

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ
CAMPUS PROF. BARROS ARAÚJO-PICOS
CURSO DE LICENCIATURA EM LETRAS/PORTUGUÊS**

JANETE DA SILVA ROCHA

**ANCESTRALIDADE E RESISTÊNCIA INDÍGENAS PARA SANAR AS FERIDAS
DO MUNDO, EM A *CURA DA TERRA*, DE ELIANE POTIGUARA**

PICOS-PI

2024

JANETE DA SILVA ROCHA

**ANCESTRALIDADE E RESISTÊNCIA INDÍGENAS PARA SANAR AS FERIDAS
DO MUNDO, EM A *CURA DA TERRA*, DE ELIANE POTIGUARA**

Artigo Científico apresentado ao curso de Licenciatura em Letras/Português da Universidade Estadual do Piauí, *campus* prof. Barros Araújo, Picos, como requisito parcial para obtenção do grau de licenciado em Letras/português.

Orientadora: Proa. Dra. Eliana Pereira de Carvalho

PICOS-PIAUÍ

2024

JANETE DA SILVA ROCHA

**ANCESTRALIDADE E RESISTÊNCIA INDÍGENAS PARA SANAR AS FERIDAS
DO MUNDO, EM A *CURA DA TERRA*, DE ELIANE POTIGUARA**

Artigo Científico apresentado ao Curso de Licenciatura em Letras/Português, da Universidade Estadual do Piauí, *Campus* Prof. Barros Araújo, Picos, como requisito parcial para obtenção do grau de licenciado em Letras/Português.

Orientadora: Profa. Dra. Eliana Pereira de Carvalho

Aprovação em: 19 de dezembro de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Eliana Pereira de Carvalho
Universidade Estadual do Piauí
Presidente da Banca

Profa. Esp. Maria do Carmo Martins Lopes
Universidade Estadual do Piauí
1ª Examinadora

Profa. Dra. Mônica Maria Feitosa Braga Gentil
Universidade Estadual do Piauí
2ª Examinadora

AGRADECIMENTOS

A Deus que mora dentro de mim e me faz ser a cada dia um ser humano melhor, em constante evolução espiritual.

A minha família pelo incentivo e por toda tolerância que tiveram para comigo nesses quatro anos em que estive empenhada num sonho meu.

Em especial, ao meu filho Matheus, pelo apoio e ajuda em momentos difíceis dessa jornada...minha razão de ter vindo a este plano, para ser sua mãe.

Aos meus colegas de turma, em especial Ariely e Carlane, aos professores, minha eterna gratidão!

ANCESTRALIDADE E RESISTÊNCIA INDÍGENAS PARA SANAR AS FERIDAS DO MUNDO, EM *A CURA DA TERRA*, DE ELIANE POTIGUARA

*ANCESTRALIDAD INDÍGENA Y RESISTENCIA PARA SANAR LAS HERIDAS DEL
MUNDO, EN LA SANACIÓN DE LA TIERRA, POR ELIANE POTIGUARA*

Janete da Silva Rocha¹
Eliana Pereira de Carvalho²

RESUMO: O objetivo desse trabalho é analisar a obra *A Cura da Terra*, de Eliane Potiguara, a partir de uma perspectiva decolonial que questiona a modernidade ocidental e dialoga com a cosmovisão e a epistemologia indígenas. Para tanto, foi necessário problematizar o conceito de civilização moderna e suas implicações coloniais, verificando sua intersecção com o pensamento pós-moderno e a concepção de transmodernidade como forma de compreender a experiência de determinados povos. Em seguida, o trabalho buscou dar conta da cosmovisão indígena a partir de obras literárias de autoria indígena a fim de verificar a escrita de Eliane Potiguara, em *A Cura da Terra*, atentando para as reflexões do colonialismo e da colonialidade na forma como a escritora aborda o diálogo entre avó e neta, bem como a ancestralidade presente em narrar e transmitir o passado indígena às gerações futuras. Nesse trabalho, Eliane Potiguara mostra que quando a natureza é destruída o preço a pagar é alto, muitas vezes, vidas são interrompidas por imprudência, arrogância, apego excessivo a um conceito de propriedade que individualiza espaços e afetos, destruindo tradições milenares. Trabalhar *A Cura da Terra*, de Eliane Potiguara, em sala de aula de escolas de educação básica, traz inúmeras possibilidades de conhecimentos e intervenções que podem convocar a preservação da natureza e da vida no planeta, sob a perspectiva do descolonialismo indígena. Afinal, devemos acreditar no pensamento indígena de que apenas a ancestralidade e a resistência indígenas serão capazes de curar as feridas da terra.

PALAVRAS-CHAVE: ancestralidade; modernidade; cosmovisão indígena; *A Cura da Terra*; Eliane Potiguara.

RESUMEN: El presente trabajo tiene como objetivo analizar la obra *La Sanación de la Tierra*, de Eliane Potiguara, desde una perspectiva decolonial que cuestiona la modernidad occidental y dialoga con la cosmovisión y epistemología indígena. Para ello, fue necesario problematizar el concepto de civilización moderna y sus implicaciones coloniales, verificando su intersección con el pensamiento posmoderno y la concepción de la transmodernidad como forma de entender la experiencia de ciertos pueblos. A continuación, el trabajo buscó dar cuenta de la cosmovisión indígena a partir de obras literarias de autoría indígena para, de esta manera, verificar la escritura de Eliane Potiguara, en *La Sanación de la Tierra*, prestando atención a las reflexiones del colonialismo y la colonialidad en la forma en que la escritora aborda el diálogo entre abuela y nieta, así como la ancestralidad presente en narrar y transmitir el pasado indígena a las generaciones futuras. En esta obra, Eliane Potiguara muestra que cuando se destruye la naturaleza el precio a pagar es alto, muchas veces, vidas se truncan por imprudencia, arrogancia, demasiado apego a un concepto de propiedad que individualiza espacios y afectos, destruyendo tradiciones milenarias. Trabajar en la *Sanación de la Tierra*, de Eliane Potiguara, en el aula de las escuelas de educación básica, trae innumerables posibilidades de conocimiento e intervenciones que pueden convocar a la preservación de la naturaleza y la vida del planeta, desde la perspectiva del decolonialismo indígena. Después de todo, debemos creer en el pensamiento indígena de que solo la ascendencia y la resistencia indígena podrán sanar las heridas de la tierra.

PALABRAS CLAVE: ancestralidad; modernidad; cosmovisión indígena; La sanación de la Tierra; Eliane Potiguara.

