas pelos povos indígenas, como a espoliação territorial, a violência e a discriminação, não através de um discurso acadêmico distante, mas pela imersão em suas próprias vozes e perspectivas.

Os livros indígenas são registros da tradição, de como falam de mitos, de lendas, narrativas seculares que cada povo tem no seu catálogo de literatura oral, narradas ao longo do tempo. [...] O processo narrativo de tradição oral é construído com base na repetição, que assegura a continuidade do que é relatado; repetição está aqui associada à reinvenção e atualização textual constante” (Thiel *apud* Sicsú, 2022, p. 124-125).

A crítica de Casé Tupinambá aprofunda esse ponto ao afirmar que muitas linguagens utilizadas pelos indígenas “são advindas de memórias ancestrais inatingíveis pelas palavras escritas, por mais cuidadosas que sejam”. Ainda que reconheça o limite da escrita diante da oralidade, Tupinambá vê nela uma forma de potencializar a luta política e espiritual por território e autonomia. Assim, a escrita indígena se apresenta como híbrido: reconhece seus limites, mas explora suas possibilidades para manter viva a tradição oral no mundo contemporâneo.

Segundo Munduruku (2017).

Talvez possamos pensá-la em um movimento de transição em que oralidade e literatura criaram uma simbiose tamanha incapaz de haver separação ou anulação de uma pela outra. Quero dizer com isso que a literatura não apaga a oralidade ou vice-versa. As duas se complementam” (Munduruku *Apud* OLIVA, 2022, p. 87).

Pensar na oralidade e na escrita significa entender que a literatura indígena não usa a tradição oral apenas como enfeite. Pelo contrário, a oralidade é a base dessa escrita, guiando sua forma, seu propósito e seu sentido político. Escrever é, também, falar novamente, manter a voz dos ancestrais viva e levar a coletividade para novos espaços. Nas palavras de Sicsú (2023), trata-se de “ressignificar a história dos povos originários” (Sicsú, 2023, p.125), tarefa que só é possível porque a escrita preserva, no papel, a força pulsante da oralidade.

## **METODOLOGIA**

A pesquisa desenvolvida neste Trabalho de Conclusão de Curso possui natureza qualitativa, por buscar compreender fenômenos simbólicos, culturais e interpretativos presentes na obra *Contos da Floresta*, do escritor indígena Yaguarê Yamã. Segundo Severino (2007), a pesquisa qualitativa preocupa-se com a interpretação dos sentidos e significados atribuídos aos fenômenos sociais, permitindo analisar a literatura indígena como expressão de identidade, memória e resistência.

Trata-se também de uma pesquisa bibliográfica, por basear-se em material já publicado livros, artigos, teses, dissertações e produções teóricas acerca da literatura indígena, da memória, da ancestralidade, da resistência cultural e da crítica decolonial. Como explica Severino (2007), esse tipo de pesquisa possibilita revisitar, sistematizar e interpretar conhecimentos já produzidos sobre o objeto em análise, permitindo ao pesquisador fundamentar criticamente seu estudo.

Além do caráter bibliográfico, a pesquisa é de cunho analítico-interpretativo, uma vez que se dedica à leitura minuciosa da obra literária selecionada, buscando identificar e interpretar como a memória e a resistência se manifestam nas narrativas, especial fundamentada na corrente crítica da decolonialidade. Para Mignolo (2005) e Quijano (2005), a perspectiva decolonial, propõe romper com o olhar colonizador que por séculos definiu o sujeito indígena como objeto e não como autor de sua própria história. Já que busca problematizar o apagamento histórico, o silenciamento epistêmico e a marginalização das vozes indígenas no campo literário. Conforme Gil (2008), a pesquisa bibliográfica possibilita a construção de um embasamento crítico sobre determinado tema, contribuindo para a sistematização e interpretação dos conhecimentos já produzidos.

