

***El tren del olvido*, de Moira Millán, sob a perspectiva da ecocrítica e da cosmovisão indígena**

***El tren del olvido*, by Moira Millán, from the perspective of ecocriticism and the Indigenous cosmovision**

Marcia Geralda Almeida*

RESUMO: Este artigo apresenta uma análise do prólogo e dois capítulos do romance *El tren del olvido* (2019), de Moira Ivana Millán, escritora e ativista dos direitos indígenas da nação mapuche da Argentina. A análise objetiva refletir sobre como o mundo natural e a relação entre o humano e o não humano são representados na narrativa. Trata-se de um estudo bibliográfico, interpretativo e de base qualitativa, fundamentado nos pressupostos da ecocrítica, bem como nos pensamentos de Ailton Krenak e Linda Hogan. Verificou-se que as representações do mundo natural e da relação entre o humano e não humano na narrativa rompem com a visão antropocêntrica de mundo, colocando o homem em relação de igualdade com os demais seres que habitam a Terra.

PALAVRAS-CHAVE: Ecocrítica; Cosmovisão indígena; Etnia Mapuche; *El tren del olvido*.

ABSTRACT: This article presents an analysis of prologue and two chapters of the novel *El tren del olvido* (2019), by Moira Ivana Millán, a writer and Indigenous rights activist from the Mapuche nation of Argentina. The analysis aims to reflect on how the natural world and the relationship between the human and the non-human are represented in the narrative. This is a bibliographic, interpretative and qualitative study, based on the assumptions of ecocriticism, as well the thoughts by Ailton Krenak and Linda Hogan. It was found that the representations of the natural world and the relationship between human and non-human in the narrative break with the anthropocentric view of the world by placing humankind in a relationship of equality with the other beings that inhabit the Earth.

KEYWORDS: Ecocriticism; Indigenous Cosmovision; Mapuche Ethnicity; *El tren del olvido*.

Nuestro pueblo es un árbol que sabe dónde están sus raíces, pero no dónde terminarán sus ramajes.
(Millán, *El tren del olvido*)

* Pesquisadora em nível de doutorado pela Universidade Estadual de Maringá; Mestra em Estudos Literários pela Universidade Estadual de Maringá. E-mail: marcialmeida57@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7093-893X>.

1 Introdução

Não é muito recente o fato de que pesquisadores têm demonstrado preocupação com as demandas ecológicas no planeta Terra. A interferência humana no meio ambiente originou o que está sendo considerado uma nova era, o Antropoceno. Muitos estudiosos do clima advertem que, se o ser humano não mudar drasticamente sua relação com o meio ambiente, as consequências podem ser catastróficas. Isso ficou evidente com a pandemia de Covid-19, demonstrando que a intervenção irresponsável do ser humano na natureza prejudica não só o meio ambiente, mas também o próprio homem.

Em vista disso, diversas ações têm sido realizadas com vistas a encontrar alternativas para salvar o planeta de um colapso. Em 2015, a Organização das Nações Unidas e seus parceiros elaboraram dezessete Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), presentes no documento *Transformando nosso mundo: a agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável* (ONU, 2016). Entre as recomendações do documento estão: erradicação da pobreza, fome zero e agricultura sustentável, energia limpa e acessível, consumo e produção responsáveis, vida na água, vida terrestre etc., a fim de promover a melhoria na qualidade de vida da população sem prejudicar as futuras gerações. Por outro lado, existem questionamentos sobre a viabilidade de um desenvolvimento sustentável, tendo em vista o caráter predatório do sistema capitalista, ou seja, a noção capitalista de desenvolvimento, por si só, é insustentável. A Conferência da ONU sobre mudanças climáticas, cuja 27ª edição ocorreu em novembro de 2022 (COP27), também reuniu lideranças políticas de diversos países para pensarem maneiras de reduzir os impactos das atividades humanas na natureza.

A Literatura está no mundo e o representa, ela não é algo destacado da sociedade, ao contrário, é parte dela e talvez sua expressão mais relevante. Assim, diante de tantos debates acerca de questões ambientais, é evidente que a Literatura não se esquivava de representar e também discutir tão importante tema. Com a produção artística literária sobre o meio ambiente, surge, conseqüentemente, uma teoria sobre ela.

A ecocrítica é uma teoria que propõe pensar sobre a questão ecológica, o meio ambiente nas obras literárias. Com base na teoria da ecocrítica articulada

ao pensamento do ativista indígena Ailton Krenak e de Linda Hogan a respeito da natureza, este artigo realiza uma análise do romance *El tren del olvido*, de Moira Ivana Millán, uma escritora e ativista da etnia mapuche que luta pela preservação do território dos povos originários e contra o que ela denomina “terricídio” (OTRA VOZ, 2020). De acordo com Nemocón, o conceito de terricídio foi criado por Moira Millán e suas companheiras do Movimento de Mulheres Indígenas pelo Bem Viver, e “pode ser definido como o assassinato não só dos ecossistemas e dos povos que o habitam, mas também a destruição de todos os ciclos que regulam a vida na terra, ao que chamamos ‘ecossistemas perceptíveis’”¹ (NEMOCÓN, 2021, p. 12, tradução nossa).

Desse modo, a seguir, apresentam-se a fundamentação teórica referente à ecocrítica, a interpretação do romance e, por fim, as considerações finais.

1.1 Breves considerações sobre ecocrítica e algumas perspectivas indígenas

De acordo com a pesquisadora Cheryll Glotfelty (1958), foi Willian Rueckert (1926-2006) quem primeiro mencionou o termo “ecocrítica”, no ensaio intitulado *Literature and Ecology: an Experiment in Ecocriticism* (1978). Segundo a autora, o que motivou o surgimento dessa teoria crítica foi a consciência de que a terra está no seu limite e o apocalipse é iminente, porque as interferências do homem na natureza têm causado danos catastróficos para a manutenção da vida no planeta, o que exige uma mudança urgente nas relações do ser humano com a natureza. Para Ailton Krenak (2020a, p. 21), o “*Homo Sapiens*” é um “vírus gigante”, uma “bactéria que come o planeta”.

É interessante pensar que a preocupação ocidental com um apocalipse iminente surge no final do século XX, ao passo que, para algumas pesquisas sobre Futurismo Indígena (Mitchell; Chaudhury, 2020; Siepak, 2020; Horner; Muñoz; Petrone, 2021), os povos originários têm enfrentado o apocalipse desde a colonização europeia, vendo as florestas devastadas e queimadas e os rios

¹ “Se puede definir como el asesinato no solo de los ecosistemas y de los pueblos que lo habitan, sino también la destrucción de todos los ciclos que regulan la vida en la tierra, a lo que llamamos ‘ecosistemas perceptibles’”.

contaminados, em nome do que chamam de “progresso: essa ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar. Há um horizonte, estamos indo para lá, e vamos largando no percurso tudo o que não interessa, o que sobra, a sub-humanidade – alguns de nós fazemos parte dela” (KRENAK, 2020b, p. 10).