1 INTRODUÇÃO

No Brasil, a partir da década de 1990, presenciamos a emergência de vozes indígenas na literatura brasileira. Essas vozes partem de um lugar de fala específico que caracteriza uma autoria derivada de uma cosmovisão indígena. São vozes que já narravam suas histórias por meio de uma poética oral própria, mas que precisaram se utilizar dessa literatura escrita para que suas vozes ecoassem como afirmação de uma existência que se encontra constantemente ameaçada. A autoria indígena, ainda que parta de um ser individual, ela é coletiva, pois ecoa a partir da ancestralidade, da memória, da luta, da resistência e de um modo singular de perceber

¹a terra como um bem de todos e para todos. Nessa perspectiva, a autoria indígena carrega o nome do coletivo, da nação indígena a qual pertence.

Entre estas nações indígenas, há os potiguaras que na língua Tupi significa comedores de camarão. Eles pertencem ao tronco linguístico Tupi-guarani e habitavam toda a costa de quatro estados da região Nordeste: Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará e Maranhão. Há relatos de que a população da nação Potiguara girava em torno de cem mil pessoas até a chegada dos portugueses em 1500. Hoje, há pouco mais de vinte mil habitantes, distribuídos em trinta e três aldeias, com um território de 33.757 hectares, como afirmam Falcão, Costa e Barcellos (2022)

Desse povo sobrevivente temos Eliane Potiguara, mulher, mãe, educadora, escritora e defensora da força feminina indígena, que tem na natureza, mãe terra, sua maior fonte de energia vital e inspiração. Eliane Potiguara foi responsável pela criação da primeira organização de mulheres indígenas no Brasil: GRUMIN (Grupo Mulher – Educação indígena), tendo trabalhado pela Educação e integração da mulher indígena no processo social, político e econômico do país. Ela também participou da elaboração da Constituição Federal Brasileira fez parte do Comitê Consultivo do *Projeto Mulher: 500 anos atrás dos panos*, que culminou no Dicionário *Mulheres do Brasil*. É autora de livros que abordam a questão indígena no Brasil, entre eles *A terra é a mãe do índio* (1989), *Akajutibiró: terra do índio Potiguara* (1994), *O pássaro encantado* (2014), *Metade cara, metade máscara*, lançado em 2014, pela Global Editora e já na sua terceira edição pela GRUMIN edições (2018), e *A Cura da Terra* (2015), nosso objeto de estudo.

A Cura da Terra, de Eliane Potiguara, é um livro pequeno em número de páginas, no entanto, rico em ensinamentos e sabedoria, focando-se no protagonismo da criança indígena que aprende sobre seu povo através das histórias que sua avó conta. O livro é também uma oportunidade de reconhecermos a modernidade como um mito, conscientizando-nos das vítimas do sistema eurocêntrico e das injustiças perpetradas pelas ações embasadas no pensamento moderno. Na resistência dos povos indígenas à lógica ocidental, poderá estar a resposta para a preservação do meio ambiente e esta resposta poderá povoar as mentes de nossas crianças e jovens. Isso justifica a nossa intenção de trabalhar com obras indígenas, concentradas na autoria feminina, uma vez que a mulher indígena é o repositório da ancestralidade, como

¹ Graduanda do curso de Licenciatura em Letras/Português na Universidade Estadual do Piauí (UESPI), Campus Prof. Barros Araújo, de Picos-PI. E-mail: janetedasrocha@aluno.uespi.br

² Professora do curso de Licenciatura em Letras/Português na Universidade Estadual do Piauí (UESPI), Campus Prof. Barros Araújo de Picos-PI. E-mail: elianapereira@pcs.uespi.br

também o fato de estarmos já há mais de quinze anos sem que o prescrito em lei seja realmente colocado em prática. Por intermédio da literatura de autoria indígena, é possível conhecermos a história e a cultura indígena, mas o acesso a esse tipo de literatura ainda é tímido nas escolas da educação básica no Brasil. Isso, em parte, é um reflexo da formação de professores. Poucos são os licenciados em Letras-Português que conseguem ter acesso a uma epistemologia indígena em sua formação. Embora a Lei 11.645/2008 exista enquanto documento jurídico, carece de materialidade no ensino para que possa efetivamente surtir efeito na sociedade.

No currículo oficial da rede de ensino do Brasil há a obrigatoriedade do estudo da História e Cultura Afro-brasileira por força da Lei nº 10.639, de 2003, e da História e Cultura dos povos indígenas, por força da Lei nº 11.645, de 2008, alterando, ambas, a LDB - Lei de Diretrizes e Base da Educação (Lei nº 9.394/96). A primeira lei altera a LDB, inserindo os Artigos 26-A e 79-B. No Art. 26-A, em seu §2º, fica estabelecido que “Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras. Já o Art. 79-B institui, no calendário escolar, o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. No tocante à segunda lei, houve uma modificação no Art. 26-A que passa a incluir, ao lado da história e cultura afro-brasileira, a história e cultura dos povos originários.

É claro que a obrigatoriedade das leis em si não justifica a possibilidade de fomentar a prática do estudo das literaturas afro-brasileira e indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, uma vez que essa prática deveria se constituir como um acontecimento natural, frente às contribuições trazidas por africanos e povos originários do Brasil não somente para a história e cultura do País, mas também para a formação étnica do povo brasileiro. Ademais, na inexistência do racismo estrutural, isso seria o curso próprio da História, mas a História brasileira é marcada por contradições. A educação escolar, no entanto, associada à familiar, é a possibilidade de reajustes históricos e a literatura, de um modo geral, tem contribuído, ao longo da história ou em paralelo com ela, para questionar ou mesmo refutar narrativas dominantes que insistem em negar a alteridade de determinados povos, embora ela contribua também para propagá-las e/ou reforçá-las.

Considerando o exposto, o objetivo geral deste trabalho é analisar a obra *A Cura da Terra*, de Eliane Potiguara a partir de uma perspectiva decolonial que questione a modernidade ocidental e dialogue com a cosmovisão e epistemologia indígena. Para tanto, faz-se necessário problematizar o conceito de civilização moderna e suas implicações coloniais, verificando seu atravessamento pelo pensamento pós-moderno e a concepção de transmodernidade como forma de entender a vivência de determinados povos. Na sequência, o trabalho fará um relato da

cosmovisão indígena a partir de obras literárias de autoria indígena para, dessa forma, verificar a escrita de Eliane Potiguara, em *A Cura da Terra*, atentando para os reflexos do colonialismo e da colonialidade na forma como a escritora aborda o diálogo entre avó e neta, bem como a ancestralidade presente no narrar e repassar o passado indígena para as futuras gerações.

O objeto de estudo do presente trabalho é a obra. Além disso, utilizamos artigos científicos sobre a autora, como também escritos de autoria indígena e não-indígena que servissem para dar suporte aos objetivos expostos. De antemão, a investigação se fundamentará nos estudiosos latino-americanos como Dussel (2005; 2007; 2016), Quijano (2005) e Lander (2005); além da indiana Spivak (2010). Além destes, ressaltamos os estudiosos indígenas Kopenawa (2015), Krenak (2020), Graúna (2013), Munduruku (2018) e Gonzaga (2022), bem como da obra em questão, *A Cura da Terra*, de Eliane Potiguara como de outra de mesma autoria, *Metade cara, metade máscara*. A metodologia empregada foi a pesquisa de cunho crítico-analítica, que se valeu da pesquisa bibliográfica.

