

**Sombras na floresta: a função pedagógica da assombração** <https://doi.org/10.47236/2594-7036.2026.v10.2055>Jandir Silva dos Santos¹
Mauro Gomes da Costa²



Data de submissão concluída: 4/3/2026. Data de aprovação: 8/4/2026. Data de publicação: 6/5/2026.



Resumo – As culturas ameríndias do Brasil são ricas em contos preventivos, narrativas que servem para manter os seres humanos - indígenas e não indígenas - cientes dos perigos que rondam sob as matas, essenciais para a educação indígena. São enredos repletos de criaturas cuja intenção é unicamente antagonizar o caçador, o pescador ou qualquer um que adentre esse espaço de forma imprudente, ao ponto de instaurarem uma série de práticas ritualísticas para mantê-los à distância. Esta proposta utiliza a Teoria da Residualidade Cultural e Literária (Pontes, 2019; Torres, 2011) para traçar paralelos residuais entre figuras como o Anhangá marajoara, que assume papel de destaque na fé em encantarias da região (Lima, 2022), e os Kawera-Zorak, descritos pelo povo Maraguá (Yamã, 2012; 2007). A utilização da leitura comparativa-residual tem como resultado a construção de um mosaico imagético que oferece possibilidades de compreensão mais amplas sobre o papel de tais criaturas para essas espiritualidades, uma vez que não se trata apenas de bichos-papões em contos de fadas, mas da manifestação do sagrado no mundo profano (Eliade, 1992), componente indispensável dos mundos amazônicos. Dessa forma, tais seres assumem uma dimensão ecocrítica (Mendes, 2022; Goodbody, 2014), dando a essas criaturas uma tensão complexa: são vistas como maléficas por ameaçarem a integridade humana, mas, justamente por isso, são uma medida necessária para a saúde desses ecossistemas e para o estilo de vida dos povos amazônidas, lição indispensável se quisermos depreender dessas narrativas funções pedagógicas.

Palavras-chave: Ecocrítica. Educação indígena. Teoria da residualidade. Visagem.

Shadows in the forest: the pedagogical role of the supernatural apparition

Abstract – Brazilian Amerindian cultures are rich in preventive tales, narratives that serve to keep human beings—Indigenous and non-Indigenous alike—aware of the dangers lurking in the forest and are essential to Indigenous education. These plots are filled with creatures whose sole intention is to antagonize the hunter, the fisherman, or anyone who imprudently enters this space, to the extent that a series of ritual practices are established to keep them at a distance. This proposal draws on the Theory of Cultural and Literary Residuality (Pontes, 2019; Torres, 2011) to trace residual parallels between figures such as the Marajoara Anhangá, which plays a prominent role in the enchanted beliefs of the region (Lima, 2022), and the Kawera-Zorak described by the Maraguá people (Yamã, 2012; 2007). The use of comparative-residual analysis results in the construction of an imagetic mosaic that offers broader possibilities for understanding the role of such creatures within these spiritualities, as

¹ Doutorando pelo programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia/Rede Educante do polo da Universidade do Estado do Amazonas. Manaus, Amazonas, Brasil. jsdsa.dea24@uea.edu.br  <https://orcid.org/0000-0002-7874-163X>  <http://lattes.cnpq.br/8966002514404605>.

² Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Associado, atuando no Programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia/Rede Educante, da Universidade do Estado do Amazonas. Manaus, Amazonas, Brasil. mcosta@uea.edu.br  <https://orcid.org/0000-0002-1216-8412>  <http://lattes.cnpq.br/5747563416494485>.

they are not merely bogeymen in fairy tales, but manifestations of the sacred within the profane world (Eliade, 1992), an indispensable component of Amazonian worlds. In this way, such beings assume an ecocritical dimension (Mendes, 2022; Goodbody, 2014), granting these creatures a complex tension: they are perceived as malevolent because they threaten human integrity, yet precisely for this reason they function as a necessary measure for the health of these ecosystems and the lifestyle of Amazonian peoples—an indispensable lesson if we are to derive pedagogical functions from these narratives.

Keywords: Ecocriticism. Indigenous education. Residuality theory. Visagem.

Sombras en la selva: la función pedagógica de la aparición

Resumen – Las culturas amerindias de Brasil son ricas en relatos preventivos, narrativas que sirven para mantener a los seres humanos —indígenas y no indígenas— conscientes de los peligros que acechan en las selvas, esenciales para la educación indígena. Son tramas repletas de criaturas cuya intención es únicamente antagonizar al cazador, al pescador o a cualquiera que se adentre en el espacio de forma imprudente, el punto de instaurar una serie de prácticas rituales para mantenerlos a distancia. Esta propuesta utiliza la Teoría de la Residualidad Cultural y Literaria (Pontes, 2019; Torres, 2011) para trazar paralelos residuales entre figuras como el Anhangá marajoara, que asume un papel destacado en la fe en las encantarias de la región (Lima, 2022), y los Kawera-Zorak descritos por el pueblo Maraguá (Yamã, 2012; 2007). El uso de la lectura comparativo-residual da como resultado la construcción de un mosaico imagético que ofrece posibilidades de comprensión más amplias sobre el papel de tales criaturas para estas espiritualidades, ya que no se trata solo de monstruos en cuentos de hadas, sino de la manifestación de lo sagrado en el mundo profano (Eliade, 1992), componente indispensable de los mundos amazónicos. De esta manera, tales seres asumen una dimensión ecocrítica (Mendes, 2022; Goodbody, 2014), otorgando a estas criaturas una tensión compleja: son vistas como maléficas por amenazar la integridad humana, pero justamente por eso, son una medida necesaria para la salud de estos ecosistemas y para el modo de vida de los pueblos amazónicos, lección indispensable si deseamos desprender de estas narrativas funciones pedagógicas.