Embora Ailton Krenak não seja, propriamente, um teórico da ecocrítica, considera-se que seu pensamento traz contribuições relevantes para discutir o texto literário pela chave da ecocrítica, uma vez que ele entende a Terra como “um organismo vivo” (KRENAK, 2020b, p. 69). O autor cita a rejeição da comunidade científica à Teoria de Gaia, de James Lovelock, pois, até final de 1990, os cientistas não aceitavam a ideia de que a Terra fosse um organismo dotado de inteligência; entretanto, segundo ele, “com o agravamento da crise climática, com o planeta fervendo, esses negacionistas começaram a declinar de sua posição cética e querer entender a teoria de Gaia” (KRENAK, 2020b, p. 20). Lovelock defendia a hipótese, mais tarde transformada em Teoria de Gaia, de que a Terra é um organismo vivo, isto é, um sistema fisiológico que possui capacidade de autorregulação climática e química, para a manutenção da vida. O nome Gaia provém da mitologia grega e é uma metáfora para terra viva (VALADÃO et al., 2008).

Ao continuar seu raciocínio, Krenak faz uma dura crítica epistemológica ao pensamento científico ocidental, ao afirmar o seguinte: “Deixo isso para os incrédulos. Quem já ouvia a voz das montanhas, dos rios e das florestas não precisa de uma teoria sobre isso; toda teoria é um esforço de explicar para cabeças-duras a realidade que eles não enxergam” (KRENAK, 2020b, p. 20). Diante da fala desse autor, antes de considerar seu pensamento como um entrave para o desenvolvimento das reflexões deste artigo, entende-se seu ponto de vista como uma forma de descolonização metodológica (conforme propõe Linda Tuhiwai Smith), necessária e frutífera para a ecocrítica, uma vez que a comunidade científica percebe tardiamente o que a cosmovisão indígena já compreendia há muito tempo.

Maira Millán, por sua vez, em entrevista presente no texto “Ecofeminismos Decoloniales: construir puentes”, fala em epistemicídio, ao defender o modo ancestral de viver: “nos opomos ao epistemicídio, porque entendemos que nossas epistemologias ancestrais são imprescindíveis nessa crise civilizatória para

propor um novo modo de habitar o mundo”² (NEMOCÓN, 2021, p. 13, tradução nossa). Assim, em consonância com a perspectiva de Smith (2018), olhar para outras epistemologias pode ser um caminho viável para promover descolonização, cura, transformação e mobilização, não apenas para repensar a pesquisa com povos originários, mas também para repensar a existência e a ação do ser humano na Terra.

Retomando a ecocrítica, pontua-se que, na introdução do livro *The Ecocriticism Reader: Landmarks and Literary Ecology*, Glotfelty (1996, p. XVIII, tradução nossa) define ecocrítica como o “estudo da relação entre literatura e meio ambiente”,³ a partir da adoção da Terra (o planeta e toda a vida que existe nele) como foco dos estudos de literatura. Assim, os teóricos da ecocrítica se propõem a questionar e a pensar a função do espaço/meio ambiente na obra literária, a relação humana com a terra e questões ecológicas etc. A autora destaca que “toda crítica ecológica compartilha a premissa fundamental de que a cultura humana está conectada ao meio ambiente, afetando-o e sendo afetada por ele”⁴ (GLOTFELTY, 1996, p. XIX, tradução nossa). Na mesma perspectiva, Krenak (2020b, p. 45) relata o seguinte: “Alguns povos têm o entendimento de que nossos corpos estão relacionados com tudo o que é vida, que os ciclos da Terra são também os ciclos dos nossos corpos. Observamos a terra, o céu e sentimos que não estamos dissociados dos outros seres”. De acordo com o autor, o ser humano vive junto aos demais seres e não existe uma hierarquia em que o homem esteja no topo da cadeia, porque ele é parte de um todo. Glotfelty (1996, p. xix, tradução nossa), por seu turno, explica que a ecocrítica tematiza

[...] as interconexões entre natureza e cultura, especificamente os artefatos culturais da linguagem e da literatura. Como postura crítica, tem um pé na literatura e outro na terra; como discurso teórico, negocia entre o humano e o não humano.⁵

² “[...] nos oponemos al epistemicidio, porque entendemos que nuestras epistemologías ancestrales son imprescindibles en esta crisis civilizatoria para plantear un nuevo modo de habitar el mundo”.

³ “[...] the study of the relationship between literature and the physical environment”.

⁴ “[...] all ecological criticism shares the fundamental premise that human culture is connected to the physical world, affecting it and affected by it”.

⁵ “[...] the interconnections between nature and culture, specifically the cultural artifacts of language and literature. As a critical stance, it has one foot in literature and the other on land; as a theoretical discourse, it negotiates between the human and the nonhuman”.

Dito de outro modo, essa abordagem teórica rejeita a visão antropocêntrica de mundo e repensa as representações da natureza na literatura. Nesse sentido, Glotfelty explica a preferência dos pesquisadores pelo prefixo *eco-* em vez de *enviro-*, uma vez que este “é antropocêntrico e dualista, implicando que nós, humanos, estamos no centro, cercados por tudo o que não somos nós, o meio ambiente”⁶ (GLOTFELTY, 1996, p. xx, tradução nossa). Por outro lado, o prefixo “Eco- [...] implica comunidades interdependentes, sistemas integrados e fortes conexões entre as partes constituintes”⁷ (GLOTFELTY, 1996, p. xx, tradução nossa).

No livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, Ailton Krenak (2019) problematiza o conceito de humanidade que elege o humano como ser que tem direito à vida, ao passo que nega esse direito a outros seres do planeta; isso porque, para o povo Krenak e para os demais povos originários, os rios, as montanhas, as florestas, os animais não são recursos ou propriedades, mas parte de um todo que compõe a vida terrestre. Para o autor, o conceito de humanidade é uma abstração, uma vez que:

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo. (KRENAK, 2019, p. 22-23.)

Além de destacar o desrespeito pelo não humano, Krenak (2020b) assevera que existe uma parcela da população humana que é considerada uma sub-humanidade, cujos direitos são constantemente negados por essa forma de sociabilidade individualista e predatória do capitalismo.

No livro intitulado *Cartas para o bem viver*, Ailton Krenak (2020a, p. 20) retoma essa perspectiva do ser humano como parte de um todo maior, em que a terra é a mãe de todos os povos, assim, ele pontua:

A ideia da terra como nossa mãe é muito repetida entre nós, indígenas. A poética expressa nessa imagem da mãe-terra pode ser até ingênua

⁶ “[...] is anthropocentric and dualistic, implying that we humans are at the center, surrounded by everything that is not us, the environment.