2 POR ENTRE COLONIZAÇÃO E MODERNIDADE EM A CURA DA TERRA: A RESISTÊNCIA INDÍGENA DE ONTEM E DE HOJE

A narrativa de *A Cura da Terra*, de Eliane Potiguara, inicia-se com a chegada da noite e a da menina indígena Moina, de oito anos, aos pés da avó para que ela lhe conte uma história que lhe embale os sonhos. Na história que a avó conta, a narrativa tem início com a colonização europeia. Diz a avó: “Muitos e muitos anos atrás, a mentira, a maldade e os vícios invadiram uma aldeia de nossos antepassados, que ficava à beira do grande oceano azul” (Potiguara, 2019, p. 12).

Após a invasão, as mulheres indígenas adoecem, ficam tristes e perdem o interesse pelos adornos e cantos indígenas; entre os homens indígenas, se instala a competição e a ganância, minando, com isso, o aspecto colaborativo e coletivo da aldeia. Com a mudança de comportamento dos povos da aldeia, a natureza se ressentiu e tanto fauna quanto flora vão, pouco a pouco, sofrendo e perdendo sua abundância e vitalidade. Moina, atenta à história da avó, interrompe-a e pergunta: “— Mas por que isso aconteceu, vovó?” (POTIGUARA, 2019, p. 19). A avó então responde: “— Porque os estrangeiros maus só queriam lucro [...]. Nossa região foi manchada de sangue indígena pela brutalidade de estrangeiros insensíveis, covardes e dominadores [...] (*idem*).

A colonização portuguesa foi a responsável pelo quase extermínio das nações indígenas no Brasil. Nas palavras de Dussel (2007), o colonialismo é um fenômeno da modernidade que

é simultâneo ao aparecimento dos impérios europeus e do sistema baseado no capital. Em uma concepção mundial, a modernidade, segundo Dussel (2007, p. 196),

[...] comienza [...] y se desarrolla, cuando Europa deja atrás el Mediterráneo renacentista y se ‘abre’ al Atlántico; entra al ‘ancho mundo’ que supera el enclaustramiento latino-germánico al que le había sometido el mundo islámico-otomano en la llamada ‘Edad Media’ (desde el siglo VII)².

Nesse momento pontual, o mundo conhecido adquiriria, pela primeira vez na História uma centralidade que seria ocupada pela Europa. Surge, então, a modernidade eurocêntrica que iria subjugar todos os povos não-europeus à colonização em nome de um modelo de civilização por ela criado.

Para Quijano (2005), ao se transformarem no centro do moderno sistema-mundo, os europeus desenvolveram o etnocentrismo que serviria como categoria para determinar sua superioridade. A partir de então, tal categoria atenderia não somente a sua dominância nos territórios coloniais, mas também serviria como classificação racial universal posteriormente. A posição de centro da Moderna História Mundial deu à Europa a oportunidade de redefinir o mundo e o tempo, conforme sua posição de centro. Com isso, “os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como a suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa” (QUIJANO, 2005, p. 121).

A História passou então a ser vista numa perspectiva linear de progresso e desenvolvimento da humanidade, tendo a Europa como modelo de civilização, cuja missão civilizatória seria levada a todos os povos colonizados considerados como raças inferiores, em relação à superioridade dos europeus eleitos. Modernidade torna-se sinônimo de civilização, assim como a Europa torna-se a portadora do modelo ocidental de civilização. Aos outros povos, restavam os papéis secundários e a submissão ao ideário europeu; ou seja, à modernidade. Supostamente dotados da racionalidade e do conhecimento necessário para o progresso e desenvolvimento, os europeus determinavam os rumos da História sob os discursos de verdades que precisavam para manter a dominação.

Nas palavras de Lander (2005, p. 13), estamos diante de

² [...] Começa e desenvolve-se quando a Europa deixa para trás o Mediterrâneo renascentista e se 'abre' ao Atlântico; entra no 'mundo amplo' que supera o cerco latino-germânico a que o mundo islâmico-otomano a sujeitou na chamada 'Idade Média' (desde o século VII). (Tradução nossa).

[...] uma construção *eurocêntrica*, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal.

Em decorrência disso, se por um lado há uma validação da Europa como naturalmente superior; por outro, este “metarrelato da modernidade” funcionará como uma “forma de dispositivo colonizador do conhecimento” que possibilitará com que as formas de sociedade não circunscritas dentro dessa categoria superior e universal se reconheçam como “diferentes”. Mais que isso, “carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernos”, por se sentirem inseridas em um “momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade, o que, no imaginário do progresso, enfatiza sua inferioridade” (LANDER, 2005).

Esta estratégia eurocêntrica é definida por Dussel (2005) como “mito da modernidade, uma vez que o relato da modernidade não se sustenta como verdadeiro. A modernidade propõe a racionalidade como saída para a retirada da humanidade de um estado primitivo, contraditoriamente, a partir de um processo irracional que se utiliza da violência e da opressão para obter tal saída. Para o filósofo argentino, o mito da modernidade se estabelece quando a Europa se coloca como centralidade do mundo, redefinindo o mundo a partir de uma lógica binária em que ela se põe como modelo de desenvolvimento e de progresso.

Tal modelo é imposto ao mundo não-europeu numa espécie de missão civilizadora que justificará o domínio sobre estes povos, assim como a denominada guerra justa. Nas palavras de Dussel (2005, p. 30), pelo “caráter ‘civilizatório’ da ‘Modernidade’”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da ‘modernização’ dos outros povos ‘atrasados’ (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, “etcetera”.

Na narrativa de Potiguara (2019), a avó de Moina vai desvelando todo o extermínio indígena em decorrência da civilização. Um extermínio que não é apenas dos povos indígenas, mas também da cultura destes e de toda a natureza que era por eles resguardada até o momento da colonização; uma natureza e um território que correspondem ao sagrado, à ancestralidade. Com a colonização, o caos é implantado.

No relato da avó de Moina, “os vícios, a maldade, a mentira, a cobiça, a competição, o egoísmo” (POTIGUARA, 2019, p. 19), impostos pelo colonizador, sequestram os costumes dos povos de sua aldeia, trazendo sofrimento e divisão familiar. A opressão e a violência se instalam na aldeia dos ancestrais de Moina e de sua avó, sendo legitimadas como guerra justa, já que, segundo o colonizador, tal estratégia era necessária para o bem dos nativos que receberiam o benefício da civilização e sairiam do estado de barbárie e selvageria.

