

## RASTROS DO FUTURO: OS MUITOS TEMPOS NA LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA

Dra. LÍVIA PENEDO JACOB  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)  
Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil  
(pjlivia@gmail.com)

RESUMO: Neste artigo, fruto de pesquisa de doutorado empreendida entre 2016 e 2020<sup>1</sup>, buscaremos analisar a literatura produzida pelos povos nativos brasileiros desde a década de 1980, a fim de problematizar e compreender a inserção dessas produções na contemporaneidade. Muitas vezes referida como “literatura indígena brasileira contemporânea” – a exemplo das obras teóricas assinadas pelas pesquisadoras indígenas Graça Graúna (2013) e Julie Dorrico (2018) –, essas publicações se referem a culturas cuja percepção sobre a história difere da perspectiva linear ocidental. Assim sendo, investigaremos se as referidas obras se associam (ou não) à categoria do contemporâneo, a partir de argumentos de autores indígenas, bem como de não indígenas que se dedicaram ao tema, a exemplo de Agamben (2009) e Latour (2013).

Palavras-chave: Literatura brasileira. Literatura contemporânea. Literatura indígena.

Artigo recebido em: 26 maio 2021.  
Aceito em: 02 jun. 2021.

---

<sup>1</sup> Pesquisa realizada com o auxílio financeiro da CAPES, Código de Financiamento 001, edital PDSE 47/2017.

## TRAILS OF THE FUTURE IN BRAZILIAN INDIGENOUS BOOKS: A TIMELESS LITERATURE

**ABSTRACT:** This paper is the result of a recent Phd research (2016 – 2020), which aims to analyse Native Brazilian Literature published since 1980, to question and understand the classification of those books in contemporaneity. They are often regarded as Brazilian Contemporary Indigenous Literature – as the Indigenous scholars Graça Graúna (2003) and Julie Dorrico (2018) have denominated them in their books – although belonging to other cultures in which history has no linearity, differently from westernized conceptions. Therefore, this essay tries to investigate if those publications may (or not) be categorized as “contemporary”, considering Indigenous authors’ points of view, as well as reflections by non-Indigenous theorists, such as Agamben (2009) and Latour (2013).

**Keywords:** Brazilian Indigenous Literature. Brazilian Literature. Contemporary Literature.

Diferente do cenário norte-americano, onde textos de autoria indígena foram inicialmente publicados durante o Romantismo, no Brasil a incursão dos povos nativos no mercado editorial é recente: a primeira obra desse tipo de que se tem notícia é *Antes o mundo não existia*, publicado em 1980 pelos desanas Umusi Parōkumu e Tōramu Kehiri. Assim, surge na atualidade um renovado interesse dos teóricos e críticos literários por esse movimento, que passa a ser compreendido, de modo amplo, como uma expressão da literatura contemporânea nacional. Ora, de fato a pós-modernidade está marcada por uma valorização das alteridades, conforme bem argumenta Diana Klinger, ao ver, nas literaturas indígenas, um exemplo vivo de como “a outridade, no mundo contemporâneo, já não é mais uma ‘outridade radical’, que ‘uns e outros’ (antropólogos e nativos) participam das mesmas práticas e lutam por ocupar os mesmos espaços simbólicos” (KLINGER, 2007, p. 71). Contudo, é preciso levar em conta que essas obras são assinadas por sujeitos – individuais ou coletivos – pertencentes a outras culturas, para as quais os sentidos temporais divergem de nossa compreensão sobre o tema, emergindo, pois, daí, uma questão relevante: seria a adjetivação “contemporânea” uma terminologia adequada para essas produções?

Desde a publicação do citado livro dos dêsanas, vários autores indígenas apareceram no cenário nacional, dentre os quais citamos Daniel Munduruku, Olívio Jekupé, Kaka Werá Jecupé, Ailton Krenak, Graça Graúna, Thiago Hakyí, Eliane Potiguara, Ely Macuxi, Lya Minapoty, Marcia Kambeba. Destacamos ainda a obra de Davi Kopenawa Yanomami em colaboração com o antropólogo Bruce Albert, *A Queda do Céu*, publicada inicialmente na França (2010) e traduzida para o português posteriormente (2015). Muitos desses autores escreveram uma série de ensaios publicados no livro *A literatura indígena brasileira contemporânea* (2018), organizado pela escritora macuxi Julie Dorrico. O fato de os próprios indígenas assinarem uma obra com esse título, assumindo-se “contemporâneos”, não esgota a discussão a que nos propomos neste artigo; afinal, as culturas indígenas são muitas, e a ideia do que venha a ser a contemporaneidade não é livre de controvérsia nem mesmo entre os filósofos do Ocidente.