⁷ “Eco- [...] implies interdependent communities, integrated systems, and strong connections among constituent parts”.

para alguns, mas ser filho da terra é aprender que estamos em relação com todos os outros seres sagrados que constituem o mundo.

Nesse mesmo livro, a poeta, geógrafa, compositora e ativista indígena, Márcia Wayna Kambeba (2020, p. 51), por sua vez, alerta que “o mundo ainda não entendeu que é o homem quem depende da natureza, e essa dependência está no ar que utiliza para respirar, que precisa para trabalhar a terra para plantar seu alimento”. No livro *A vida não é útil*, Krenak (2020b, p. 60) faz a mesma reflexão, ao afirmar que “a Terra é um organismo muito maior que nós, muito mais sábio e poderoso, e nós, seu brinquedo mais inútil. A Terra pode nos desligar tirando o nosso ar, não precisa nem fazer barulho”.

A pandemia de Covid-19 foi um exemplo claro dessa dependência, uma vez que, apesar de todo o desenvolvimento tecnológico alcançado pelo homem, o ser humano se viu privado de um bem natural e gratuito, o oxigênio. E essa privação é resultado da interferência irresponsável do homem no meio ambiente. Krenak (2020b) faz menção à grande vulnerabilidade do ser humano, já que, na ausência de ar por alguns instantes, ele morre.

Tendo em vista as considerações dos ativistas indígenas mencionados anteriormente e a ideia de descolonização epistemológica mencionada acima, uma das afirmações de Glotfelty pode ser problematizada, quando diz que:

[...] a ecocrítica tem sido predominantemente um movimento branco. Ele se tornará um movimento multiétnico quando conexões mais fortes forem feitas entre o meio ambiente e questões de justiça social, e quando uma diversidade de vozes for encorajada a contribuir para a discussão.⁸ (GLOTFELTY, 1996, p. XXV, tradução nossa.)

O problema dessa afirmação é que ela faz parecer que a preocupação com o meio ambiente precisou ser endossada pela cultura branca e ocidental, para que a natureza se tornasse uma questão importante, ao passo que os povos originários defendem essa premissa desde muito tempo. Embora Glotfelty esteja falando, especificamente, sobre crítica literária, uma invenção da cultura ocidental e uma prática acadêmica, afirmar que essa preocupação ainda se tornará um movimento

⁸ “Ecocriticism has been predominantly a white movement. It will become a multi-ethnic movement when stronger connections are made between the environment and issues of social justice, and when a diversity of voices are encouraged to contribute to the discussion”.

multiétnico é fechar os olhos e ouvidos para a cosmovisão dos povos originários, bem como para sua grande contribuição para as reflexões dentro dessa teoria. Do mesmo modo, a afirmação de que é necessário encorajar uma diversidade de vozes para discutir a questão revela que a cultura branca tem fechado os ouvidos para as vozes dos povos indígenas. Isso não significa que a teoria seja problemática, mas que é preciso ter cuidado com a perspectiva da qual se propõe essa crítica para não cair na armadilha fácil de uma crítica que questiona o antropocentrismo, mas é, contraditoriamente, centrada em uma cultura unilateral.

A escritora, acadêmica e ambientalista da nação Chickasaw, Linda Hogan, por exemplo, considera o animismo um estudo tardio, uma vez que ver os seres da natureza como organismos essenciais para o equilíbrio da vida no planeta é a base da cultura do seu povo. Para ela, “o conhecimento indígena também é uma ciência autêntica, proveniente da observação direta e da relação com o mundo a nossa volta”⁹ (HOGAN, 2013, p. 17, tradução nossa). Assim, os povos originários e suas visões de mundo têm muito a contribuir para o desenvolvimento e ampliação da ecocrítica.

Trata-se de uma teoria relativamente recente e, por isso, não tem uma metodologia de análise bem definida. Assim, para estabelecer um roteiro de análise, Glotfelty (1996) propôs adotar como base analítica as três fases da crítica feminista, elaboradas por Elaine Showalter, a saber: 1) Fase de imagens femininas; 2) Fase da tradição literária feminina; e 3) Fase teórica. No que diz respeito à primeira fase, tendo como base os estudos feministas, a ecocrítica busca uma conscientização sobre representações da natureza na literatura, bem como o reconhecimento de estereótipos e da ausência do tema na produção literária. A segunda fase está relacionada à recuperação de textos que tratam da natureza e ensinam o ser humano a valorizá-la, além de revisitar obras consideradas canônicas que, de alguma maneira, abordam a questão ecológica. Por fim, a fase teórica propõe refletir sobre como o humano e o não humano são definidos no texto literário, de maneira que a ecocrítica “questiona os dualismos

⁹ “Indigenous knowledge is also an authentic science gained from direct observation and relationship with the world around us”.

predominantes no pensamento ocidental, dualismos que separam o significado da matéria, separam a mente do corpo, dividem os homens das mulheres e separam a humanidade da natureza”¹⁰ (GLOTFELTY, 1996, p. 24, tradução nossa).

Tendo em vista a brevidade deste artigo, este texto propõe combinar as premissas da primeira e da terceira fase como um caminho possível de análise. Portanto, objetiva-se verificar como o mundo natural é representado no romance *El tren del olvido* (MILLÁN, 2019), bem como evidenciar como a relação entre o humano e o não humano é estabelecida, a fim de averiguar a manutenção ou ruptura com o antropocentrismo. Desse modo, é possível compreender se o romance em questão promove conscientização sobre a questão ecológica e fomenta a ampliação das visões de mundo, ou se reforça o antropocentrismo.

Em virtude da extensão do romance, foram adotados como objetos de análise o prólogo, bem como o primeiro e o quarto capítulos da primeira parte da obra, cujos títulos são, respectivamente: “La tierra nos dice quiénes somos” e “Los ancestros los miraron desde arriba”.

2 Prólogo: sociedade, lofche, ecosfera – por um desprendimento do antropocentrismo

Moira Ivana Millán é uma mulher originária da nação Mapuche. Nasceu em 20 de agosto de 1970, em Maitén, província de Chubut, na Argentina; é filha e neta de ferroviários e, desde a década de 1990, tem se mobilizado em lutas pelos direitos do seu povo, contra o terricídio e o feminicídio de suas irmãs indígenas. Moira é uma *weychafe* (guerreira na língua mapudungun) e lidera o Movimento de Mulheres Indígenas pelo Bem Viver.

El tren del olvido (MILLÁN, 2019) é o primeiro romance escrito por uma mulher mapuche da Argentina, especificamente da Patagônia, terra que antes de ser invadida pelos colonizadores espanhóis era chamada de *Puelwillimapu*. Outras escritoras da etnia mapuche haviam escrito romances anteriormente,

¹⁰ “[...] questions the dualisms prevalent in Western thought, dualisms that separate meaning from matter, sever mind from body, divide men from women, and wrench humanity from nature”.

porém, no Chile, onde vivem os mapuches do Sul, também chamados de Williche – “povo originário do Sul do Chile”¹¹ (HUINAO, 2010, p. 13, tradução nossa).