Se no passado, a denominada ‘guerra justa’ foi tida como justificativa para a escravização e dizimação dos povos indígenas, na atualidade, segundo Krenak, ela ainda persiste. No primeiro episódio da série *Guerras do Brasil* (2021), constituído de cinco vídeos trazidos pelo canal *Nossa História*, do Youtube, Ailton Krenak relata que a guerra contra os indígenas no Brasil possui um caráter permanente. Desde a época da colonização portuguesa até hoje, não houve trégua.

Neste mesmo episódio, o historiador Pedro Puntoni

explica que o fundamento da “guerra justa” para invadir e escravizar os indígenas no Brasil, existente na legislação portuguesa no século XV, grosso modo, funcionava da seguinte forma: “se os indígenas se recusam à fé, são contrários à fé, portanto é justo guerreá-los; se é justo guerreá-los, então significa que é justo matá-los, é justo roubar seus territórios e é justo escravizá-los. Eu [o português] escravizo o indígena para ‘salvar a alma’ dele” (GUERRAS DO BRASIL, 2021). Essa era a lógica colonial e tal justificativa permanece até hoje em função do capitalismo que se sustenta como pensamento na colonialidade.

Segundo Dussel (2005), Quijano (2005) e Lander (2005), se hoje em dia o colonialismo como sistema já definiu; por outro lado, ele permanece como pensamento, inserindo-se na estrutura de uma colonialidade do poder e do saber. No atual contexto da colonialidade, a ideia de império como centro permanece, enquanto o colonial se constitui como periférico. Tudo isso dentro de um sistema capitalista que ressuscita as vítimas do etnocentrismo dentro das mesmas categorias eurocêntricas. A diferença que se insurge no trabalho livre é abolida pela dinâmica do capital que se apropria de inúmeras estratégias para criar sua reserva de mão de obra escrava, através da própria estrutura da sociedade capitalista, voltada para uma política neoliberal que visa à exploração e à expropriação de povos tidos como periféricos, como é o caso dos indígenas no Brasil. Por outro lado, a colonialidade circunscreve o campo epistemológico ao advindo do norte global, negligenciando quase tudo que advém do sul global.

Os povos originários, ou indígenas, no Brasil, são assim considerados por estarem aqui muito antes da chegada dos primeiros colonizadores portugueses. O ano de 1500 é tido como o marco temporal de narrativa histórica desses povos, embora eles tivessem permanecidos praticamente invisibilizados até meados da década de 1970. A partir da Constituição Federal de 1988, eles adquiriram visibilidades na lei, tornando-se sujeitos de direitos (GONZAGA, 2022). Todavia, nesse percurso, enquanto a maioria era paulatinamente dizimada, uma outra parte era expulsa de seus territórios e/ou obrigada a se ater aos costumes citadinos, integrando-se à comunhão nacional. *A Cura da Terra*, de Eliane Potiguara, leva-nos a refletir sobre a forma como as culturas indígenas são tratadas pela modernidade ocidental. É preciso que

compreendamos os tempos sobrepostos nela existentes, pois somente assim é possível entender a forma como algumas nações indígenas vivem ou querem viver. Falamos muito em modernidade ou até mesmo em pós-modernidade, mas a modernidade (entendida como civilização) foi uma imposição e, em função disso nem poderíamos denominar determinadas culturas indígenas como pré-modernas, já que o conceito de modernidade é ocidental e posterior a elas. Dessa forma, o termo mais adequado, seria transmodernidade que compreende a ideia de tempos sobrepostos. Para Dussel (2016, p. 63),

[...] o conceito estrito de ‘transmoderno’ indica essa novidade radical que significa o surgimento – como se a partir do nada – da exterioridade, da alteridade do sempre distinto, de culturas universais em desenvolvimento, que assumem os desafios da Modernidade e, até mesmo, da pós-modernidade euro-americana, mas que respondem a partir de um outro lugar, *other location* (DUSSEL, 2002), do ponto de sua própria experiência cultural, diferente da euro-americana, portanto capaz de responder com soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única.

Nesse sentido, poderíamos dizer que a forma como algumas nações indígenas vivem se diferenciam e muito da forma como concebemos que devem ser organizada nossa sociedade e da maneira como devemos nela agir. São formas diferentes de lidar com o cotidiano das relações pessoais e interpessoais, mas isso não significa que sejam equivocadas. No entanto, a política brasileira, desde a época da colonização vem determinando que as nações indígenas se pautem por aquilo que denominamos de civilização ou de modernidade, renunciando a suas culturas e conhecimentos. Em suma, a sua cosmovisão de vida. Krenak, em *A vida não é útil* (2020, p. 7), diz que:

Ao longo da história, os humanos, aliás, esse clube exclusivo da humanidade — que está na declaração universal dos direitos humanos e nos protocolos das instituições —, foram devastando tudo ao seu redor. É como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são a sub-humanidade. Não são só os caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas toda vida que deliberadamente largamos à margem do caminho. E o caminho é o progresso: essa ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar. Há um horizonte, estamos indo para lá, e vamos largando no percurso tudo que não interessa, o que sobra, a sub-humanidade — alguns de nós fazemos parte dele.

A condição de sub-humanidade dada aos povos indígenas é patente na legislação brasileira. Em 1973, a Lei 6.001 estabelecia o Estatuto do Índio em cujo texto dizia, em seu art. 7º, Cap. II – Da Assistência ou Tutela, que “Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeito ao regime tutelar”. Na prática, isso significava que os indígenas eram obrigados à assimilação e a lei estabelecia, inclusive, os critérios para que indígenas fossem liberados da tutela.

A Constituição de 1988 rompeu com esse estatuto, mas continuou praticamente omissa no ponto mais importante, o direito à demarcação das terras, cujo estabelecimento do marco temporal se constitui como um obstáculo para isso, pois os direitos sobre as terras só seriam dados aos indígenas que as ocupassem no marco do dia 05 de outubro de 1988, dia da promulgação da Constituição Federal de 1988. Na prática, isso seria impraticável, pois como provar a “propriedade” da terra, segundo os preceitos jurídicos da modernidade ou mesmo como aceitar o conceito de propriedade em si, quando se entende que a terra é um bem comum e não uma propriedade ou uma mercadoria?

Em *A Cura da Terra*, à medida que a aldeia indígena é invadida e violentada, os ancestrais veem a infelicidade de seu povo, mas permanecem silenciados. Somente o choro excessivo das crianças indígenas a tal ponto de encharcarem com suas lágrimas a terra ressecada, é capaz de despertar os espíritos ancestrais de curandeiros e curandeiras para a renovação da terra e dos povos indígenas. A atuação deles é no sentido de restabelecer a ordem anterior, trazendo novamente a colaboração entre os indígenas e o sentimento de coletividade, como também a compreensão de que a terra é sagrada e deve ser preservada e entendida como um bem comum. Ou seja, a cura da terra só será possível, fora da lógica da modernidade ocidental.