## **ANÁLISE DOS CONTOS**

### **O PROTETOR DA FLORESTA COMO MEMÓRIA VIVA NA NARRATIVA**

A análise dos contos que compõem a obra evidencia como a literatura indígena opera simultaneamente como espaço estético, político e pedagógico, mobilizando memórias ancestrais para ensinar modos de existir em equilíbrio com a natureza. As narrativas selecionadas, “As Makukáwas” e “O pescador e a onça”, revelam a presença de seres espirituais e animais simbólicos que transcendem o plano físico, atuando por meio de símbolos, personagens míticos e elementos da cosmologia indígena presente na tradição oral maraguá.

O método de abordagem adotado foi o fenomenológico, por buscar compreender a essência das experiências narradas e os sentidos que emergem das relações entre personagens, natureza, espiritualidade e memória ancestral. A fenomenologia, conforme Merleau-Ponty

(1994), parte da experiência vivida e das significações que se constituem no encontro entre sujeito e mundo, sendo adequada para interpretar narrativas indígenas, que se estruturam na experiência, na oralidade e na ancestralidade. Assim, a análise fenomenológica permitiu compreender como a memória, a espiritualidade e a relação com a floresta são vivenciadas pelos personagens e apresentadas na narrativa, revelando valores éticos, cosmológicos e identitários dos povos originários.

Esses personagens, profundamente enraizados na cosmovisão indígena, manifestam princípios de reciprocidade, moderação e interdependência entre humanos e não humanos, conceitos centrais nas epistemologias dos povos originários. Assim, ao examinar a figura do Protetor da Floresta como memória viva e o simbolismo da onça como resistência, esta análise busca evidenciar como tais contos preservam saberes tradicionais, reafirmam identidades e convocam o leitor a repensar suas formas de relação com o mundo natural.

A figura do Protetor da Floresta, apresentada na narrativa “As Makukáwas” por meio do personagem enigmático denominado “o estranho”, opera como um símbolo da presença ancestral que vigia, instrui e regula a relação entre humanos e natureza. Sua aparição sobrenatural não se limita a um evento isolado, mas constitui um marco pedagógico e memorial, destinado a restaurar o equilíbrio rompido pelo comportamento predatório do caçador. Essa presença espiritual faz da floresta um espaço vivo, dotado de agência, capaz de intervir quando a ética de convivência é violada.

Para Sicsú (2023), essa presença espiritual manifesta exatamente a lógica que rege a educação ancestral:

A educação indígena se fundamenta na ancestralidade, entendida como energia que sustenta a vida, orienta os processos formativos e guarda a memória dos ensinamentos transmitidos entre as gerações. Essa força não é abstrata; ela se manifesta nos seres, nos sinais e nas presenças espirituais que acompanham o cotidiano das comunidades. (Sicsú, 2023, p. 45).

Inicialmente, a narrativa introduz o Protetor por meio da descrição de um indivíduo misterioso, cuja aparência e comportamento evocam uma dimensão espiritual. A anotação afirma que se trata de: “A figura desse indivíduo misteriosa, ela representando um espírito, Protetor da floresta e dos seres que ali habitam, que destacam esse respeito do espírito da cultura indígena com os seres humanos”. Essa caracterização o coloca imediatamente no âmbito da cosmologia indígena, onde as fronteiras entre humano, animal e ente espiritual são fluidas, revelando uma visão relacional da vida.

Para contextualizar esse aspecto, Kaká Werá Jecupé (2020) destaca a função espiritual dos seres encantados na literatura indígena:

Na visão indígena, o ser humano não é um ente isolado da natureza. Ao contrário, ele é parte do tecido complexo da vida, em que os animais, as plantas e até os espíritos compartilham uma mesma essência. O espírito da floresta, como o Protetor, é uma presença viva que interage com os seres humanos, guiando-os e mantendo o equilíbrio natural. (Jecupé, 2020 p. 45).