Palabras clave: Ecocrítica. Educación indígena. Teoría de la residualidad. Visagem.

Introdução

Antropoceno é o termo proposto por Paul Crutzen e Eugene Stoermer (Mendes, 2023) para designar a era geológica contemporânea em função do protagonismo que o ser humano tem assumido durante o período. No entanto, Ailton Krenak (2019, 2023) é um dos pensadores a pontuar que deveria ser alarmante o fato de nossa passagem na Terra possuir tamanho impacto, a ponto de caracterizar toda uma era geológica, o que já seria indicativo o bastante para que tal protagonismo fosse, no mínimo, posto em discussão.

Considerando que esse impacto se deve ao modelo econômico hegemônico vigente, o capitalismo, fica evidente que esse sistema não é apenas característico do período, mas também o caracteriza. Ao configurar as formas como os seres humanos interagem entre si e com o planeta, esse sistema ecoa modelos coloniais atemporais, reproduzindo vínculos de poder observados, principalmente, na relação sujeito-objeto, na qual é dada àquele a autoridade para questionar a classificação deste, inscrevendo

na categoria de objeto até mesmo o outro - a quem não considera sujeito e, portanto, humano (Thiel, 2012).

É nesse contexto que o sistema capitalista semeia a própria tragédia (Williams, 2002), ao criar condições de subsistência quase insustentáveis à maioria, pois cria também condições para que o ideal de revolução seja cultivado. Na tentativa de precaver a tragédia da revolução - que seria, na realidade, a retificação da desordem institucionalizada -, a relação de sujeito-objeto busca constantemente ser reafirmada, minando construções discursivas que possam dar prosseguimento ao processo de revolução, afinal, o protagonismo do Antropoceno não é do gênero humano em si, mas das classes dominantes desse sistema, que conduzem, então, o mecanismo da história.

Nesse cenário, o ser humano passa a contemplar no horizonte uma visão em estase: a eterna iminência da tragédia. Logo, o *modus operandi* de uma sociedade sempre à beira do colapso é aguardar, impotente, a sua chegada, ao ponto de encarar tal colapso como banal, assim como as tentativas de remediá-lo. De fato, os eventos climáticos recentes deixam claro que a crise já não é iminente, mas está em pleno curso e, dada a mencionada estase instaurada, tentativas de remediá-la consistem em uma ameaça tão palpável ao estilo de vida vigente quanto a própria crise.

Assim, a educação assume o papel instrumental de mantenedora dessa estrutura, uma vez que o menor abalo em sua fragilidade ameaça uma organização social que se coloca como modelo paradigmático, ao menos no Ocidente, cujos objetivos não incluem inovação ou consciência de natureza alguma, mas repetição.

Em lugar de comunicar-se, o educador faz “comunicados” e depósitos que os educandos, meras incidências, recebem pacientemente, memorizam e repetem. Eis aí a concepção “bancária” da educação, em que a única margem de ação que se oferece aos educandos é a de receberem os depósitos, guardá-los e arquivá-los. [...] No fundo, porém, os grandes arquivados são os homens, nesta (na melhor das hipóteses) equivocada concepção “bancária” de educação. Arquivados, porque, fora da busca, fora da práxis, os homens não podem ser. Educador e educando se arquivam na medida em que, nesta destorcida (sic) visão da educação, não há criatividade, não há transformação, não há saber (Freire, 2021, p. 33).

Propagadora de uma mentalidade mecanizante, a concepção ocidental de educação cristaliza a automação como um traço definidor do Antropoceno, estabelecendo uma distinção clara da manutenção entre classes dominantes e dominadas. No entanto, devemos considerar justamente que outros estilos de vida e outras mentalidades são, ainda, possíveis.

Aqui, será utilizada a noção de mentalidade conforme subsidiada pela Teoria da Residualidade Cultural e Literária, organizada pelo professor Roberto Pontes, conforme aplicada por Torres (2011, p. 63-64):

[...] mentalidade seria o modo de agir, de pensar (modo de ver o mundo; crenças; valores, julgamentos) e de sentir (odores, medos) de um determinado grupo de indivíduos dum certo local e duma determinada época; [...] possui um caráter espiritual (em oposição à material, porque se passa no interior dos indivíduos); inconsciente, uma vez que os indivíduos herdariam de seus grupos, ao nascer, determinados modos de agir, de pensar e de sentir, dos quais não saberiam as origens nem as verdadeiras causas (Torres, 2011, p. 63-64).

Desde o século XX, a escrita indígena – que revela ao ser humano ocidental as cosmovisões indígenas – vem se constituindo como ruído no cânone literário

(Dalcastagnè, 2012) de maneira muito específica: não apenas se apresenta como inovadora no que diz respeito à oferta de possibilidades de leituras e de observações estéticas, mas também como prática pedagógica, uma vez que a relação descrita em suas narrativas que os povos indígenas mantêm com a terra apresenta uma significativa alternativa à “educação de depósito” posta por Freire, como descreve Krenak (2019, p. 21):

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa).

A descrição de como os Krenak incorporam o rio Watu em seu próprio senso de identidade é exemplo de como os povos indígenas interagem com o espaço à sua volta. Substituindo a noção mercadológica da natureza como *recurso* pela noção de *ser*, as cosmovisões indígenas oferecem uma mentalidade holística tanto sobre o planeta quanto sobre si mesmas, que, inevitavelmente, conduz também a construção literária de suas narrativas.