Para discutirmos a inserção da literatura indígena brasileira nesse patamar teórico, julgamos válido, primeiramente, apresentar o estado da arte a partir da análise assinada por autores indígenas e não indígenas; a começar pela obra supracitada de autoria coletiva nativa, *A literatura indígena brasileira contemporânea*, na qual notamos que entre grande parte dos autores participantes – a exemplo de Ailton Krenak, Márcia Kambeba, Olívio Jekupe, Ely Makuxi, Tiago Hakiy e Daniel Munduruku – parece haver certo consenso de que a literatura indígena é uma arte ancestral, decorrente da antiga contação de histórias e fruto das narrativas orais. A partir da escrita, esse antigo saber teria sido adaptado, um mecanismo necessário para a sobrevivência da memória e da cultura desses povos, submetidos, à própria revelia, aos horrores da colonização. Nas palavras de Márcia Kambeba, “Os escritos indígenas existem para esse fim, deixar aos novos uma continuidade de legado. Existem para que lembrem que a cultura é um tesouro que não se pode deixar roubar ou perder” (DORRICO et al., 2018, p. 44).

À ideia de que a escrita indígena atual é uma continuidade de certas tradições cultivadas por esses povos subjaz uma concepção de tempo que extravasa a percepção linear – segmentada em presente, passado e futuro – tão arraigada em nossos cotidianos. Em tese de doutorado sobre os ava-guaranis da aldeia Oco’y, Adriana Albernaz demonstra que o conceito de passado entre os sujeitos dessa comunidade em nada se assemelha à percepção ocidental, visto que, através das narrativas orais intituladas Histórias do Tempo (*Mombe’u Ymã*), contam que, no Tempo Antigo (*Ymã*), a Terra ainda não tinha sido destruída. Esse passado, portanto, inscreve-se em uma temporalidade mística, demonstrando a irrelevância dos ponteiros do relógio em relação ao tempo cósmico da Criação.

Em muitos casos, as literaturas indígenas também refletem essa transgressão do tempo ocidental, seja por meio de um resgate das cosmogonias e histórias tradicionais desses povos, seja pela escolha de uma abordagem aparentemente pessoal, mas que acaba por incidir em uma memória coletiva. Por vezes, esses dois recursos se confundem, a exemplo do livro *A mulher que virou urutau*, de Olívio Jekupe e Maria Kerexu, cuja abertura menciona a tia do narrador: “Certa vez minha tia me contou uma história muito antiga. Ela disse que a tal história havia acontecido mesmo, e que sua mãe sempre a contava para os outros moradores da aldeia” (JEKUPE; KEREXU, 2011, p. 4). Embora o narrador esteja na primeira pessoa, ele, na verdade, se despersonaliza, relembando que a história em curso é tradicional e pertence ao grupo como um todo. Esse recurso, bastante comum às narrativas de origem oral, tais como mitos, contos populares e contos de fadas, faz com que as histórias se percam no tempo, tornando-as atemporais.

Outras vezes, os escritores nativos situam seus contos em uma época delimitada, mas cujo enredo acaba por fragmentar o presente, visto se situarem no campo das lembranças. É o que observamos em *Meu avô Apolinário: um mergulho no rio de minha memória*, de Daniel Munduruku, livro infantojuvenil baseado na infância do autor, nascido em Belém, filho de indígenas “desaldeiados” que regressavam à terra de origem somente nas férias. Lá vivia o avô Apolinário, uma figura tradicional e presa às suas raízes culturais, em contraste com o jovem protagonista que, buscando se adequar à vida na capital, rejeitava a própria identidade cultural. Esse conto deixa, ao final da leitura, uma sensação de circularidade, visto que Daniel aprende com seu antepassado o valor de suas ancestralidades, tornando-se, ao fim, ele mesmo o contador da história, ou seja, vira uma espécie de avô Apolinário, dando continuidade às tradições, ainda que por meio de outras tecnologias, nesse caso, o livro.

Esse destaque dado à oralidade e, por meio dela, à atemporalidade que propaga, foi percebida por Graça Graúna, que, também no título de sua obra, inscreve essas produções sob a égide da contemporaneidade. Em *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, a escritora e acadêmica indígena enfatiza duas características primordiais desse tipo de literatura: presença de denúncia política, em confluência com a ligação dos indígenas com a terra; e forte oralidade na escrita. No dizer da autora: “Essa dinâmica alude à passagem entre a oralidade e a escrita que alguns estudiosos preferem classificar de orature, isto é, oratura, um termo adaptado, em 1991, à língua portuguesa” (GRAÚNA, 2013, p. 86).