Durante o processo de colonização no Brasil, houve um genocídio dos povos indígenas, fosse pela resistência indígena ao invasor, fosse pelas doenças trazidas por ele, fosse também pelo suicídio dos indígenas diante da destruição de sua cultura, de sua história e de suas formas de ser e perceber o mundo. Outrossim, a invasão aos territórios indígenas provocou uma intensa migração desses povos e muitos deles foram praticamente obrigados a viver nas cidades. A aniquilação dos povos indígenas, assim como a invasão de seus territórios e, em consequência, a expropriação, é uma constante mesmo atualmente e isso se dá de diversas formas, como a situação mais visível por meio das grandes mídias dos Yanomamis que, por conta da mineração e da devastação de seus territórios, contaminando fontes de água e comprometendo a caça, a pesca e a plantação nesses territórios, adoeceram e ficaram sem assistência alguma do poder público, o que ocasionou um verdadeiro genocídio dessa população.

Para a cosmovisão indígena, o território vai além de um espaço geográfico em que determinadas pessoas habitam e dele dispõem como recurso. Nas palavras de Potiguara (2019, p. 119): “Um território traz marcas de séculos de culturas, de tradições. É um espaço ético”. Kopenawa (2015, p. 76) reforça isso:

A imagem de *Omama* disse a nossos antepassados: ‘Vocês viverão nesta floresta que criei. Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana-de-açúcar. Deem grandes festas *reahu*! Convidem uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muito alimento aos seus convidados!’. Não disse a eles: ‘Abandonem a floresta e entreguem-na aos brancos para que a desmatem, escavem seu solo e sujem seus rios!’.

Omana é o criador de tudo para os Yanomami. Ele os criou, assim como a floresta, para viverem nela e nela permanecerem, cultivando suas culturas e relacionando-se com a natureza e a terra. Para qualquer nação indígena esse é o lema. É esta a cosmovisão dos povos indígenas, ainda que existam indígenas na cidade e/ou que compartilhem de outras formas de vida. A chegada do colonizador sinalizou a destruição dessa maneira de perceber e existir no mundo com a instituição da modernidade ocidental que persegue o futuro dentro de uma escala evolutiva de progresso e de desenvolvimento.

Nas palavras de Munduruku, em texto publicado por Nepomuceno (2012, s. p.), em Estados Gerais da Cultura:

O tempo ocidental é um tempo linear, que ‘anda pra frente’. O passado vale muito pouco, o presente é um corisco de um relâmpago. O que mais interessa ao mundo ocidental é o que ele não tem, é o que ele chama ‘futuro’. É o tempo do relógio, que sempre anda pra frente. Da riqueza, da produção, do acúmulo, o tempo de correr atrás do tempo. É o que nos ensinam nessa sociedade em que tempo é dinheiro. Educamos a criança assim [...]. Ela é um projeto. Se tornará algo se ‘for alguém na vida’, tiver um império, patrimônio, status social... Para chegar nisso, o Ocidente tem uma trajetória que ele vai estimulando, de formação, de corrupção das pessoas, ‘os fins justificam os meios’. Nós só podemos ser felizes amanhã [...]. O futuro é algo que temos que colocar como objetivo, que temos que alcançar, e isso faz com que a gente não se comprometa com as coisas ao nosso redor.

Para os povos indígenas, o tempo é circular e eles não vivem em função do amanhã, mas do agora. Não se cria expectativas em relação ao futuro e, portanto, vive-se menos estressados e, por sua vez, menos adoentados. O futuro é construído no presente vivido, sem que haja perspectivas em relação a ele. Tal qual Munduruku, é também contestando a lógica capitalista e revisitando o passado colonial que Eliane Potiguara traz para o público infantil e o juvenil, mas não somente para eles, o livro *A cura da terra*, com ilustrações de Soud.

2.1 ANCESTRALIDADE E COSMOVISÃO INDÍGENAS PARA A CURA DA TERRA

Na Constituição Federal de 1988, os povos originários ou indígenas são ainda nominados pelo apelido que receberam dos portugueses quando estes aqui chegaram; ou seja, “índios” e pelo qual ainda hoje são reconhecidos pela maioria da população brasileira. Os

apelidos, no entanto, na opinião de Daniel Munduruku, em uma fala durante a edição do Mekukradjá 2018, organizado pelo Instituto Itaú Cultural, “não dizem quem a gente [os povos indígenas] é. O apelido normalmente diz o que as pessoas acham que a gente é [...]. É sempre uma forma desqualificada de chamar o outro. Para ele, a partir dos anos de 1970, quando os povos indígenas começaram a ter a percepção de que faziam parte de uma sociedade maior, o termo “índios” foi utilizado entre seus pares como instrumento político na luta do movimento indígena e como uma forma de identificação de parceria entre os participantes da luta. Sendo, no entanto, pronunciado fora desse contexto, o termo é revestido de estereótipos que exprimem uma ideologia que considera os povos indígenas como inferiores e abjetos. Indígenas é o termo mais apropriado, pois, segundo Munduruku, significa originário; daí a terminologia povos originários.

A luta pelo reconhecimento da pluralidade indígena, retirando-os do limbo da generalização ao que o termo “índios” os colocou, é uma forma de resistência dos povos indígenas. Krenak (2020) afirma que, atualmente, há no Brasil cerca de 250 povos indígenas; o que compreende um contingente de aproximadamente 900 mil pessoas. Graúna (2013), referindo-se ao censo de 2010, atesta a existência de 230 povos indígenas no Brasil, totalizando 817.963 indígenas. A quantidade revela o etnocídio da população indígena ao longo do tempo, desde a chegada dos colonizadores, embora saibamos que esses dados são subnotificados e uma das razões da subnotificação se refere ao percentual de indígenas que devido às circunstâncias históricas foram impedidos de assumirem sua identidade étnica. Percebamos que dentro desse contingente populacional, há especificidades que devem ser respeitadas.

Para Gonzaga (2022, p. 126), o decolonialismo indígena é a chave para se pensar em reconhecimento, protagonismo e garantias de direitos, em conjunto com as pautas de resistência antirracista.

O levante decolonial não se pauta somente em superar o processo colonial de nossa história e não se baseia só em procurar descolonizar as regiões colonizadas, mas assumir uma postura de luta permanente para registrar uma nova história dos colonizados como personagens sociais participantes do processo e não como meros agentes moldáveis, subjugados e subalternos.

Essa nova história se inicia pela ancestralidade dos povos indígenas. A ancestralidade se define como um vínculo permanente no seio de uma comunidade, unindo gerações em torno do pertencimento, de conhecimentos, de tradições, de ritos e de um pensamento coletivo. Ela é a base para a sobrevivência não só dos povos indígenas, mas de toda a humanidade. Nas palavras de Krenak (2019, p. 9):

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos.