A função espiritual dessa entidade é novamente reforçada na interpretação feita sobre os Cuculores: “O moço, ou melhor, os Cuculores, o bicho dos pássaros, nos mostra o espírito da floresta, reforçando que deve existir um equilíbrio em tudo, pois não se pode tirar mais que o necessário para o seu sustento” (Yamã, 2012, p. 21). Aqui, o Protetor surge como personificação da própria lei ecológica que rege a vida na floresta, apresentando-se como memória das regras ancestrais que garantem a sustentabilidade dos recursos naturais. Essa noção de equilíbrio entre seres é também enfatizada por Pacheco *et al.*: “Os textos indígenas são permeados pela noção de território enquanto memória viva, dimensão espiritual e fundamento ético. A relação com a floresta é relacional: exige escuta, respeito e reconhecimento das forças que ali habitam.” (Sicsú, 2020, p. 41).

Nesse sentido, a cosmovisão indígena aponta para uma interdependência total entre os seres, como explica Jecupé:

[...] a maior contribuição que os povos da floresta podem deixar ao homem branco é a prática de um ser uno com a natureza interna de si. As tradições do Sol, da Lua e da Grande Mãe ensinam que tudo se desdobra de uma fonte única, formando uma trama sagrada de relações e inter-relações, de modo que tudo se conecta a tudo. O pulsar de uma estrela na noite é o mesmo do coração. Homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependentes. Esse conceito só pode ser compreendido por meio do coração, ou seja, da natureza interna de cada um. (Jecupé, 2020, p. 64).

A revelação da identidade do estranho no conto “As Makukauas” marca o ápice da manifestação sobrenatural como se pode no seguinte trecho: “O estranho, na verdade, era o bicho protetor da floresta – Makukawagü, pai dos pássaros makukáwas” (Yamã, 2012, p. 24). Nomear o Protetor significa reconhecer sua ancestralidade e autoridade, porque Makukawagü não é apenas um ser espiritual, mas a origem de uma espécie, um guardião genealógico que mantém a continuidade da vida e da memória entre as gerações.

Sua transformação final reafirma essa dimensão mítica: “Ao fim dos avisos, o estranho levantou e saiu para o terreiro da casa. Ali, tomou a sua forma verdadeira: um homem com cabeça de pássaro e asas negras. Alçou voo e sumiu na escuridão da noite” (Yamã, 2012 p. 24).

A cena não só evidencia sua natureza sobrenatural, mas o insere como parte ativa do ecossistema, capaz de transitar entre mundos e de intervir quando necessário.

A aparição de Makukawagü tem um propósito preciso: ensinar e advertir. Sua intervenção é explicitamente apresentada como lição moral e ambiental: “Vou lhes avisar. E que isso sirva de lição para vocês” (Yamã, 2012 p. 24). Ao comunicar essa advertência, o Protetor articula um princípio ético fundamental para os povos indígenas: o uso moderado e respeitoso da natureza. Ele afirma:

As makukáwas são bichos visagentos e não podem ser mortas aos montes, por uma só pessoa. Se isso acontece, venho com aviso e assombro o caçador. Ninguém pode matar mais do que o necessário. De hoje em diante você só matará pássaro para o seu consumo, caso contrário, eu voltarei e não lhe darei perdão. (Yamã, 2012 p. 24).

Essa ideia de moderação é reforçada teoricamente por Sicsú: “Os saberes e fazeres tradicionais ensinam que o uso dos recursos naturais deve obedecer aos princípios da necessidade, da reciprocidade e do respeito. Aquele que rompe esse pacto perde a proteção espiritual que sustenta a vida comunitária”. (Sicsú, 2023, p. 88).

O trecho da obra sublinha uma regra de sustentabilidade que precede e supera qualquer legislação moderna: o equilíbrio entre necessidade e preservação. A consequência da violação dessa norma também é explicitada como memória que não deve ser esquecida: “Não fale bobagem, chamando quem não conhece. As mães-da-floresta são vingativas e não toleram gente tola. Se instigarem os espíritos da floresta novamente, volto para matar vocês”. (Yamã, 2012 p. 24). A fala “as mães-da-floresta são vingativas e não toleram gente tola” expressa a cosmologia indígena em que a floresta não é cenário, mas entidade viva, dotada de agência espiritual e moral. Na literatura indígena, a natureza é compreendida como sujeito, capaz de agir, punir e proteger, rompendo a visão ocidental que a reduz a recurso ou objeto. Conforme aponta Ailton Krenak, os povos originários mantêm uma relação de parentesco com a terra e os seres da natureza, reconhecendo neles vida, memória e espiritualidade; romper esse vínculo é romper também uma ética de pertencimento (Krenak, 2019). Esse