Destacamos aqui a narrativa por ser elemento fundante não de uma educação escolar engessada, mas da própria concepção de educação indígena, uma vez que “quando lemos um livro, dispomo-nos a recuperar as ações e as reflexões transparecidas na materialidade textual [...] práticas que podem incidir, de algum modo, em tomadas de posição conscientes” (Coelho Pereira *et al*, 2023, p. 17). Com relação à narrativa indígena, Baniwa (2019, p. 80) enfatiza que as línguas indígenas têm tanto um caráter sociocósmico quanto político-pedagógico:

Pode-se dizer que, segundo algumas mitologias indígenas, o mundo é resultado de um processo contínuo de comunicação dialógica e dialética dos seres criadores e criaturas. O mundo está sempre em construção, e, junto, as línguas. As coisas foram sendo criadas de acordo com os desdobramentos dos enredos travados entre os seres. Ao longo desses enredos, muitas coisas boas foram criadas por meio da força mágica das palavras, mas também as coisas más.

Nesse sentido, a partilha dessas histórias ancestrais constrói o mundo à medida que o integra à identidade de quem as escuta, produzindo subjetividades que revelam novas formas de ocupar a existência que não à maneira do Antropoceno. Dessa forma, este texto, por meio de uma pesquisa de cunho bibliográfico, busca identificar a configuração do chamado conto preventivo conforme escrito pelo autor Yamã Yaguarê, do povo Maraguá, em obras como *Contos da floresta* (2012) e *Murugawa: mitos contos e fábulas do povo Maraguá* (2007), exaltando o potencial de leitura ecocrítica, a fim de que sejam constatadas em suas entrelinhas alternativas para que os seres humanos não-indígenas possam reconfigurar a dicotomia sujeito-objeto que estabelecem com o mundo, ou seja, formular, de fato, ideias para adiar o fim do mundo em sala de aula.

Uma liturgia verde

Os povos da floresta são assim chamados por sua proximidade - física e espiritual - com os biomas naturais. Suas narrativas, que se destacam na literatura brasileira desde antes da redemocratização do Brasil, com o lançamento de *Antes o mundo não existia* (1985), por Firmiano e Luiz Lana, do povo Desana, textualizam

mentalidades que integram à sua condição ontológica a saúde do organismo-Terra, uma vez que não apenas vivem dela, mas dela fazem parte, estabelecendo uma noção de corporalidade singular conhecida como corpo-território.

Assim, não existe separação entre a natureza e a cultura humana produzida pelos povos indígenas, mas uma alternativa às relações entre seres humanos e o meio ambiente, cujo bem-estar é definido de forma mútua: “Doença é perturbação do espírito da natureza, por violações comportamentais dos seres. Por esta razão, a terra é a mãe, assim como o território é o pai dos seres irmãos. Assim, o território e a terra ganham importância vital. São mais importantes que a própria vida dos seres” (Baniwa, 2019, p. 239).

Para que haja saúde humana, o território e a terra precisam também estar saudáveis. Ainda segundo o autor, é por meio da linguagem que os povos indígenas estabelecem essa relação sociocósmica com a natureza, através de seus cantos, cerimônias, rituais e histórias ancestrais. Assim, por meio desses enredos, são reconhecidos limites estabelecidos entre humanos e os seres que, segundo a concepção ocidental, estão inseridos em uma categoria não-humana.

O processo saúde-doença-cura não se encontra no plano sociobiológico mas no plano simbólico dos espíritos e deuses. Garantir boa saúde implica, portanto, sempre uma relação política entre os seres do mundo, daí a ideia de cosmopolítica. Para as culturas indígenas, portanto, no lugar de “mente são em corpo são”, é “corpo são em espírito são”. Toda doença é doença de alma e de espírito, resultado de uma relação cosmopolítica indevida (Baniwa, 2019, p. 240).

Esse traço das mentalidades indígenas atinge a esfera do imaginário, termo que, segundo a Teoria da Residualidade, relaciona-se ao conjunto de imagens que certo grupo faz de si mesmo e de seus arredores em determinado espaço-tempo, como pensa o mundo que ocupa, como reage aos seus fenômenos, como percebe e sente tudo o que o afeta (Torres, 2011). As artes, manifestações criativas da linguagem, são as representações desse imaginário, que, no caso das literaturas indígenas, revelam ao ser humano ocidental as mentalidades e imagens indígenas sob forma oral ou escrita, compreensíveis por formas diversas de leitura teórica, entre as quais a leitura ecocrítica:

Ecocrítica é o termo utilizado para definir o estudo da relação entre a literatura e o meio ambiente, posicionando a natureza em um ponto central dos interesses do homem. Esse debate é de grande importância na atualidade devido à necessidade de ações preventivas contra as mudanças climáticas (Pereira, 2014, s.p.).

Também conhecida como *crítica verde*, a ecocrítica lida principalmente com as preocupações que apenas no século XX são levadas em conta: as consequências dos hábitos de consumo do ser humano ocidental para o planeta, que caracterizam o Antropoceno. A ecocrítica é uma perspectiva de leitura que observa em textos literários a forma como autores contemporâneos abordam e ecoam preocupações que os povos indígenas sempre consideraram:

[...] a Ecocrítica não corresponde a uma moda efêmera, mas sim a essa consciência de uma crise ambiental que, ao mesmo tempo, é uma crise da imaginação [...]. A leitura ecocrítica de textos literários exige a substituição de uma perspectiva homocêntrica por uma visão ecocêntrica (Mendes, 2022, p. 101).