A ancestralidade é construída dentro do território habitado, ramificando-se para além dele na memória e na vivência dos povos que se reconhecem como pertencentes a um grupo. É por meio da ancestralidade que a cultura indígena permanece viva como luta e como forma de reorganização dos povos indígenas. Para Potiguara, a ancestralidade é algo que está adormecido dentro de nós, mas que precisa ser despertado para que a transformação da vida ocorra.

Por que aguentamos tanta violência subliminar? A intuição é a mensageira da alma, a intuição é a força do conhecimento tradicional, ancestral. A tocha da ancestralidade, inclusive *genética*, deve ser trabalhada dentro de cada um de nós, pois ela é riquíssima em conhecimentos, sejamos indígenas, negros, amarelos ou brancos. O nosso cérebro, fisicamente, guarda espaços e tradições jamais alcançados, é preciso lembrar/despertar da escuridão mental e espiritual e deixar fluir o inconsciente coletivo para que ele flutue nos mares da consciência, essa que dá a tônica da vida. É preciso uma força extraordinária para resgatar os conceitos e princípios da ancestralidade que cada um tem dentro de si. É ética. É princípio. É busca inclusive da paz que vai se somar à construção da corrente do amor e da ética. Mas, só a conscientização de quem somos nós, como povos indígenas; ou oriundo de outras raízes, é que vamos perceber, desvelando a riqueza, a preciosidade que existe adormecida na vastidão das mentes, dos corações e dos espíritos (POTIGUARA, 2007, P. 77).

Nas comunidades indígenas, as mulheres possuem um papel muito importante, pois são elas que cuidam e educam as crianças, repassando-lhes os ensinamentos e as histórias ancestrais. Elas se constituem uma espécie de repositório da ancestralidade e, por isso, tal qual a terra em que repousa os espíritos dos ancestrais, elas são consideradas sagradas.

Em *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara, a mulher indígena é colocada como a responsável pela reconstituição dos povos indígenas, espalhados por inúmeros espaços do país, constituindo-se, assim como a terra indígena, em um elemento sagrado para seu povo. Em *A Cura da Terra*, a impressão que temos é que essa força das mulheres indígenas continua presente, tal como a questão da ancestralidade. A avó narra para a neta a história de sofrimento dos povos indígenas em decorrência da colonização e de suas consequências, sem deixar de ressaltar resistência desses povos. Os espíritos dos ancestrais são movidos pelas lágrimas das crianças indígenas que guardam o sonho de liberdade do amanhã e, com isso, tudo é despertado:

— Os ancestrais ouviram os soluços das crianças?

— Ouviram, sim. As lágrimas das crianças trouxeram de volta os espíritos dos curandeiros e, com eles, voltaram também o amor, a paz, a saúde, o trabalho e a música. Outras forças que orientavam a cultura daquele povo foram ressurgindo, e os espíritos dos anciãos e das anciãs do passado, do presente e do futuro tomaram a forma de milhares e milhares de passarinhos, que sobrevoaram as terras indígenas e cantavam as músicas sagradas do planeta Terra. (POTIGUARA, 2019, p. 25).

A *Cura da Terra* é resultante da herança ancestral e Moina, a neta, após ouvir a narrativa da avó, dorme embalada pela esperança de ser possível despertar os ancestrais e de, assim, poder trazer a cura para todo o planeta Terra. A voz da avó a leva ao sono: “— Durma agora, Moina, e imagine o que você pode mudar. Quando encontrar algo errado que a faça sofrer, lembre-se de que é através dos sonhos que a gente cria, recria e promove a cura da Terra” (POTIGUARA, 2019, p. 33).

Na obra, a avó de Moina, por ser uma velha mulher indígena, transforma-se no repositório da ancestralidade, trazendo por meio das narrativas orais a História de seu povo que é repassada para a neta. Moina procura na avó o afago e o conhecimento. Assim como Moina, Eliane Potiguara também foi forjada pelas histórias que sua avó, Maria de Lourdes, lhe contava sobre seus ancestrais. Eliane, em tenra idade e mesmo sem entender direito o que sua avó dizia, já era fruto da decolonialidade indígena³ escrevendo suas histórias para o mundo a partir da vivência com sua vó, traduzindo a oralidade de sua ancestral em belos poemas e textos para posteridade indígena ou não indígena.

Daniel Munduruku também relata em *O banquete dos deuses, conversa sobre a origem da cultura brasileira*, (2012, p. 10), a descoberta da ancestralidade através da relação com seu avô Apolinário.

Apolinário era o nome do meu avô. Era, porque já faz muito tempo que ele nos deixou e foi morar na nascente do Tapajós, lugar para onde vão as almas iluminadas. Com ele aprendi a ser índio. É claro que, naquela época, eu não tinha certeza disso, mas desconfio que ele sabia exatamente aonde queria chegar e foi me introduzindo no universo da sabedoria indígena. Hoje sou um saudoso e agradecido neto. O interessante é que muito desse conhecimento ele me passou sem dizer palavra alguma. Ele o fazia no silêncio de sua vida, na perfeita harmonia com que vivia, na serenidade do seu rosto e no seu assentar-se de cócoras, posição em que permanecia horas a fio meditando profundamente. Talvez tenha sido essa a sua primeira grande lição: o silêncio.

Isso demonstra que a ancestralidade repousa na voz dos mais velhos, dos anciãos e

³ Para fins de explicação, o termo decolonial, possui em sua esfera semântica, a ideia de “enfrentamento da colonialidade do poder que, mesmo depois da formalização da independência de regiões colonializadas, permanece vigente como herança da modernidade, do racismo e do capitalismo” (GONZAGA, 2022, p. 115).

anciãs que devem ser ouvidos. No cotidiano dos grandes centros urbanos da modernidade, ouvir já deixou de ser uma prática e as pessoas idosas são descartadas como meros empecilhos para o progresso, etiquetadas como inutilidades.

Em *A Cura da Terra* Moina, com o auxílio da avó, mergulha na tradição e na História de um povo que, devido ao contato com o homem branco, deixa de lado aquela tradição. Por isso, a narrativa oral da avó se inicia com o desaparecimento das mulheres indígenas aos rituais aos quais se dedicava e à ambição masculina que se deixou levar pela concepção de posse, de propriedade. Em decorrência disso, o sentimento de coletividade que unia o povo indígena se desmorona, trazendo inúmeros malefícios e gerando um ciclo de violência.