O pesquisador Iván Muñoz considera *Cherruve: la bola de fuego* (2008), de Ruth Mariela Fuentealba Millaguir, o primeiro romance mapuche do Chile. Ao dissertar sobre a “etnoliteratura mapuche”, ele explica que os “epeu (relatos e contos)” foram essenciais para a preservação da cultura originária, pois “constituem os relatos de origem, a tradição, a história, e as experiências da vida cotidiana”¹² (MUÑOZ, 2010, p. 27, tradução nossa). Assim, o autor pontua que, tendo em vista a preservação da tradição oral dos contos e da poesia como gênero mais desenvolvido por autores mapuche, o surgimento do texto narrativo de Millaguir é extremamente importante para a literatura. Damsi Verdugo (2018), por seu turno, analisa outros dois romances mapuches publicados no Chile: *Desde el fogón de una casa de putas williche* (2010) e *Katrilef: hija de un ülmen williche* (2015), ambos de autoria da poeta Graciela Huinao. No Brasil, o primeiro romance escrito por um autor indígena foi publicado por Itanajé Coelho Cardoso, com o título *Canumã: a travessia* (2019). Isso demonstra que a adoção do gênero romance (gênero essencialmente burguês) por escritores indígenas é bastante recente e surge como forma de resistência, auto-história e contra-história.

O romance de Moira Millán possui 480 páginas e é dividido em cinco partes, nas quais Moira recupera os acontecimentos históricos da invasão espanhola sob a perspectiva do seu povo. Ao analisar o romance de Millaguir, Muñoz (2010) problematiza a questão do gênero literário, que constitui uma contradição, uma vez que o romance não faz parte dos gêneros etnoliterários mapuche, mas faz parte da tradição europeia, ou seja, o gênero do invasor. Entretanto, Muñoz (2010) argumenta que o romance de Millaguir é um marco para a literatura mapuche, à medida que desata os nós da memória e do esquecimento e estabelece pontes que podem unir as recordações pessoais com a reminiscência do povo mapuche. Assim, “o romance mapuche é (deve ser) o espaço da memória”¹³ (MUÑOZ, 2010, p. 32, tradução nossa). *El tren del olvido*

¹¹ “Pueblo originario del sur de Chile”.

¹² In the Mapuche ethnoliterature epeu (story, story) have been of fundamental importance, because they are the stories of origin, tradition, history, the experiences of everyday life”.

¹³ “[...] la novela mapuche es (debe ser) el espacio de la memoria”.

é uma obra que também estabelece pontes, o que está implícito no próprio título (“O trem do esquecimento”, em português), que remete à construção da ferrovia que traria o progresso, mas também apagaria o povo originário da Patagônia da história da Argentina.

O romance inicia-se com um prólogo em que a narradora Lllankaray se propõe a contar as dificuldades vividas por sua família desde a invasão espanhola, partindo de sua tataravó, Fresia Coliman, passando por sua bisavó Kalfurayen e sua avó Pirenrayen, de quem herdou os conhecimentos medicinais, o ensinamento de nunca se render e a promessa de jamais esquecer sua origem, seu passado.

Meu nome é Lllankaray. Sou uma mulher mapuche. O que é ser mapuche? Eu direi: *mapu* é terra, e *che*, gente; gente da terra. Mas não é a ideia de terra que todo mundo tem, é mais que isso. É o mundo tangível e o mundo perceptível, o mundo sob nossos pés e também o mundo acima de nós, e o que está ao nosso redor. A terra tem vida. É uma força, um *newen*. Que palavra bonita! Não concordam? *Newen*: energia, força, toda forma de existência que cria e alimenta o mágico círculo da vida.¹⁴ (MILLÁN, 2019, p. 11, tradução nossa.)

O fragmento anterior inicia o prólogo do romance e apresenta a narradora. É bastante clara a maneira como a terra é importante para o mapuche, e como a concepção de terra é mais ampla e profunda que a noção ocidental. A fala de Lllankaray expressa não só respeito, mas também admiração e uma consciência de ser parte desse todo. Tendo em vista os pressupostos da ecocrítica apresentados por Glotfelty, com base na crítica feminista, bem como o pensamento de Ailton Krenak, pode-se dizer que esse excerto do prólogo permite desenvolver reflexões a respeito da representação da terra (a natureza como um todo) como elemento essencial e como organismo vivo que acolhe o ser humano; assim, o ser humano deixa de ser o centro, e os dualismos criados pela sociedade ocidental não fazem sentido na narrativa.

¹⁴ “Mi nombre es Lllankaray. Soy una mujer mapuche. ¿Qué es ser mapuche? Les diré: *mapu* es tierra, y *che*, gente; gente de la tierra. Pero no es la idea de tierra que todo el mundo tiene, es más que eso. Es el mundo tangible y el mundo perceptible, el mundo bajo nuestros pies y también el de arriba, y el que está alrededor nuestro. La *mapu* tiene vida. Es una fuerza, un *newen*. ¡Qué bella palabra! ¿No lo creen así? *Newen*: energía, fuerza, toda forma de existencia que crea y alimenta el mágico círculo de la vida”.

Assim como o nome “mapuche” (gente da terra) expressa a relação intrínseca com a terra, o nome “krenak” também apresenta a mesma ideia, o que reforça a contribuição indígena para a ecocrítica. Ailton Krenak (2019, p. 48) explica que:

O nome Krenak é constituído por dois termos: um é a primeira partícula. Kre, que significa cabeça, a outra, nak, significa terra. Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem, que nos identifica como “cabeça da terra”, como uma humanidade que não consegue se conceber sem essa conexão, sem essa profunda comunhão com a terra. Não a terra como um sítio, mas como esse lugar que todos compartilhamos.

Observa-se que ambas as citações expressam concepções muito parecidas de mundo, o mundo entendido aqui como ecosfera e não como sociedade. Segundo Kaká Werá Jecupé (2020, p. 64), todos os seres da natureza estão conectados de alguma forma, assim “[...] o pulsar de uma estrela na noite é o mesmo do coração. Homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo com ações independentes”, porém a compreensão a respeito dessa conexão só é possível a partir da escuta da “natureza interna de cada um”.

Ainda no prólogo, Llankaray afirma que “o vento do Sul sussurra os nomes, os feitos, as injustiças; as montanhas, anciãs milenares, guardam a memória. Os rios cantam as verdades do passado, os bosques gritam as dores do presente”, entretanto “o Wingka¹⁵ não sabe, não conhece, não pode, não quer falar a língua da terra, abrir os portais da consciência e encontrar-se com seu coração”¹⁶ (MILLÁN, 2019, p. 12, tradução nossa). Krenak (2019; 2022) também fala sobre a escuta do rio, sobre como a observação das montanhas permite saber se o dia será calmo ou tempestuoso: “[...] quando dizemos que a montanha está mostrando que vai chover e que esse dia vai ser um dia próspero, um dia bom, eles dizem: ‘Não, uma montanha não fala nada’” (KRENAK, 2019, p. 49). Para o

¹⁵ Wingka significa “Não mapuche, estrangeiro” na língua mapudungun. “Em certas comunidades é um vocábulo um tanto depreciativo” (HUINAO, 2010, p. 29).