A ecocrítica, portanto, opera sob a mesma mudança de paradigma que o cenário global precisa operar: desloca a preocupação das necessidades humanas de consumo, contextualizando-as de forma holística também às necessidades da natureza. Por esse ponto de vista, uma figura presente em várias espiritualidades indígenas, especialmente do Norte do Brasil, transcreve-se na produção literária, cuja presença pode ser lida como a manifestação desse deslocamento: a assombração.

O que espreita na floresta

Os Maraguá são um povo nativo do baixo Amazonas, de origem Aruak, que, em função das perseguições pela sociedade não-branca, uniu-se ao povo Saterê-Mawé como estratégia de sobrevivência. Recentemente, com uma população de aproximadamente 350 pessoas distribuídas em quatro aldeias, voltaram a se afirmar como Maraguá, ocupando a região ao longo do rio Abacaxis, nas adjacências do município de Nova Olinda do Norte, a que chamam de Maraguapajy, país dos Maraguá. Parte desse projeto de reafirmação de identidade mobilizou indivíduos como Roni Wasiry Guará, Lia Minapoty e Yaguarê Yamã a produzirem obras literárias que retratassem a realidade do povo Maraguá, de forma a consolidar, tanto perante a sociedade não-indígena quanto para si mesmos, suas cosmogonias, crenças e tradições por meio da palavra escrita (Yamã; Yaguakâng; Guará, 2014).

Yamã (2007; 2012) define os Maraguá do rio Abacaxis como o “povo das histórias de assombração”, pois há entre eles a crença em visagens - ou visajes, na oralidade -, descritas como “aparição, assombração, demônio”, adicionando ainda em seus glossários o termo visajento, referindo-se a tudo que é “propenso à manifestação do demônio, mal-assombrado, que pode se transformar em assombração ou demônio”. Há também crença em seres monstruosos, criaturas de carne e osso que podem ameaçar a integridade física das pessoas.

Os seres, as visajes, os bichos visajentos e os enjerados são algumas das forças que assombram o povo Maraguá e são frequentes em seus contos preventivos, parte integrante do que Yamã (2023, p. 174) apresenta como Lei da Natureza e das Entidades, “a base para contos e tradições dos povos. Temos o exemplo das histórias orais, em que há, quase sempre, um homem que persegue certa ordem da criação e a maltrata, sendo mais tarde vítima de um espírito vingativo”.

A curiosa descrição realizada pelo autor Maraguá dessas aparições como “demoníacas” evidencia também resíduos de mentalidades cristãs nas experiências de vida indígenas, que, em função do processo de etnogênese, tornam-se culturas híbridas³. Segundo o teólogo Puri (2022, p. 35), “Longe de tentar recriar exatamente a vida como era antes da colonização, a etnogênese se dá num contexto que reconhece os processos históricos e as transformações culturais que a etnia viveu, inclusive as miscigenações com outros povos, principalmente africanos e europeus”.

Thiel (2012) fala ainda sobre a necessidade de renegociação de identidades em face dos muitos deslocamentos aos quais os povos indígenas foram submetidos, o que lhes confere, inevitavelmente, uma composição mental híbrida, mesclando, por vezes, elementos da espiritualidade cristã, uma vez que muitos aderiram ao cristianismo, mesmo que mantenham ainda suas raízes espirituais originárias.

³ Hibridação cultural é expressão usada para explicar que as culturas não andam cada qual por um caminho, sem contato com as outras. Ou seja, não percorrem veredas que vão numa única direção. São rumos convergentes. São caminhos que se encontram, se fecundam, se multiplicam, proliferam. A hibridação cultural se nutre do conceito de hibridismo comum à mitologia. Que é um ser híbrido? É aquele composto de materiais de natureza diversa (Pontes, 2006, p. 05-06).

Logo, é natural que autores como Yamã associem entidades como os seres e as visajes aos demônios cristãos, uma vez que, como estes, configuram perigo para os seres humanos. Nesse sentido, tais assombrações caracterizam-se como monstros:

O monstro define-se, em primeiro lugar, em oposição à humanidade. Ele é o seu inimigo mortal, aquele contra o qual ela só pode reagir pelo extermínio. [...] Toda a geração formal de uma espécie conhecida – crianças, bichos, andróides – pode converter-se à monstrosidade por um efeito de estranhamento (Nazário, 1998, p. 11).

Na visão ocidental, o monstro representaria uma anomalia de ordem social. O estranhamento que causa abala a normatividade vigente e, por se apresentar como ameaça, funciona como transgressão a ser retificada, cuja derrota simbolizaria a vitória e a manutenção do *status quo*:

O monstro seria, então um Vazio que tende ao Pleno e um Pleno que tende ao Vazio, uma vez que seu destino entre os homens é ser por eles perseguido, capturado e destruído, depois de persegui-los, capturá-los e destruí-los. O monstro é a encarnação do princípio da realidade mascarado de princípio do prazer e a encarnação do princípio do prazer mascarado de princípio da realidade, já que a ordem monstruosa é a metafórica representação de uma ordem humana proibida e a simbólica justificação da ordem humana estabelecida (Nazário, 1998, p. 17).

Assim, a ameaça monstruosa é o que legitimaria não apenas o estabelecimento, mas a manutenção de uma normatividade. Dessa forma, a eliminação do monstro é o que redime o ser humano, uma vez que a associação daquele com o princípio do prazer o aproxima dos excessos, do vício. Essa, no entanto, é também uma construção mental europeia.