Conforme já assinalamos, a oralidade é um mecanismo estético valioso para situar essas narrativas fora de qualquer temporalidade fixa. Por outro lado, se essa literatura é entendida, pelos próprios indígenas, como continuação das artes orais, como poderíamos, então, aplicar essa categoria às produções

nativas? Ora, essa contemporaneidade que se opõe ao passado e, no campo das artes, às tendências estéticas superadas por outros modismos, há muito foi contestada pelo filósofo Agamben no ensaio “O que é o contemporâneo?”, pelo qual propõe uma definição para o termo bastante destoante daquela adotada pelo senso comum:

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo (AGAMBEN, 2009, p. 58-59).

Nesse sentido que Agamben imprime ao termo, os indígenas compõem um dos grupos humanos mais contemporâneos de que se tem notícia. Deslocados de seus territórios e de suas culturas, *desplazados* de *Abya Yala* – conforme os kunas chamam a terra de origem, rebatizada “América” pelos europeus –, os povos originários de diversas regiões do planeta se tornaram *outsiders*, visto que sobreviventes às margens do capitalismo. Críticos a esse modo de produção, eles passam a denunciar, por meio de suas literaturas e artes, o futuro nebuloso de um sistema ameaçado pelos altos índices de dióxido de carbono, e cujo fim se anuncia através da sexta extinção em massa, já em curso.

Percebe-se, enfim, que a escolha de privilegiar o lucro acima de qualquer ética transformou o *homo sapiens* numa ameaça à sobrevivência de inúmeras espécies planetárias, inclusive ele mesmo, conforme garantem diversos teóricos do Antropoceno, dentre os quais se destacam Bruno Latour (França), Thomas Lovejoy (Estados Unidos), Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (Brasil). Opor-se à mercantilização do mundo a fim de salvaguardar a Terra em que vivemos é um movimento ainda recente na academia, visto que liderado pelos citados teóricos (todos ainda vivos). Todavia, entre os povos tradicionais trata-se de uma narrativa elementar, presente desde os primórdios da colonização, conforme deixa entrever o discurso do líder dos duwamishes, cacique Seattle, proferido em 1856, quando o então governador de Washington propôs a compra das terras pertencentes àquele povo:

Como podes comprar ou vender o céu e o calor da terra? Tal idéia é estranha para nós. Se não somos donos da pureza do ar ou do resplendor da água, como então podes comprá-los? Cada torrão desta terra é sagrado para o meu povo [...]. A seiva que circula nas árvores carrega consigo as recordações do homem vermelho. O homem branco esquece a sua terra natal, quando, depois de morto, vai vagar por entre as estrelas. Os nossos mortos nunca esquecem esta formosa

terra, pois ela é mãe do homem vermelho. Somos parte da terra e ela é parte de nós (LIMBERTI, 2008, p. 07).

O discurso de Seattle, para além de expressar a preocupação das culturas nativas para com a manutenção dos ecossistemas, exemplifica a precocidade desse tipo de registro na América do Norte, onde, aliás, muitos indígenas veem na literatura um instrumento de conscientização dos outros povos, conforme assegura o pesquisador da etnia ojibwa Armand Garnet Ruffo. Para ele, a literatura indígena canadense se divide em duas principais vertentes: livros que resgatam as tradições orais das comunidades e narrativas de cunho político, nas quais os escritores denunciam de alguma forma a expropriação de suas terras, bem como a destruição dos recursos naturais nas reservas.

No Brasil, tornou-se notório porta-voz do ambientalismo originário o líder Ailton Krenak, vencedor da última edição do prêmio Juca Pato de Intelectual do Ano (2020). Recentemente, Krenak lançou uma série de livros sobre a ecologia sob o ponto de vista da cultura de seu povo, que acabaram por se tornar *best-sellers* do gênero: *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), *O mundo não está à venda* (2020) e *A vida não é útil* (2020). Nas três obras mencionadas, o autor reflete sobre a capitalização dos recursos naturais, sublinhando a consonância existente entre a destruição do meio ambiente e as discrepâncias sociais existentes entre as gentes e os indigentes. A pauperização das comunidades ditas humanas avança em proporção ao esgotamento dos recursos naturais na visão de Krenak, pois, segundo a cultura de seu povo, a Terra é um organismo vivo, não havendo superioridade entre as diversas formas de vida existentes, aí incluídos os animais, os minerais, os rios, as montanhas, dentre outros elementos biológicos e geomorfológicos. Interessante, ainda, observarmos a análise da colonização que ele empreende:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2019, p. 11).