entendimento dialoga com o perspectivismo indígena analisado por Viveiros de Castro, segundo o qual humanos, animais, espíritos e elementos da natureza participam de um mesmo campo relacional e espiritual (Viveiros de Castro, 2002).

Assim, a ameaça das “mães-da-floresta” não se configura como mera fantasia narrativa, mas como advertência ética e cosmológica: desrespeitar a floresta significa violar um sistema de equilíbrio espiritual que exige responsabilidade e respeito. Kopenawa também reforça essa compreensão ao afirmar que a floresta “tem espírito” e reage às agressões humanas (Kopenawa; Albert, 2015). Desse modo, a passagem evidencia a literatura indígena como espaço de reafirmação de saberes ancestrais e resistência cultural, pois denuncia práticas de exploração e desrespeito e reafirma valores de cuidado, reciprocidade e convivência harmônica com o território – princípios centrais da existência dos povos originários.

A advertência revela o caráter punitivo e protetivo dos entes espirituais da floresta, mostrando que sua presença é constante e que sua memória atua como barreira protetora contra a destruição ambiental.

Por fim, a narrativa confirma que a lição se concretiza em mudança de comportamento: “No outro dia, o casal abandonou a casa e foi morar bem longe. Nunca mais o homem matou além do que necessitava para saciar a fome, e a mulher não chamou mais a quem não conhecia”. (Yamã, 2012, p.25).

O aprendizado transforma a ação humana e reforça a memória do Protetor como guia ético que acompanha as gerações seguintes. Esse processo evidencia que a intervenção do Protetor não se limita a um momento de correção moral, mas constitui um ato pedagógico que reverbera para além da experiência imediata do caçador. Ao modificar seu comportamento, passando a respeitar os limites do necessário e a evitar a provocação dos seres espirituais, o personagem internaliza um princípio ancestral que regula a convivência entre humanos e natureza. Trata-se de uma aprendizagem que não se resolve no plano individual, mas que se inscreve na continuidade comunitária, pois a memória do acontecimento se converte em narrativa compartilhada, moldando valores, práticas e percepções das futuras gerações.

Nesse sentido, o Protetor atua como uma figura de memória viva, cuja presença ultrapassa sua aparição física na história. Ele permanece como referência de conduta, lembrando que toda ação humana tem consequências para o equilíbrio ecológico e espiritual da floresta. O temor respeitoso que instaura, aliado ao ensinamento transmitido, funciona como mecanismo de preservação cultural, garantindo que os saberes ancestrais não se percam diante da tentação do excesso. Assim, a transformação do caçador não é apenas uma mudança de comportamento, mas a confirmação de que a pedagogia indígena se sustenta na experiência, na oralidade e na presença dos seres encantados, cuja função é guiar a comunidade, proteger a vida e manter a continuidade da memória coletiva.

### **O SIMBOLISMO DA ONÇA NA RESISTÊNCIA INDÍGENA**

A figura da onça na narrativa “O pescador e a Onça”, transcende a representação comum de um predador temido. A presença do animal nas narrativas indígenas está ligada à ancestralidade e à memória coletiva, como indica a literatura de autoria indígena, que se constrói a partir do vínculo sagrado entre seres humanos, natureza e espiritualidade. Esses saberes, transmitidos por gerações, envolvem a compreensão dos animais como parte viva e simbólica do mundo, e não como simples ameaça. Nesse sentido, “os saberes ancestrais indígenas compõem um campo vasto de tradições formado por conhecimentos diversos que são repassados entre gerações, incluindo saberes acerca da natureza e dos animais”. (Silva, p.84). Ela é construída como um símbolo de resistência que opera em múltiplas camadas: resistência à violência, resistência à lógica predatória, resistência às expectativas culturais sobre sua própria natureza feroz e, sobretudo, resistência através da compaixão. Ao longo do episódio, a onça inverte papéis tradicionais e se torna uma figura de empatia, solidariedade e cuidado, revelando dimensões éticas da convivência entre seres humanos e animais, como ensinadas pelas cosmologias indígenas.