Mesmo que resgate o termo “demônio” para se referir a certos seres e visajes dos Maraguá, Yamã não apenas deixa evidente o aspecto cristão em sua composição literária, mas, naturalmente, o aspecto indígena se destaca conforme essa figura é construída em suas narrativas.

Em *Murugawa* (2007), Yamã narra parte da cosmogonia do povo Maraguá, e, como é típico das narrativas que acabaram afetadas pelo cristianismo, seu universo de crenças assume uma configuração maniqueísta: de um lado, Monãg, o deus do bem, estabelece as condições favoráveis para a existência dos Maraguá; por outro lado, há uma verdadeira hierarquia demoníaca dedicada justamente ao contrário:

No tempo em que os colonos iam penetrando cada vez mais na Amazônia, havia um feiticeiro chamado Ariahog. Vendo seu povo ser perseguido pelos Karaywa⁴, o feiticeiro convocou Yurupary, seu deus, o mesmo que Anhãga, e pediu-lhe que mandasse da região de Waruã, lago sagrado dos Maraguá, um grupo de Zorak adaptados para viver na floresta. Yurupary atendeu ao pedido e, ao mesmo tempo, decretou que todos aqueles que entrassem na floresta com a intenção de derrubá-la pagassem com a vida o aborrecimento causado aos sobrenaturais (Yamã, 2007, p. 31-32).

Yamã menciona duas figuras que aqui recebem atenção: Yurupary e os Zorak. Retratados como opositores ao ser humano, tais seres, vistos à luz da ecocrítica, apresentam tensões complexas para além da estrutura maniqueísta na qual são

⁴ Homem branco.

concebidos. Na cosmologia Maraguá, conforme posta por Yamã, Yurupary é uma divindade associada ao mal, e seus feitos são considerados perversos.

Acerca da natureza do mal, Baniwa (2019) afirma que, para as tradições indígenas, o conceito de bem e mal não apresenta a mesma dinâmica que no mundo ocidental, uma vez que seriam complementares, e não antagônicos. O professor e filósofo indígena cita como exemplo o herói mítico Baniwa Kuwai, que, ao passo que criou o mais temido veneno da vida social, Baniwa, o kamahaê, é quem detém o conhecimento de sua cura, e sua associação com a morte não diminui os laços de parentesco que tem com Nhampiricuri, divindade responsável pela criação de todas as coisas boas.

Yamã, ao elaborar sobre a espiritualidade Maraguá em *Urutópiag* (2023, p. 182-183), também define o bem e o mal de uma maneira ecocrítica:

Há, de fato, uma dualidade entre as entidades. [...] Porém, isso se vê somente em reação à humanidade, não ao Universo como um todo, uma vez que, na *Urutópiag*, a humanidade não é o centro de tudo, é apenas algo periférico da vida. O centro de tudo é a natureza em si, o ambiente natural, onde todos os seres vivos mortais habitam. Os seres humanos são bons e maus, assim as entidades também podem ser boas ou más.

As condições de invocação de Yurupary nos trechos de Yamã já deixam claro que, em sua atuação divina, há uma complexidade dualística evidente: embora seja associado ao mal, ele surge a pedido do feiticeiro Ariahog, que deseja ver seu povo livre da perseguição do colonizador, e intercede a ele, dando aos Maraguá não inimigos, mas defensores.

Vejam, a seguir, outros exemplos da tensão exercida por Yurupary e por suas criações, os Zorak, e que papel desempenham no processo educativo dos Maraguá.

Yurupary - Entidade presente em várias espiritualidades indígenas. A natureza de Yurupary, que é também Anhãga para os Maraguá, segundo Yaguarê Yamã, é de difícil compreensão para os não-indígenas, tão imersos que somos nas cosmovisões cristãs. Na maioria das vezes, Anhãga é representado como uma figura monstruosa e, inevitavelmente, associada ao mal:

Hans Staden, 1557, diz que os indígenas 'não gostam de sair das cabanas sem luz, tanto medo tem do diabo, a quem chamam *ingange*, o qual frequentemente lhes aparece'. [...] Tastevin e Teodoro, tupinólogos, traduziram por alma, espírito maligno, o diabo, alma de finados (Cascudo, 1998, p. 80).

O trecho é de uma longa descrição do verbete *Anhangá*, conforme registrado por Cascudo em seu dicionário. Yamã (2023), no entanto, coloca-o no topo da hierarquia espiritual dos Maraguá como um dos dois espíritos criadores originais, responsável pela governança do submundo e dos seres malignos, que antagonizam os seres humanos. Desse modo, Anhãga aparece na literatura de Yamã tal qual é compreendido por seu povo, como uma divindade perversa. No entanto, o que podemos compreender como o bem e o mal, evidentemente distintos da cosmovisão cristã, na ordem natural do mundo?

Ao reler o trecho de Yamã (2007), fica evidente que a divindade intercedeu pelos Maraguá durante a invasão dos colonizadores. Ao permitir que os Zorak vivessem longe de seu habitat natural - às margens do sagrado lago Waruã - e pudessem vagar pela mata, Anhãga estabelece uma linha de defesa entre os Maraguá e seus perseguidores. Além disso, determina a punição àqueles que perturbam não apenas

a ordem profana daquele espaço, mas também a sagrada, uma vez que passa a zelar pela integridade dos demais seres sobrenaturais.