¹⁶ “Susurra el viento del sur los nombres, los hechos, las injusticias. Guardan las montañas, ancianas milenarias, la memoria. Cantan los ríos las verdades del pasado, gritan los bosques los dolores del presente” [...] el wingka no sabe, no conoce, no puede, no quiere hablar el idioma de la tierra, abrir los portales de la conciencia y encontrarse con su corazón”.

autor, isso significa despersonalizar os seres da natureza e destituí-los de seus sentidos, considerando esses atributos como exclusivos dos seres humanos.

No livro *Futuro Ancestral*, Ailton Krenak (2022, p. 22-23) afirma que “Depois de cinquenta anos vendo gado, gente e máquinas pisoteando o solo, o rio se cansa. Sim, pois quando a paisagem se torna insuportável, o rio migra e conflui para outras viragens”. Outras teorias literárias poderiam propor uma leitura dessas falas que atribuem sentidos aos rios e montanhas (o rio que cansa), a partir da figura de linguagem chamada personificação ou prosopopeia. Contudo, esse tipo de análise não funciona na perspectiva ecocrítica, pois se trata de uma análise antropocêntrica. A perspectiva ecocrítica deve considerar que os sentidos não são exclusividade dos seres humanos.

No início do romance, Llinkaray conta como sua tataravó e seu tataravô se conheceram e se casaram. Sua tataravó, Fresia, havia ficado viúva, pois seu marido havia sido capturado, torturado e morto pelos colonizadores. Naweltripay era o *longko*,¹⁷ que os *wingkas* chamavam de cacique; entretanto a narradora afirma que este termo não é correto, pois denomina os que decidem e dão ordens, ao passo que “longko é aquele que com sabedoria busca o consenso, guarda as normas ancestrais e organiza a vida da comunidade, respeitando os ensinamentos dos antigos. Não manda, ao contrário, obedece a ordem natural cósmica”¹⁸ (MILLÁN, 2019, p. 16, tradução nossa). Fresia já era uma mulher madura quando se casou novamente, tendo cinco filhos do primeiro casamento. A pedido de sua primeira esposa, que tinha uma grande admiração por Fresia, o *Longko* casou-se com ela para protegê-la das ameaças de estupro, perseguição e morte, às quais as mulheres indígenas estavam sujeitas.

Desse casamento, nasceu Kalfurayen, que morreu muito jovem, em decorrência de uma doença cardíaca agravada pelos maus tratos e violência dos quais foi vítima quando a levaram para estudar na escola dos brancos; a menina apanhava e era abusada sexualmente pelo padre que a havia levado para realizar trabalhos domésticos e aprender a ler. Quando Kalfurayen foi trazida de volta

¹⁷ “Jefe de una comunidad en tiempo de paz (cabeza)” (HUINAO, 2010, p. 25).

¹⁸ “Longko es aquel que desde su sabiduría busca el consenso, guarda las normativas ancestrales y ordena la vida de la comunidad respetando las enseñanzas de los antiguos. No manda; por el contrario, obedece el orden natural cósmico”.

para casa, toda machucada, tinha no ventre um filho e um olhar sem alma, tinham lhe roubado o espírito e a vontade de viver. Antes de morrer, Kalfurayen deu à luz uma menina, a qual Fresia chamou de Pirenrayen (flor de neve); ela seria a avó materna da narradora do romance em análise.

Minha avó costumava dizer que os antigos lembravam com lágrimas a Campanha do Deserto. Os que sobreviveram ao genocídio foram empurrados para o Sul, reclusos em campos de concentração e tortura [...] Famílias inteiras eram desmembradas, sem poder voltar a se encontrar jamais. Mães que perdiam para sempre seus filhos, homens que jamais voltariam a ter notícias sobre suas esposas e filhos. Foi um tempo de trevas e dor [...]. Se não morriam de fome, morriam de tristeza. Na Pwelwillimapu, hoje chamada Patagônia, foram amontoando-nos em pequenos grupos. Reservas pastoris-aborígenes chamaram-nas o Estado argentino. Foram empurrando-nos para as áreas mais desérticas, improdutivas e sem água, onde tudo era escasso.¹⁹ (MILLÁN, 2019, p. 15, tradução nossa.)

Ao mencionar a Campanha do Deserto, Llankaray aborda o processo de colonização da Argentina e toda a violência que ele significou contra o povo mapuche. Na perspectiva da ecocrítica, destaca-se como o processo de colonização interferiu nas relações dos povos indígenas com o meio ambiente, em virtude da atividade exploratória, bem como da imposição dessa visão ocidental que considera a natureza como recurso. Os mapuche da Argentina foram expulsos do seu território, para que uma ferrovia pudesse ser construída no lugar. Por causa dessa visão, esse povo foi separado de sua terra e sua cosmovisão foi sobreposta pela visão ocidental. Conforme Hogan (2013, p. 18, tradução nossa), sem a relação com a natureza,

[...] uma grande dor e ausência foi sofrida pela humanidade, uma ausência e perda que nós mesmos sentimos como resultado das determinações da mente ocidental para nos separar de nossas pátrias e que criou grande destruição ao corpo vivo do continente. Conhecemos

¹⁹ “Mi abuela solía decir que los antiguos recordaban con lágrimas la Campaña del Desierto. Los que sobrevivieron el genocidio fueron empujados hacia el sur, reclusos en campos de concentración y torturas, obligados a caminar miles de kilómetros en las deportaciones de la muerte. Eran llevados para la zafra azucarera y otros trabajos forzados en territorios del norte. Los gobernadores de Tucumán y de Salta mandaban a solicitar centenares de esclavos mapuches y tehuelches. Familias enteras eran desmembradas, separadas sin poder volver a encontrarse jamás. Madres que perdían para siempre a sus hijos, hombres que jamás volverían a tener noticias de sus esposas y sus niños. Fue un tiempo de oscuridad y dolor, así lo afirmaban nuestros mayores. Si no morían de hambre, morían de pena. En la Puelwillimapu, hoy llamada Patagonia, fueron amontonándonos en pequeñas parcelas. Reservas pastoriles-aborígenes las denominó el Estado argentino. Fueron reduciéndonos a las zonas más desérticas, improductivas y sin agua, donde escaseaba todo”.

nossa própria dor, pois fomos forçados, muitas vezes por meios violentos pela política governamental, a assumir valores muito diferentes dos nossos.²⁰

Por fim, o fragmento da narração de Lllankaray é um exemplo de como os povos originários têm vivido um apocalipse desde muito antes do início dos desastres climáticos, da pandemia etc. A seguir, são apresentadas as reflexões em torno dos dois capítulos adotados como objeto de estudo.