Para fundamentar essa dimensão ética Pacheco *et al.* explicam:

A literatura indígena contemporânea reconfigura os animais não como símbolos de ferocidade ou ameaça, mas como parentes, parceiros e depositários de saberes. Eles resistem à violência colonial não por força, mas por sabedoria, compaixão e reciprocidade. (Pacheco, 2018, p. 74).

O primeiro elemento simbólico que se destaca é a capacidade da onça de expressar piedade e sofrimento. A narrativa diz que: “A onça estava com os olhos cheios d’água... Consciente do risco que corria, começou a chorar. Por favor, tenha pena de mim, estou doente e meus filhos não têm nada para comer! Sou um pobre coitado, onça infeliz, não me coma!” (Yamã, 2012, p. 55).

O gesto do animal, que chora ao pedir clemência, rompe com a lógica do predador invencível e coloca em evidência sua vulnerabilidade. Essa vulnerabilidade opera como forma de resistência: ao expor sua fragilidade, ela desarma a agressividade humana e cria espaço para um encontro ético entre dois seres ameaçados pela fome. Esse gesto de humanização simbólica do animal dialoga com a concepção indígena de que todos os seres compartilham uma mesma existência espiritual e material. Havia um tempo em que “o homem e a natureza eram um só, pois ambos se completavam, se respeitavam e se protegiam” (Sicsú, 2022 p.63). Essa visão explica por que a onça, mesmo sendo um animal feroz, é retratada como ser sensível e colaborativo na narrativa. A narrativa intensifica essa inversão quando o pescador, dominado pelo medo, se dá conta da emoção compartilhada com o se pode ver no excerto abaixo: “O caçador falava de costas para a onça, e seu soluço tremia-lhe a voz, deixando-a mais triste ainda. Quando resolveu se virar de novo e encará-la, esperando o golpe fatal, espantou-se ao ver a onça com os olhos cheios d’água.” (Yamã, 2012, p. 55).

O espanto do pescador diante do choro da onça revela que a compaixão não estava prevista em sua compreensão do comportamento animal. A resistência da onça, aqui, se manifesta como recusa ao papel da ferocidade que o imaginário coletivo lhe atribui.

Essa dimensão simbólica se aprofundada quando a narrativa descreve a ação das lágrimas da onça: “A onça também estava chorando. E as suas lágrimas, ao caírem, faziam os peixes se aproximarem, sendo pegos pelo homem” (Yamã, 2012 p. 56).

Para Sicsú (2023) a relação entre humanos e não humanos aproxima ética e interdependência:

A convivência entre humanos e demais seres não se baseia na superioridade, mas na reciprocidade. Cada ser oferece algo ao outro e recebe de volta, estabelecendo redes de cuidado que sustentam a vida em comum”. (Sicsú, 2023, p. 112).

Ao transformar suas lágrimas em alimento para o pescador, a onça transfigura o sofrimento em forma de subsistência. Trata-se de um gesto que ultrapassa o instinto e adentra o campo da reciprocidade, ensinando que a vida se mantém pela cooperação interespecies. A

resistência, portanto, ocorre pela reorganização das relações de poder: a onça não domina, mas compartilha; não ameaça, mas oferece.

A cena seguinte reforça essa leitura, ao mostrar que a relação entre homem e onça se dá pela superação da violência e pela criação de uma ética da coexistência: “Não demorou, e como se entendesse a situação do pescador, a onça parou de brincar com seus testículos e voltou para a floresta. Ele, feliz da vida, vestiu sua roupa, pegou a canoa e foi embora” (Yamã 2012 p. 56). Mesmo em uma situação potencialmente perigosa, a onça escolhe não agredir; ela resiste à sua suposta natureza predatória e devolve ao pescador sua integridade física, reforçando o pacto implícito de cuidado mútuo.