Nas tradições de pajelança da ilha do Marajó, no Pará, Anhãga - ali sim chamado de Anhangá, uma vez que as mentalidades colonizadoras estão mais instaladas na região - desempenha um papel fundamental na espiritualidade local: é ainda opositor, mas sua ação é mais complexa do que comporta uma visão maniqueísta, conforme nos diz Lima (2022, p. 180-181), pajé marajoara que, em sua autobiografia, descreve parte do sistema de crenças da região:

Quando o princípio do equilíbrio é violado, quando surge a desarmonia entre as pessoas e a ordem natural dos fenômenos e das coisas se altera, libera-se Anhangá, que atua sobre tudo até que a Natureza reponha em ordem o que foi desarranjado [...].

Anhangá é o belo e o horrendo, é fera e animal dócil, onça revestida com pele de veado e veado revestido com pele de onça. É um ente intrigante para os não-iniciados, o limite do visível e do invisível, compreendido apenas pelos pajés.

Embora a diferença do Anhãga dos Maraguá seja pontuada em relação ao dos demais povos, seu aspecto de guardião - presente na pajelança marajoara - é identificável também no texto do próprio Yamã. Afinal, o “mal” anunciado por Anhãga recairá apenas sobre os que desrespeitarem a ordem sagrada da floresta, o que não exclui os Maraguá: “No âmbito dos estudos ecocríticos, o enfoque mais recente no ‘pós-humano’ significa uma desestabilização radical das pretensões humanas de superioridade sobre outras formas de vida e uma rasura da ilusão de que o humano está separado do resto da natureza” (Mendes, 2022, p. 101). Essa fala é corroborada por Baniwa (2019, p. 234), quando afirma que, entre os povos da floresta, o que compreendemos como “ser humano” se trata de uma categoria bem mais abrangente, englobando “coisas, seres e espíritos da natureza. Em geral, as cosmologias ameríndias consideram todos os seres, reais e potenciais, criadores e criaturas, dotados de intencionalidade, de agencialidade, de vontade, sensibilidade e de protagonismo ativo e reativo”.

Logo, não há diferença entre uma pessoa e uma árvore, um riacho ou um animal, conforme a relação de parentesco descrita por Krenak entre seu povo e o rio Watu. Partilhar histórias dentro desse paradigma é educar para que os seres humanos não se enxerguem como acima ou à parte da natureza, pois não seria superior a uma pedra, tampouco imagem e semelhança dos deuses. Sendo assim, compreender a ação de Yurupary, de Anhãga, é entender que, como seres humanos, estamos suscetíveis ao equilíbrio natural entre os seres que a cultura ocidental entende como não-humanos, mas que os povos indígenas entendem como parentes, como extensão do corpo-território, pertencendo à mesma esfera ecológica.

Kãwera

Os Zorak são seres monstruosos bastante presentes nas narrativas Maraguá. Yamã os descreve como híbridos de homem e morcego que surgiram da influência de Anhãga sobre o lago Waruã no início dos tempos e defendiam o território encantado. No trecho passado, quando o feiticeiro pede intercessão da divindade, Anhãga envia as criaturas para a floresta, onde se tornam ainda mais monstruosas e ameaçadoras ao ocupar regiões ao longo do rio Abacaxis. São os Kãwera; eles passaram a executar a determinação de Anhãga de perseguir os agressores da floresta, como conta Yamã (2012) em uma das muitas narrativas em que aparecem, na qual um grupo de caçadores adentra um desses territórios proibidos e é confrontado por um Kãwera:

Os cunhados sentiram um vento muito forte e ficaram todos arrepiados. Em seguida, o monstro surgiu furioso e falou para os caçadores, com voz forte e rouca:

– Esses animais são meus, ninguém pode matá-los. Se um de vocês voltar aqui, eu o devorarei. E saiu voando (Yamã, 2012, 13-14).

Mesmo avisado, um dos caçadores volta para desafiar o ser monstruoso, que dessa vez não permite que a transgressão humana - própria das figuras profanas que buscam violar a ordem divina (Eliade, 1992) - passe sem consequências:

- Muito bem, mas você vai se transformar em uma criatura como eu.
- Não tem outro jeito? E a minha família, como vai ficar? Tenho esposa, tenho filhos para cuidar.

O bicho respondeu: Prometo que não vai faltar nada em sua casa. Alguém vai aparecer para dar alimento aos seus filhos e à sua esposa. E continuou: Eu não posso fazer nada, pois isso é um castigo. Trata-se da lei dos Kāwéras, e ela, eu não posso mudar. Eu ia é tirar a sua vida, mas resolvi lhe dar essa chance. Aproveite ou será morto.

O rapaz concordou, com voz triste:- Já que não tem outro jeito, eu aceito (Yamã, 2016, p. 16).

Ao mencionar a “lei dos Kāwéras”, a criatura faz referência a uma ordem de natureza sagrada, instaurada pela divindade, que nem visagem nem homem pode romper, uma vez que a floresta precisa de seus protetores. Desse modo, o caçador é obrigado a deixar a ordem profana (dos homens) e participar da ordem sagrada, sob a forma de uma criatura imbuída de responsabilidade com a manutenção da normatividade da floresta.

Tal leitura é ainda reforçada por uma passagem de outro texto de Yamã, no qual descreve uma entidade diferente, benfazeja, conhecida por sua postura benevolente para com os Maraguá:

Ka’apora’rãga, por sua vez, além de hospitaleira é bondosa. Monãg admira seu trabalho. Ela é o mais amistoso de todos os espíritos, não tem nenhum inimigo natural. Convive bem com todas as entidades, inclusive com Anhãga e seus demônios Waurá-anhãga. Esses demônios, aliás, são os verdadeiros ajudantes da Ka’arapora’rãga e, na verdade, fazem um grande bem à natureza afugentando aqueles que a depredam (Yamã, 2016, p. 78).