Quando os homens bebiam, ficavam violentos e agrediam as mulheres. As mães batiam nas crianças e elas acabavam maltratando os animaizinhos de estimação. Os animais sofriam, a terra ficou triste e ressecada, árida, dura, quebradiça, porque o Criador não mandava mais chuva. O manguezal secou e os caranguejos e as ostras sumiram. Até os alimentos ficaram tristes por não poderem servir mais aos humanos de forma coletiva e aprazível. Acabaram fugindo para não serem consumidos. As águas corriam mais rápidas do que o normal pelos leitos dos rios porque não queriam mais matar a sede de ninguém naquela aldeia. Quando eram recolhidas, choravam até evaporar. (POTIGUARA), 2019, p. 15-16).

Percebemos também, a partir do excerto, que, na cosmovisão indígena, tudo está intensamente conectado. Não existe a dimensão de que os seres humanos e a natureza estão separados. Tudo está perfeitamente unido e o sofrimento dos seres humanos se estende à natureza que responde na mesma medida do sentimento humano. É possível observarmos que a chegada do colonizador, trazendo consigo a concepção de que há uma supremacia masculina, faz com que o povo se desestruture lentamente, num efeito cadeia.

Na perspectiva indígena, não há uma supremacia masculina conforme ordena o mundo ocidental. Pelo contrário, há entre os povos indígenas a valorização do elemento feminino em função da concepção da Mãe-Terra como algo sagrado. Portanto, é equivocada a existência de um patriarcado indígena. A confusão se faz devido à forma como “o ocidentalismo procura operar em relação aos conceitos de tradição e ancestralidade, que na epistemologia indígena significa memória e conjunto de valores sociais e éticos, os quais estão ligados ao equilíbrio de nossos territórios [o dos indígenas]” (CRUZ, 2020, p. 41).

Tanto em *Metade cara, metade máscara*, como em *A Cura da Terra*, Eliane Potiguara enfatiza a necessidade e o apreço que devemos ter pela natureza, ao mesmo tempo em que faz apelos para quem não cuida da nossa mãe-terra, colocando em primeiro lugar os bens materiais em detrimento da saúde espiritual. Já é consenso entre os estudiosos da cultura indígena a

importância que os indígenas dão à natureza. Falcão, Costa e Barcellos, ao falarem dos rituais indígenas, enfatizam que:

[...] um dos lugares de maior referência dos indígenas é a natureza sagrada, por ser um espaço de luz, de renovação, de paz, de iluminação, de sinergia, de purificação, enfim, de morada dos antepassados que se tornaram espíritos de luz, de encantados, de forças espirituais que protegem e que alimentam os sonhos, as esperanças e a luta desses povos (FALCÃO; COSTA; BARCELOS, 2022, p. 170).

A literatura indígena é o espaço em que a cosmovisão indígena se apresenta em toda a sua amplitude como forma de, por meio da escrita, fazer conhecer como os povos originários percebem e compreendem o mundo. Por outro lado, é uma maneira de indígenas e não-indígenas acolherem a ancestralidade que orienta para o respeito à natureza. Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo*, problematiza a questão:

A conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças. Porque, se nós imprimimos no planeta Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era, que pode permanecer mesmo depois de já não estarmos aqui, pois estamos exaurindo as fontes da vida que nos possibilitaram prosperar e sentir que estávamos em casa, sentir até, em alguns períodos, que tínhamos uma casa comum que podia ser cuidada por todos, é por estarmos mais uma vez diante do dilema a que já aludi: excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver — pelo menos as que fomos animados a pensar como possíveis, em que havia corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres, e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como uma humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres. Essa humanidade que não reconhece que aquele rio que está em coma é também o nosso avô, que a montanha explorada em algum lugar da África ou da América do Sul e transformada em mercadoria em algum outro lugar é também o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres que querem continuar compartilhando a vida nesta casa comum que chamamos Terra. (KRENAK, 2019, p. 20).

Como enfatiza Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020), os povos indígenas sempre souberam as saídas para a preservação do planeta, mas estas sempre foram rechaçadas frente ao grande capital. Para o autor citado, os indígenas sempre tiveram o conhecimento sobre como viver em sociedade e como viver em comunhão com a natureza, possibilitando uma maior vida ao planeta Terra e, consequentemente, à humanidade. No entanto, o seu modo de vida sempre se opôs ao grande capital, que não conseguia entender a despreocupação que os indígenas tinham com o acúmulo de riquezas. Para estes, o acúmulo de riquezas estaria diretamente associado à destruição do meio ambiente tão fundamental à manutenção da vida no planeta. Daí as perseguições e as constantes exterminações que

acompanham a vida dos indígenas desde a chegada dos europeus e da modernidade eurocêntrica até os dias atuais.

Embora as vozes indígenas tenham se mantido silenciadas em seus espaços de exclusão, recentemente, suas vozes encontraram na escrita a forma para fazê-las ecoar mais longe e com mais força. Como sabemos, o poder de narrar implica o jogo das representações e o jogo do poder de quem pode e está autorizado a representar, a falar por outrem, seja na política, na arte ou na filosofia, como afirma Spivak (2010).

Na literatura, a autoria dos povos indígenas é algo recente. Na história da literatura brasileira, na assim denominada grande literatura, a construção de infinitos estereótipos aos povos indígenas tem alimentado o imaginário e o interesse de gerações e gerações de brasileiros, o que, por sua vez, constituiu-se em fonte geradora de discursos equivocados sobre os povos indígenas (GRAÚNA, 2013).

Se hoje em dia falamos em uma literatura indígena que, por intermédio de um lugar de fala, revela e desconstrói estes estereótipos, isso se deve a uma tradição que devido à necessidade básica de existir se viu na iminência de se utilizar do recurso tecnológico da escrita, partir do século XX, como uma forma de mostrar à população não-indígena, firmado na escrita, que os povos indígenas possuem história, literatura, religiosidade, enfim uma cultura e uma cosmovisão próprias.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Colonização, colonialidade e modernidade ocidental, bem como ancestralidade e cosmovisão indígena, entre outras questões, fundamentaram esse trabalho que, esperamos, venha a surtir respostas positivas no sentido de refletirmos sobre nossa atual situação e atuação no mundo, de buscarmos na literatura de autoria indígena a herança ancestral dos povos indígenas para sonharmos um mundo melhor e para construirmos formas de atuar positivamente na formação leitora e crítica de estudantes da educação básica e do ensino superior como formação inicial de professores da educação básica.

A Cura da Terra, de Eliane Potiguara, é uma oportunidade de leitura capaz de ser trabalhada em turmas da educação básica no Brasil, no intuito de pôr em prática o que determina a lei, como também de, por meio disso, educar as futuras gerações de brasileiros para o respeito aos povos originários, bem como o respeito à natureza e à reserva da própria vida. Na

resistência dos povos indígenas à lógica ocidental, poderá estar a resposta para o planeta e esta resposta poderá povoar as mentes de nossas crianças e jovens.