2.1 “*La tierra nos dice quiénes somos*”: negação do antropocentrismo

“*La tierra nos dice quiénes somos*” (MILLÁN, 2019, p. 27-37) é o segundo capítulo da primeira parte do romance. O capítulo inicia-se falando sobre o nascimento da filha de Fresia e Naweltripay, em 1885; o nome dado a ela foi Kalfurayen. Ademais, o capítulo discorre sobre a perda do território nativo para o colonizador e a inexistência de alguém que defendesse os direitos dos indígenas diante das leis que só favoreciam o não indígena. Em virtude disso, eles realizaram um *futa traun*, uma espécie de assembleia em que as lideranças decidem como defender-se das armadilhas do *wingka*.

Nesse capítulo, a fala da narradora permite perceber a rejeição à visão de mundo antropocêntrica e eurocêntrica; essa rejeição se revela inclusive na linguagem.

Devo confessar que detesto a palavra comunidade, já que não somos unidades em comum a algo, como uma peça de alguma maquinaria. Somos algo mais transcendente. *Somos lofche, o espaço em que também habitam as pessoas*. Isso dá a ideia de que há muitos outros coabitando com o humano e com os quais devemos entrar em acordo na arte de habitar.²¹ (MILLÁN, 2019, p. 27-28, tradução e destaque nossos.)

²⁰ “[...] a great pain and absence has been suffered by humanity, an absence and loss we ourselves have felt as a result of the determinations of the Western mind to separate us from our homelands, and which has created great destruction to the living body of the continent. We know our own pain as we have been forced, often through violent means by the governing politics, to take up values vastly different from our own”.

²¹ “Debo confesarles que detesto la palabra comunidad, ya que no somos unidades en común a algo, como una pieza de alguna maquinaria. Somos algo más trascendente. *Somos lofche, el espacio en el que también habita la gente*. Esto da la idea de que hay muchos otros cohabitando con el humano y con los cuales debemos acordar el arte de habitar”.

Esse modo de pensar que destaca a necessidade de “entrar em acordo na arte de habitar” é muito significativo, ou seja, diz respeito à consciência de que o ser humano não está sozinho no mundo; além disso, o entendimento da existência como arte de habitar é oposto à ação humana de dominar o outro, seja ele quem for (animais, florestas, montanhas, mares), tendo em vista unicamente o próprio benefício, mesmo que isso signifique inviabilizar a vida na Terra.

Do mesmo modo que a negação do termo “cacique”, mencionado anteriormente, a não aceitação do termo “comunidade” e a preferência por “*lofche*” indica a resistência da cosmovisão mapuche. Ao definir *lofche* como espaço habitado não apenas por pessoas, mas por uma infinidade de formas de vida, a cosmovisão indígena desloca o ser humano do centro do universo, de maneira que a narrativa de Moira rompe com o dualismo entre o humano e o não humano. Nesse mesmo raciocínio, Linda Hogan questiona o conceito de animismo, pontuando que não é um termo adequado para explicar a relação e o amor dos povos originários pelo mundo que os rodeia, uma vez que a palavra “animismo” não abarca a complexidade dos sistemas de conhecimento dos povos originários, além de não levar em conta o fato de que inúmeras “línguas indígenas contêm e mantêm dentro de si o conhecimento embutido e a ciência profunda de nossos habitats naturais, algumas contendo mais significados em uma única palavra do que poderia ser contido em ideias escritas em um livro na língua inglesa”²² (HOGAN, 2013, p. 18, tradução nossa).

A afirmação de Llanckaray de que há muitos outros seres coabitando com o humano coaduna-se com a afirmação de Hogan (2013, p. 19, tradução nossa), segundo a qual “nós, humanos, estamos em algum lugar entre a montanha e a formiga, ali e somente ali, como parte integrante da criação”.²³ A escritora enfatiza que o homem supervaloriza a si mesmo e desconsidera outras formas de inteligência a sua volta. Entretanto “A história humana é a mesma do mundo natural com seus animais, água, movimento do céu, crescimento das plantas e até

²² “[...] indigenous languages contain and hold within them the embedded knowledge and deep science of our natural habitats, some containing more meanings in a single word than could be held in ideas written in a book in the English language”.

²³ “[...] we humans stand somewhere between the “mountain and the ant, there and only there, as part and parcel of creation”.

mesmo, como evidenciado em nossas diversas obras de arte e cerimônias, a montanha e a formiga”²⁴ (HOGAN, 2013, p. 20, tradução nossa).

O excerto a seguir é um discurso proferido pelo *longko* Paimun, na assembleia chamada *futa traun*, em que as lideranças mapuche se reuniram para discutir como enfrenar as imposições dos colonizadores. Paimun era contra a ideia de enviar as crianças mapuche para a escola dos brancos, pois sabia que essa era uma estratégia do *wingka* para aniquilar a língua, a cultura e o pensamento originário. Assim, o *longko* argumenta:

O estado wingka inventou fronteiras entre nós. Agora temos que escolher ser chilenos ou argentinos. Nos obrigam a dizer quem somos. O que é ser chileno? O que é ser argentino? Gente da terra é o que somos? Eles querem saber quem somos de verdade? Acaso, o wingka sabe quem ele é? A terra nos reconhece, ela nos diz quem somos. O estado wingka quer saber quem somos? Que pergunte a montanha quem somos, que pergunte ao rio, que pergunte ao vento, que pergunte ao bosque, e eles lhes responderão.²⁵ (MILLÁN, 2019, p. 29-30, tradução nossa.)

Ailton Krenak (2019, p. 17) conta a história de um pesquisador europeu que foi entrevistar uma anciã da nação Hopi do Estados Unidos. Ele encontrou a mulher próximo de uma rocha e precisou esperar até que ela pudesse atendê-lo. Sem paciência para esperar mais, o pesquisador perguntou: “Ela não vai conversar comigo, não? Ao que seu facilitador respondeu: Ela está conversando com a irmã dela. Mas é uma pedra. E o camarada disse: qual é o problema?”. A história do ativista indígena é bem-humorada e reveladora da falta de consciência do pesquisador quanto a cosmovisão alheia a sua, o que demonstra uma postura arrogante em relação ao que ele não conhece e o desrespeito pelo diferente.

Do mesmo modo, a fala do *longko* Paimun questiona a capacidade do colonizador de enxergar a si mesmo como parte do mundo natural: acaso o branco sabe quem ele é? A ilusão de superioridade, talvez pautada na fantasia da

²⁴ “The human story is the same as that of the natural world with its animals, water, the movement of the sky, rising plants, and even, as evidenced in our diverse artwork and ceremonies, the mountain and the ant”.