Essa transformação culmina na formação de um laço de parceria, que reafirma o simbolismo da onça como figura solidária: “A onça foi para a toca contente. Ela e o homem se tornaram muito amigos. A partir de então, só pescavam juntos”. (Yamã, 2012 p. 56).

Aqui, a convivência harmoniosa rompe definitivamente com o paradigma da caça e da ameaça, instaurando uma relação de confiança e colaboração. A onça deixa de ser vista como inimiga e passa a representar a possibilidade de alianças que emergem do reconhecimento da vulnerabilidade compartilhada. A passagem que transforma a onça de inimiga em aliada evidencia a lógica relacional da cosmologia indígena, em que humanos e não-humanos compartilham um mesmo campo de existência e vulnerabilidade.

Diferente do modelo ocidental de dominação da natureza, a literatura indígena revela uma ética de reciprocidade, confiança e cuidado fundamentada no reconhecimento de que humanos, animais e espíritos são sujeitos de agência e dignidade. Conforme aponta Eduardo Viveiros de Castro, o perspectivismo ameríndio compreende os animais não como meros objetos naturais, mas como sujeitos dotados de intencionalidade e posição social, estabelecendo relações de diálogo, aliança e respeito (Viveiros de Castro, 2002). Descola, reforça essa compreensão ao afirmar que, nas ontologias indígenas, a natureza não é exterior ao humano, mas integra o mesmo sistema de relações simbólicas e afetivas (Descola, 2006). Isso implica pensar a coexistência não como submissão ou confronto, mas como negociação ética com o mundo vivo.

Nesse sentido, a figura da onça passa a representar a possibilidade de aliança interespecies, que emerge justamente do reconhecimento da vulnerabilidade compartilhada e da necessidade de equilíbrio. Como afirma Krenak, a vida só é possível quando se reconhece a interdependência entre todos os seres, rompendo a lógica predatória e instaurando outra

forma de humanidade, fundada no respeito e na corresponsabilidade com a Terra (Krenak, 2019). Assim, a cena simboliza a superação da relação baseada na ameaça e inaugura um pacto de convivência, reafirmando a literatura indígena como espaço de resistência ética, cosmológica e ambiental.

A análise crítica presente na anotação do leitor demonstra a importância da onça e do pescador, que teve pena da onça e dividiu o seu alimento com ela, e a solidariedade, na busca por um bom alimento. Essa função está alinhada ao que *Pacheco et all.* definem como ética indígena da coexistência:

A convivência entre espécies é orientada por princípios de solidariedade, respeito e reconhecimento da vida do outro. A literatura indígena evidencia que a sobrevivência depende não da dominação, mas da capacidade de estabelecer alianças. (Pacheco, 2020, p. 59).

Essa interpretação sintetiza a função simbólica da onça: ela surge como entidade que preserva valores de solidariedade e cooperação, resistindo à naturalização da violência e constituindo-se como modelo ético dentro da narrativa.

A onça, tradicionalmente associada à força e à ferocidade, é ressignificada na narrativa como símbolo de resistência pela compaixão e pela solidariedade. Sua postura desestabiliza a lógica predatória e estabelece uma nova ética da coexistência entre humanos e animais, marcada pela empatia, pela reciprocidade e pelo reconhecimento da vida do outro. Assim, a onça não apenas resiste ao ciclo da violência, mas também ensina que a sobrevivência, em contextos de escassez e fragilidade, se sustenta por vínculos de cuidado e não pela dominação.