Ao descrever a relação de Ka’apora’rãga com Anhãga e seus demônios, fica evidente que não se trata do mesmo monstro definido por Nazário (1998), uma vez que sua eliminação não é o que mantém a ordem vigente: na verdade, é a presença dos monstros que a sustenta. Portanto, a ação dessas criaturas na cosmovisão Maraguá - por mais que apresente resíduos de uma mentalidade cristianizada - não é ameaçar o ser humano para que este reafirme seus paradigmas ao sacrificá-las em nome da ordem profana, mas garantir a permanência da ordem sagrada.

Enquanto narrativa, essas histórias promovem o que Xacriabá chama de “re-envolvimento”, uma estratégia pedagógica que permite uma compreensão mais abrangente sobre ser humano e o mundo ao redor:

Nós, populações tradicionais, temos condições de apresentar outro projeto de sociedade, não exatamente pela falácia do desenvolvimento e, sim, por meio do re-envolvimento, que representa a retomada de outros valores. Em nossa relação com o mundo, que é com o ambiente inteiro e não apenas com partes dele, não podemos criar laços impessoais ou sem espiritualidade. É impossível para os Xacriabá enxergar a natureza apenas como um bem a ser

explorado, ou mesmo como um lugar que produz alimento (Xacriabá, 2022, s/p).

Sua função político-pedagógica na educação indígena, além da sociocósmica, é de estruturar as cosmovisões originárias, as quais inevitavelmente apresentam contrapartidas às narrativas hegemônicas que constroem o mundo ocidental. Tais histórias, e conseqüentemente suas personagens assombrosas, oferecem alternativas de nos relacionarmos com a existência, de respeitarmos a natureza por meio da compreensão de corpo-território, do território como parte de nós mesmos e vice-versa, uma lição que a educação indígena enfatiza na formação de suas crianças:

Quem seguir a regra fundamental de não abusar da sorte ou evitar uma entidade quando ela se apresentar inesperadamente, ainda que não passe despercebido, terá mil vezes mais chance de sobreviver do que o descrente e o tolo que profanam todo lugar em que pisam. Por isso, as crianças aprendem desde cedo a se comportar diante de espíritos, Encantados, Demônios, Mães-da-Mata e até de Visajes, para não atrair a maldade delas (Yamã, 2023, 169).

De forma quase fabular, textos indígenas como os discutidos aqui enfatizam assim uma noção de moralidade que vai além das noções de bem e mal instauradas pelo cristianismo ocidental: por meio de um viés ecocrítico, associam o bem ao equilíbrio e o mal com desequilíbrio da natureza, enfatizando o quão saudável precisa ser a relação que os seres humanos estabelecem entre si e com o meio que os rodeia.

Considerações finais

Sob a luz da ecocrítica, que coloca o ser humano como coadjuvante em favor do protagonismo da ordem natural, seres como Anhãga e os Kãwéras não podem ser definidas pelo conceito eurocêntrico de monstro, pois não operam dentro do mesmo conceito de normatividade. A normatividade, segundo a Lei da Natureza e das Entidades, no caso das assombrações Maraguá, é o que mantém a floresta de pé, um equilíbrio harmonioso entre todos os seres que integram esse ecossistema, cuja ameaça principal é justamente o ser humano. Rompida essa ordem, seres como Anhãga e os Kãwéras surgem para restaurá-la, agindo não necessariamente contra o ser humano, mas em favor da natureza.

Tais entidades integram cosmovisões indígenas de maneira a sustentar uma tensão própria da poética extraocidental: embora perigosas, são indispensáveis para que a vida humana (e também, o mundo inteiro) sobreviva, uma vez que garantem o equilíbrio do ecossistema do qual são tão parte quanto os seres humanos. Dessa forma, uma leitura residual os coloca como produções de uma mentalidade híbrida - cristã e indígena -, e sua participação complexa na relação homem-natureza os qualifica como motivos literários que oferecem possibilidades de impacto ecocrítico, ilustrando como as literaturas indígenas podem contribuir para a resolução tanto da crise climática quanto da crise de imaginação mencionada pela Ecocrítica.

À luz dessa leitura ecocrítica aliada à comparação residual, a faceta político-pedagógica dessas personagens e de suas narrativas se revela: como estruturadoras das cosmovisões indígenas, esses enredos ensinam que tipos de dinâmica podem ser estabelecidas entre o ser humano e a natureza, uma vez que ocupam a mesma categoria de existência, compondo sem hierarquia o organismo conhecido como corpo-território. Essenciais à educação indígena, essas histórias e seus elementos narrativos – como as assombrações – oferecem à educação não-indígena uma

contribuição singular: a noção de que não estamos acima da natureza, mas somos parte dela tanto quanto qualquer planta, animal e rocha. Eis a moral da história.

Referências

BANIWA, Gersen. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos**. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.

DALCASTAGNÉ, Regina. **Literatura brasileira contemporânea: um território contestado**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2012.