Nosso objetivo aqui foi analisar a escrita coletiva de Eliane Potiguara no intuito de dar a conhecer uma parcela da cosmovisão indígena por meio da personagem Moina em diálogo com sua avó, voz da ancestralidade e da memória de seu povo. Neste diálogo, revisitamos o passado colonial do genocídio indígena e os tempos sobrepostos da contemporaneidade que vê na herança ancestral a saída não apenas para os povos indígenas, mas para todo o planeta Terra

A imposição da cultura ocidental, como vimos, trouxe para os povos indígenas sua destruição e, conseqüentemente, a destruição da natureza e do planeta. Para a modernidade ocidental, a natureza, diferente da cosmovisão indígena, não é um bem coletivo. Ela é um recurso que supostamente é infinito e que deve ser utilizado para gerar lucros infundáveis. Este choque cultural não apenas tem provocado o genocídio indígena ao longo do tempo, como também irá sinalizar o gradativo extermínio da humanidade, embora nos recusemos a acreditar.

Concentrada na criança indígena como a metáfora do futuro, Eliane Potiguara traz em *A Cura da Terra* uma narrativa que nos ajuda a pensar a fragilidade do planeta a partir da História dos povos indígenas. É devido ao choro das crianças indígenas que os ancestrais acordam para a cura da terra. O despertar da ancestralidade traz consigo a tradição indígena adormecida e a celebração da vida através dos rituais. Na força das mulheres, que são mães, assim como a Mãe-Terra, vem a cura, pois a elas foi dada a responsabilidade de sanar as feridas da terra, salvando seu povo e o planeta. São elas o repositório da ancestralidade indígena que será repassado de geração em geração, uma vez que são elas as responsáveis pela educação das futuras gerações e pela organização do território ancestral onde vivem. É da mulher indígena que vem a liderança e o cuidado com o povo indígena é dela que vem luta e a resistência para mantê-los (re)existindo.

É esse o posicionamento dos povos indígenas e que aflora na narrativa infanto-juvenil de Eliane Potiguara em *A Cura da Terra*. Com isso, notamos que a ancestralidade indígena está relacionada com a Mãe-Terra, uma vez que, para os povos indígenas, o território é mais que uma extensão de terra. Ele, assim como a mulher indígena, é o repositório da ancestralidade. A terra é mãe, tal qual as mulheres indígenas que recolhem na memória as narrativas e a tradição de seu povo, repassando seu conhecimento para as gerações futuras que se alimentam de seu corpo em todos os sentidos. Por ser símbolo de resistência, cabe à mulher indígena a cura da terra.

Nesse estudo, Eliane Potiguara expressa que quando se destrói a natureza o preço a ser pago é alto, muitas vezes, vidas são ceifadas por conta de imprudência, arrogância, apego

demasiado que individualiza espaços e afetos, destruindo tradições milenares. Trabalhar *A Cura da Terra*, de Eliane Potiguara, em sala de aula nas escolas de educação básica, traz inúmeras possibilidades de conhecimento e de intervenções que podem acenar para a preservação da natureza e para a vida do planeta, a partir da perspectiva do decolonialismo indígena. Afinal, devemos acreditar no pensamento indígena de que somente a ancestralidade e a resistência indígenas serão capazes de sanar as feridas da terra, curando-a.

REFERÊNCIAS

CRUZ, Fabiane Medina da. Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: a rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético. In. DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco. **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora FDA 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/43310014/Literatura_Ind%C3%ADgena_Brasileira_Contempor%C3%A2nea_autoria_autonomia_ativismo . Acesso em: 03 out. 2024.

DUSSEL, Enrique. **Materiales para una política de la liberación**. Universidad Autónoma de Nuevo León. México: Plaza y Valdes Editores, 2007. Disponível em: <http://www.redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2016/10/Dussel-Enrique-Materiales-para-una-pol%C3%ADtica-de-la-liberaci%C3%B3n.pdf> . Acesso em: 05 nov. 2023.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur. Buenos Aires-AR: CLACSO, 2005. p. 24-32. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624093038/5_Dussel.pdf . Acesso em: 05 nov. 2023.

_____. **Transmodernidade e interculturalidade**: interpretação a partir da filosofia da libertação. Revista Sociedade e Estado – Volume 31. Número 1. janeiro a abril 2016. Disponível em: Acesso em 13 abr. 2023.

FALCÃO, Emmanuel de S. F.; Surama S. I. da COSTA; Lusival A. BARCELLOS. **A lua cheia potiguara**: resgate da ancestralidade tradicional indígena em um ritual juremeiro.

REVER, São Paulo, v. 22, n. 1, 2022, p. 165-178. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/48068/40059> . Acesso em: 07 jun. 2024.

GONZAGA, Álvaro de Azevedo. **Decolonialismo indígena**. 2. ed. São Paulo: Matrioska Editora, 2022.

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

GUERRAS DO BRASIL.DOC. Episódio 1 – As guerras da conquista. **MPA Brasil**, VI Escola Camponesa da Memória, Youtube, 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1C7eQB16_pk . Acesso em: 13 abr. 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: companhia das letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das letras 2019.

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: companhia das letras, 2020.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur. Buenos Aires-AR: CLACSO, 2005. p. 8-23. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624092356/4_Lander.pdf . Acesso em: 05 nov. 2020.

MUNDURUKU, Daniel. Índio ou indígena? Pequena intervenção durante a edição do **Mekukradjá** 2018, organizado pelo Itaú Cultural. Vídeo disponível na plataforma do Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=4Qcw8HKFQ5E&t=78s> . Acesso em 13 abr. 2023.

_____. **O banquete dos deuses**: conversa sobre a origem da cultura brasileira. 2. ed. São Paulo: Editora Angra, 2002.

NEPOMUCENO, Maria Rita. “O futuro é algo que faz com que a gente não se comprometa com as coisas ao nosso redor”. **Estados gerais da cultura**. Seção Ideias e resumos; ideias de Daniel Munduruku editadas pela cineasta Maria Rita Nepomuceno, integrante do coletivo Estados Gerais da Cultura, 2012. Disponível em: <https://estadosgeraisdacultura.art.br/o-futuro-e-algo-que-faz-com-que-a-gente-nao-se-comprometa-com-as-coisas-ao-nosso-redor/> . Acesso em: 13 abr. 2023.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3. ed. Revisada. Rio de Janeiro: GRUMIN, 2019.

_____. **A cura da terra**. Ilustrador: Soud. São Paulo: Editora do Brasil, 2019.

_____. Identidade e voz indígenas. REVISTA FILOSOFIA CAPITAL. Vol. 2, edição 5, ano 2007. Disponível em: <https://filosofiacapital.org/index.php/filosofiacapital/article/download/53/47/144> . Acesso em: 31 mai. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América latina. LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur. Buenos Aires-AR: CLACSO, 2005. p. 107-130. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 05 nov. 2023.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.