²⁵ “El estado wingka ha inventado fronteras entre nosotros. Ahora tenemos que elegir ser chilenos o argentinos. Nos obligan a decir qué somos. ¿Qué es ser chileno? ¿Qué es ser argentino? Gente de la tierra es lo que somos. ¿Quiéren saber ellos quiénes somos de verdad? ¿Sabe acaso el wingka quién es él? La tierra nos reconoce, ella nos dice quiénes somos. ¿Quiere saber el estado wingka quiénes somos? Que le pregunte a la montaña quiénes somos, que le pregunte al río, que le pregunte al viento, que le pregunte al bosque, y ellos le responderán”.

origem pura (BHABHA, 1998), é utilizada para justificar a imposição de uma visão de mundo ao outro, mas o questionamento do líder mapuche é filosófico e profundo.

2.2 “*Los ancestros los miraron desde arriba*”: a ancestralidade indígena e a arrogância do colonizador

Esse capítulo (MILLÁN, 2019, p. 53-65) fala do nascimento de Pirenrayen, no ano de 1900, e do contexto histórico, político de opressão e violência em que ela cresceu. Fresia fez questão de ensiná-la sobre sua cultura e ancestralidade, bem como sobre a medicina, para que a neta transmitisse esses conhecimentos para seus descendentes. A narradora conta que, durante a segunda gestão do presidente Julio Argentino Roca, a Argentina mantinha uma estreita relação econômica com a Inglaterra, pois lhe devia muito dinheiro, em virtude do apoio financeiro inglês na Campanha do Deserto. Inclusive, a ferrovia construída sobre o território do *lofche* de Pirenrayen é obra dos ingleses, os quais enriqueceram às custas do sofrimento e morte de muitas mulheres, crianças e homens mapuche. É interessante pensar que esse título que nomeia a invasão espanhola revela o quanto parte da ideia de existência de uma sub-humanidade, uma vez que o colonizador classifica como deserto um lugar que era habitado por muitos povos originários. Ao falar sobre o princípio da humanidade utilizado pelo colonizador, no livro *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*, Linda Tuhiwai Smith (2018, p. 39) explica que “considerar os povos indígenas como não sendo completamente humanos ou tratá-los explicitamente como não humanos permitiu o distanciamento e justificou várias formas de extermínio e domesticação”.

Conforme as novas leis impostas pelo governo argentino, o povo nativo deveria aprender a língua do colonizador e era proibido de realizar suas celebrações e rituais, pois estes rituais eram considerados uma ameaça à soberania do novo Estado. O *kamarikun* é uma importante cerimônia realizada pelos mapuche, proibida pelos colonizadores. Alguns locais permitiam sua realização, desde que a bandeira argentina estivesse presente na cerimônia, o que demonstra certa arrogância da parte do europeu e desrespeito pela

espiritualidade originária. Assim, muitos *lofche* realizavam o *Kamarikun* de forma clandestina, desobedecendo a lei do invasor.

Conforme a narradora relata, “[e]ram necessárias muitas mãos e braços para a preparação da cerimônia anual em que a comunidade renovava o pacto de convivência harmoniosa com todas as forças da ordem cósmica”²⁶ (MILLÁN, 2019, p. 59, tradução nossa). Para sua tataravó, Fresia, o *Kamarikun* era “não só o momento mais importante de diálogo com a terra”, mas também o de pedir que a natureza fortalecesse “todas as formas de vida no território”²⁷ (MILLÁN, 2019, p. 60, tradução nossa), e a comunidade se comprometia a viver harmoniosamente com todos os seres.

Apesar das proibições impostas pelo colonizador, o *Kamarikun* constituía um ato de desobediência e resistência diante das várias tentativas de apagamento da cultura mapuche. Llankaray afirma: “Nossa espiritualidade clandestina nos salvou do esquecimento, da loucura e do desespero”²⁸ (MILLÁN, 2019, p. 61, tradução nossa). Com base na ecocrítica, destaca-se aqui a oposição entre a visão antropocêntrica do colonizador e a visão ecocêntrica do povo mapuche. Enquanto o colonizador impõe seu modo de vida, explora o meio ambiente, escraviza e assassina povos nativos como se fossem uma sub-humanidade, o mapuche pede harmonia entre os seres da terra.

Diante disso, é possível problematizar a concepção de povo civilizado e evoluído em oposição à ideia de povo primitivo e atrasado, ou mesmo a ideia mais recente de primeiro mundo e terceiro. No processo de colonização, os invasores qualificaram os povos nativos como incivilizados e primitivos, em virtude do modo de vida diferente desses povos; contudo, a maior demonstração de incivilidade e barbarismo foi praticada pelos próprios colonizadores que assassinaram crianças, violentaram mulheres, além de outras formas de violência e barbárie praticadas contra os indígenas e a natureza. Assim, podemos questionar se é possível chamar de civilizado um povo que normaliza a violência

²⁶ “Eran necesarios muchas manos y brazos para la preparación de la ceremonia anual en donde la comunidad vuelve a pactar la convivencia armónica con todas las fuerzas del orden cósmico”.

²⁷ “[...] no solo en el momento más importante de diálogo con la mapu, pidiéndoles a las fuerzas de la naturaleza que fortalecieran todas las formas de vida en el territorio y comprometiéndose la comunidad a vivir de manera armónica y respetando todas las formas de vida”.

²⁸ “Nuestra espiritualidad clandestina nos salvó del olvido, de la locura, de la desesperación”.

contra o outro e, em nome do progresso, fecha os olhos para a natureza e coloca em curso um processo de devastação talvez irreversível, mesmo sabendo que a natureza é necessária para a vida.

Trazendo essa discussão para a atualidade, em contrapartida ao discurso de que a economia não podia parar durante a pandemia de Covid-19, Ailton Krenak (2020b, p. 60) questionou: “como é que você é avisado de que está furando o teto do céu e o máximo que consegue fazer é trocar de geladeira?”, ou seja, é preciso que haja uma mudança na forma como o homem se relaciona com a natureza ou ele será extinto. Nesse sentido, não seria mais evoluído, inteligente, civilizado o povo que vive em parceria com a natureza e não contra ela? Tal pensamento contraria todo o modo de pensar eurocêntrico que se propõe a “ensinar” povos originários a viver corretamente.

O posicionamento ocidental é problemático, pois ele se enxerga separado da natureza, o que revela um dualismo. Entretanto, Ailton Krenak (2020b, p. 83) parte de uma outra epistemologia ao afirmar o seguinte: “Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” – portanto essa ideia da humanidade alienada da natureza é ilusória, ou seja, não existe essa dualidade entre terra e humanidade, pois o ser humano também é natureza, também é terra.

Além de proibir os rituais ancestrais, roubar as terras indígenas, subjugar esses povos e impor sua maneira de conceber e estar no mundo, o colonizador estabeleceu fronteiras no território que já era habitado. O trecho a seguir mostra como essa noção de fronteira é uma invenção que encerra o desejo ocidental de controlar a natureza, de dominar o espaço, assim como deseja aprisionar o tempo. A ideia de fronteira está relacionada com poder e dominação.