COELHO PEREIRA, Kiahra Antonella; TEIXEIRA COSTA NETA, Angélica Júlia; SANTOS, Álvaro; DA SILVA DIAS, Dauana; RIBEIRO SARDINHA, Kamila. Clube de Leitura virtual como estratégia para formação de leitores. **Revista Sítio Novo**, Palmas, v. 7, n. 2, p. 15–27, 2023. DOI: 10.47236/2594-7036.2023.v7.i2.15-27p. Disponível em: <https://sitionovo.ifto.edu.br/index.php/sitionovo/article/view/1239>. Acesso em: 7 abr. 2026.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 67. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

GOODBOY, Axel. **Ecocrítica alemã: um panorama**. *Pandaemonium* v. 17, n. 24, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pg/a/NP3MCLBpN3mkgNGW797yrkh/#:~:text=Ecocr%C3%ADtica%20%C3%A9%20o%20termo%20utilizado,preventivas%20contra%20as%20mu dan%C3%A7as%20clim%C3%A1ticas>. Acesso em 20/07/2025, às 20h30.

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

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Zeneida. **O mundo místico dos caruanas da Ilha do Marajó**. Editora Lettera L: Belém, 2022.

MENDES, J. Tradução do artigo “The ‘anthropocene’”, de Paul Crutzen e Eugene Stoermer in **Anthropocena** – Revista de estudos do Antropoceno e Ecocrítica 1, p. 113-116, 2023.

MENDES, Maria do Carmo. **No princípio era a Natureza: percursos da Ecocrítica**. *Anthropocena Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica*, v. 1, 2022. Disponível em <https://revistas.uminho.pt/index.php/anthropocena/article/view/3100>. Acesso em: 20 jul. 2025.

NAZÁRIO, Luiz. **Da natureza dos monstros**. São Paulo: Arte & Ciência, 1998.

PEREIRA, Valéria. Nota de Tradução. In GOODBOY, Axel. **Ecocrítica alemã: um panorama**. *Pandaemonium* v. 17, n. 24, 2014. Disponível em <https://www.scielo.br/j/pg/a/NP3MCLBpN3mkgNGW797yrkh/#:~:text=Ecocr%C3%AD>

[tica%20C3%A9%20o%20termo%20utilizado,preventivas%20contra%20as%20mu dan%20C3%A7as%20clim%20C3%A1ticas](#). Acesso em: 21 jul. 2025.

TABORDA DA PAIXÃO, Ana Luiza; FERNANDES BORGES, Felipe Augusto. A educação colonial brasileira em pesquisas científicas: uma análise das concepções de infância. **Revista Sítio Novo**, Palmas, v. 7, n. 2, p. 52–65, 2023. DOI: 10.47236/2594-7036.2023.v7.i2.52-65p. Disponível em: <https://sitionovo.iftto.edu.br/index.php/sitionovo/article/view/1330>. Acesso em: 7 abr. 2026.

TORRES, José William Craveiro. **Além da cruz e da espada**: acerca dos resíduos clássicos n'A Demanda do Santo Graal. CAPES. Fortaleza, 201.

XACRIABÁ, Célia. Amansar o giz. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 14, página 110 - 117, 2022. Disponível em [https://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/LAPRAFE/Acervo/2020-%20ART.%20C%20%89LIA%20XACRIAB%20C3%81.%20AMANSAR%20O%20GIZ%20-%20Piseagrama_SM.pdf](https://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/LAPRAFE/Acervo/2020%20-%20ART.%20C%20%89LIA%20XACRIAB%20C3%81.%20AMANSAR%20O%20GIZ%20-%20Piseagrama_SM.pdf). Acesso em: 27 fev. 2026.

YAMÃ, Jaguarê. **Urutopiag**: a espiritualidade amazônica. 3ª ed. Lorena: Uk'a editorial, 2023.

YAMÃ, Jaguarê; YAGUAKÂG, Elias; GUARÁ, Roni Wasiry. **Maraguápéyára**. 1ª edição. Manaus, Editora Valer, 2014.

YAMÃ, Jaguarê. **Contos da floresta**. São Paulo: Editora Peirópolis, 2012.

YAMÃ, Jaguarê. **Murugawa**: mitos contos e fábulas do povo Maraguá. São Paulo:WMF Martins Fontes, 2007.

Informações complementares

Descrição		Declaração
Financiamento		Não se aplica.
Aprovação ética		Não se aplica.
Conflito de interesses		Não há.
Disponibilidade dos dados de pesquisa subjacentes		Este trabalho não é um <i>preprint</i> e os conteúdos subjacentes ao texto já estão disponíveis.
Uso de Inteligência Artificial		Sim. A Inteligência Artificial foi utilizada apenas na tradução do resumo para línguas estrangeiras, especificamente por meio do uso do chat GPT.
CrediT	Jandir Silva dos Santos	Funções: conceitualização, análise formal, investigação, metodologia, visualização, escrita – rascunho original.
	Mauro Gomes da Costa	Funções: conceitualização, análise formal, supervisão, validação, escrita – revisão e edição.

Avaliadores: Dr. Francisco Topa* (Universidade do Porto. Porto, Portugal). O avaliador “A” optou pela avaliação fechada e pelo anonimato.

Revisora do texto em português: Marilene Barbosa Pinheiro.

Revisora do texto em inglês: Patrícia Luciano de Farias Teixeira Vidal.

Revisora do texto em espanhol: Graziani França Claudino de Anicézio.

Como citar (ABNT):

SANTOS, Jandir Silva dos; COSTA, Mauro Gomes da. Sombras na floresta: a função pedagógica da assombração. **Revista Sítio Novo**, Palmas, v. 10, p. e2055, 2026. DOI: 10.47236/2594-7036.2026.v10.2055. Disponível em:

<https://sitionovo.ifto.edu.br/index.php/sitionovo/article/view/2055>.

* Optou pela avaliação aberta e autorizou somente a divulgação da identidade como avaliador no trabalho publicado.