A escrita indígena, ao revitalizar essas relações simbólicas entre homem e natureza, transforma-se em um instrumento político e cultural de resistência. A memória ancestral registrada na literatura reforça identidades e garante a continuidade dos saberes tradicionais. Como afirma Kambeba (2020), “a escrita é o desenho da memória, do tempo, da história”, (Kambeba, 2020, p. 50) sendo uma forma de resistência pela palavra literária. Além disso, a literatura indígena constitui uma voz-práxis que combina dimensões estéticas e políticas, através da autoafirmação e da resistência cultural dos povos originários.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A literatura indígena contemporânea tem se afirmado como um espaço de resistência, preservação cultural e denúncia das violências históricas sofridas pelos povos originários. Entre as vozes que emergem nesse cenário está Yaguarê Yamã, escritor e educador pertencente ao povo Mawé, que por meio da obra *Contos da Floresta* (2012) revitaliza narrativas ancestrais, práticas culturais e visões de mundo enraizadas na oralidade indígena, redefinindo narrativas e vozes que por séculos foram silenciadas, marginalizadas, cheia de estereótipos e preconceitos.

As escritas literárias tornaram-se assim um dos mecanismos de luta e resistência contra o apagamento de suas histórias, não apagando as narrativas orais, pois estas são fundamentais para a manutenção de suas identidades.

A leitura da literatura indígena é de grande relevância no atual cenário sociocultural e educacional brasileiro, por tratar-se de uma das ferramentas que de reconhecimento, valorização e visibilidade das culturas originárias, cuja história foi narrada, por séculos, a partir de perspectivas externas, colonizadoras e reducionistas, que negaram o protagonismo indígena e silenciaram suas vozes. Nesse contexto, a literatura indígena contemporânea surge como um espaço fundamental de expressão, denúncia e reconstrução identitária. Refletir sobre a memória como resistência permite compreender que a cultura indígena não é algo do passado, mas uma presença viva e ativa, que enfrenta e resiste às consequências do colonialismo, do racismo estrutural e da exclusão social.

A importância e relevância dessa pesquisa para o campo de Letras, ao questionar como a análise da obra literária “*Contos da Florestas*” de Yaguarê Yamã pode enriquecer a compreensão dos processos de construção identitária indígena dentro dos estudos literários e culturais, não só oferece uma contribuição à literatura, mas também reforça a grande importância de se manterem vivas as vozes e as histórias indígenas que por séculos foram silenciadas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2006.

- DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.
- 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.
- GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- GÓES, Adélia Fernandes de. *A literatura de autoria feminina no Amazonas e o regionalismo*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2014. 237 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.
- GRAÚNA, Graça. *Literatura indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto*. Educação & Linguagem, jan./jun. 2012
- JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 2020.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MIGNOLO, Walter. **A colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- PEREIRA, Danglei de Castro; OLIVA, Luzia Aparecida (Orgs.). *Literaturas de autoria indígena*. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Teoria Literária e Literaturas, 2022.
- PEREIRA, Alex Viana; SICSÚ, Delma Pacheco. **A voz feminina na literatura indígena no Amazonas**. *Revista Letras*, [s.l.], 2019.
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RIBEIRO, Ademario. *Literatura indígena, ancestralidade e contemporaneidade: vozes empoderadas*. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 77

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 23. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SICSÚ, Delma Pacheco. *Narrativas de escritores indígenas amazonenses: modos de ver; modos de pensar*. 2023. 251 f. Tese (Doutorado em Literatura) – Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

SICSÚ, Delma Pacheco. *Representações de animais na literatura indígena contemporânea: saberes, cosmologias e resistências*. 2018. 278 f. Tese (Doutorado em Literatura) — Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

TUPINAMBÁ, Casé Angatu Xukuru. **Nós não somos donos da terra. Nós somos a terra**. Entrevista especial. Entrevistador: Ricardo Machado. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, São Leopoldo, 05 ago. 2016. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/582140-nos-nao-somos-donos-da-terra-nos-somos-a-terra-entrevista-especial-com-case-angatu-xukuru-tupinamba>. Acesso em: 22 set. 2025.

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

YAMÃ, Yaguarê. **Contos da Floresta**. 1ª edição. Editora: Fundação Peirópolis, 2012.

ZANCAN, Marcia Rejane Kristiuk. **A literatura canônica e a voz do indígena**. *Litterata*, Ilhéus, jul./dez. 2016.