Fronteiras? Nunca entendemos o que são de verdade. O limite do mundo ou o limite das pessoas? Um guanaco ou ñanku pode entender de cercas, de céus divididos? Uma semente pode saber onde deve brotar? Em qual linha da fronteira. Nosso povo é uma árvore que sabe onde estão suas raízes, mas não onde terminaram seus galhos.²⁹ (MILLÁN, 2019, p. 61, tradução nossa.)

²⁹ “¿Fronteras? Nunca entendimos qué son en verdad. ¿El límite del mundo o el límite de las personas? ¿Puede un guanaco o ñanku entender de alambrados, de cielos divididos? ¿Puede una semilla saber dónde debe brotar, en qué línea de la frontera? Nuestro pueblo es un árbol que sabe dónde están sus raíces, pero no dónde terminarán sus ramajes”.

De acordo com Krenak (2020a, p. 20), “[e]ssa lógica que o Ocidente criou de demarcar território, de enquadrar as formas de vida dos povos originários causou danos irreversíveis às nossas formas de estar no mundo”. Contudo, vez ou outra, a natureza, enquanto organismo vivo, mostra para o ser humano o seu poder, lembrando-o de sua fragilidade. Conscientes desse poder, os povos mapuche desobedeciam às leis e realizavam seu *Kamarikun*, a fim de reconciliarem-se com a mãe-terra, pedindo-lhe equilíbrio. De acordo com a narradora do romance, essa cerimônia durava quatro dias, durante os quais os indígenas dançavam no vento, na chuva, na terra, assim como Krenak (2020a) propõe cantar e dançar para o céu, em busca de cura do ser humano e da terra adoecida por ele.

3 Considerações Finais

Este artigo apresentou algumas reflexões sobre as representações da natureza, bem como as relações entre o humano e não humano, no romance *El tren del olvido*, da escritora e ativista mapuche, Moira Ivana Millán, a partir dos pressupostos da ecocrítica e dos pensamentos de Ailton Krenak e Linda Hogan. Foram utilizados para análise dois capítulos do romance e o prólogo.

A análise evidenciou que a natureza é representada no romance como um organismo vivo que está intrinsecamente conectada ao ser humano. A narrativa também rompe com o antropocentrismo e com os dualismos que colocam a terra e a humanidade em uma relação de distanciamento. Assim, a humanidade é colocada como parte da natureza, do mesmo modo que as plantas, as montanhas, os animais etc.

No que tange à relação do humano com o não humano, foi possível verificar que, a partir da cosmovisão mapuche, o romance demonstra uma relação de respeito e complementariedade; por outro lado, a presença da cosmovisão ocidental insiste na ideia de sub-humanidade e de natureza como recurso.

Evidencia-se como as narrativas de povos originários podem contribuir para os estudos da ecocrítica, além de promoverem conscientização ecológica e a

possibilidade de novas epistemologias para repensar formas de ser e estar no mundo.

Referências

BHABHA, Homi Kharshedji. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Glaucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

GLOTFELTY, Cheryll. Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis. In: GLOTFELTY, Cheryll.; FROMM, Harold. *The ecocriticism reader*. Atlanta: The University of Georgia Press, 1996.

HOGAN, Linda. We call it tradition. In: HARVEY, Graham. *The Handbook of Contemporary Animism*. Londres: Routledge, 2013.

HORNER, Melissa; MUÑOZ, Joaquin; PETRONE, Robert. Ni keehtwawmi mooshahkinitounawn: Lifting Up Representations of Indigenous of Indigenous Education and Futures in The Marrow Thieves. *Research on Diversity in Youth Literature*. 2021. v. 4, iss. 1, Article 7.

HUINAO, Graciela. *Desde el fogón de una casa de putas williche*. n. 6. Osorno, Unidad de cultura y educación CONADI, Dirección Regional de Osorno: Colección Chaurakawin, 2010.

JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. 2 ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KAMBEBA, Márcia Wayna. De Márcia Kambeba para sua avó Assunta (em memória). In: XUCURU-KARIRI, Rafael; COSTA, Suzane Lima. (org.). *Cartas para o bem viver*. Salvador: Boto-cor-de-rosa livros arte e café, 2020. 1 ed. p. 51-54.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. De Ailton Krenak para quem quer cantar e dançar para o céu. In: XUCURU-KARIRI, Rafael; COSTA, Suzane Lima (org.). *Cartas para o bem viver*. Salvador: Boto-cor-de-rosa livros arte e café, 2020a. 1 ed. p. 20-22.

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

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

NEMOCÓN, María Eugenia García. Moira Millán: “La nuestra es una lucha revolucionaria, anticolonial, antirracista y por lo tanto antipatriarcal”. In: NEMOCÓN, María Eugenia García; MONTANARO, Ana-Marcela; MUÑOZ, Luisa María Ocaña. *Ecofeminismos Decoloniales: construir puentes*. Madri: Ecologistas en acción, 2021. p. 9-15.

MITCHELL, Audra; CHAUDHURY, Aadita. Worlding beyond ‘the’ ‘end’ of ‘the world’: White apocalyptic visions and BIPOC futurisms. *International Relations*, 2020, v. 34, n. 3, p. 309-332.

MILLÁN, Moira Ivana. *El tren del olvido*. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Planeta, 2019.

MUÑOZ, Iván Carrasco. Cherruve... primera novela mapuche?. *Lengua y Literatura Mapuche*. n. 14, p. 27-36, 2010.

ONU. Transformando nosso mundo: a agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável. 2016. Disponível em: https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/Brasil_Amigo_Pesso_Idosa/Agenda2030.pdf. Acesso em: nov. 2022.

OTRA VOZ. Moira Millán y el concepto de Terricidio. YouTube, 3 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Y7bZlnjsDEw&t=137s>. Acesso em: dez. 2022.

SIEPAK, Julia. Dimensions of Decolonial future in Contemporary Indigenous Speculative Fiction: Louise Erdrich’s Future Home of the Living God and Rebeca Roanhorse’s Trail of Lightning. *Anglica: An International Journal of English Studies*. 2020, v. 29, n. 1, p. 56-73.

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

VALADÃO, Aline de Fátima Chiaradia et al. *Gestão e Conhecimento*, v. 4, n. 2, março/junho 2008. Disponível em: <https://www.pucpcaldas.br/graduacao/administracao/revista/artigos/v4n2/v4n2a5.pdf>. Acesso em: nov. 2023.

VERDUGO, Damsi Figueroa. El humor en la narrativa de Graciela Huinao. *Acta Literaria*, 56, p. 91-110, 2018.

[Artigo recebido em 9 de agosto de 2023 e aceito em 29 de novembro de 2023.]