A partir dessa afirmação, Ailton Krenak assume que, sob o ponto de vista do europeu, os povos colonizados vivem na escuridão, uma vez que resilientes ao modo de vida imposto pela “civilização”. Essa fala nos remete, mais uma vez, à concepção de Giorgio Agamben sobre a contemporaneidade, quando ele afirma que o contemporâneo é raro por ser, “[...] justamente, aquele que sabe ver essa

obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente” (AGAMBEN, 2009, p. 63). Porque o contemporâneo é aquele que percebe as trevas e não as luzes, a fala de Krenak, tradicional por essência, passa a ser endossada por teóricos considerados vanguardistas, como o já mencionado Bruno Latour, para quem a contemporaneidade tampouco se define pelos parâmetros cronológicos.

Em *Jamais fomos modernos*, o autor encara a problemática concernente à definição da contemporaneidade (ou da pós-modernidade, como prefere nomear) de outra forma: negando-a enquanto categoria factível. Para ele, aquilo que se convencionou chamar de modernidade marca-se pela tentativa de purificação do hibridismo recorrente no mundo. Assim, ao mesmo tempo em que a realidade global se torna permeada por culturas plurais, emerge uma força antagônica desejosa de “purificar” tudo aquilo que julga ter sido “contaminado”. O moderno só se realizaria com o alcance desse projeto de ordenação cartesiana da realidade, tão bem espelhada nas práticas eugenistas do nazifascismo e nas limpezas étnicas justificadoras de inúmeros genocídios recentes. Em suma, uma vez que a história sempre se equilibrou entre os processos de hibridização e a busca da purificação, conclui: jamais fomos modernos.

Assim, as propostas latourianas não pretendem resolver por definitivo o obstáculo epistemológico concernente à definição da modernidade (e da pós-modernidade), mas visam estabelecer outras reflexões possíveis sobre o tema. Essas hibridizações sobre as quais o autor fala se expressam na literatura ocidental produzida em nosso tempo, sobretudo pela polifonia, pelo multiculturalismo, pela intertextualidade e pela fluidez dos gêneros textuais. Com relação à última característica citada, importante sublinhar que a hibridização é inerente aos gêneros textuais mesmo em escritos da Antiguidade (a exemplo, na *Bíblia*, entre outros, do poético e filosófico *Eclesiastes*); pois os gêneros, “depois de terem o seu nascimento reconhecido pela dinâmica do mundo, servem como formas diversas de abarcar a realidade múltipla, inesgotável nos limites de um único gênero” (LUCÁKS, 2000, p. 198). Quanto a esse aspecto, os textos atuais diferem dos anteriores na medida em que, conscientes dessa hibridização, transformam-na em recurso estético.

Por um fator mais de ordem cultural do que momentâneo, os textos de autoria indígena se caracterizam por uma permanente fusão de gêneros, consequência da ligação direta dessa escrita com a oralidade. É o que percebe Lynn Souza, que conclui até pela impossibilidade de distinguir ficção de realidade, mesmo nos livros didáticos adotados pelas escolas indígenas do Brasil:

Qual deveria ser a diferença entre narrativas num livro didático para o ensino da língua (seja ela materna ou português) e outras em livros para o ensino de

história e de ciências? Surge novamente o espectro da “indistinguibilidade” entre ficção e realidade ou entre história e estória (SOUZA, 2003, p. 131).

É, pois, devido à forte influência da oralidade que essas escritas se tornam permeáveis ao entrelaçamento de muitas textualidades, à semelhança das performances de contadores de histórias, em que cantos, dramatizações e até mesmo orações se entrecruzam. Desse modo, nos parece inválido tentar classificar os textos indígenas em gêneros canonizados ou até mesmo engessá-los em novas categorias, à semelhança do que afirmou Paul Zumthor sobre a literatura estritamente oral em múltiplas culturas: “a dispersão e o desgaste das terminologias tradicionais tornam muito delicada a designação genérica própria de cada língua” (ZUMTHOR, 1997, p. 88). De todo modo, é valioso perceber que a estética presente nessas publicações acaba por coincidir com aquela produzida pela “contemporaneidade”, aqui entendida enquanto tendência artística surgida na segunda metade do século XX.

Outro dado que colabora para proporcionar esse tipo de leitura das obras indígenas é a relevância que as cosmogonias assumem dentro dessas culturas, visto tratar-se de narrativas notadamente atemporais. É o que nota o já citado Ruffo, quando afirma que as narrativas míticas dos povos originários sempre foram maleáveis, alterando-se a depender do contador e do tempo em que se conta a história. Típica da tradição oral, essa elasticidade teria garantido a sobrevivência da literatura desses povos ao longo de tantas gerações. A partir da análise de obras nativas canadenses produzidas desde 1970, ele conclui que essas histórias não se reduzem a mitologias; buscam, ao contrário, resgatar os aspectos cosmogônicos, recriando-os e trazendo à tona uma percepção de mundo local contrastante com a visão global europeizada:

Embora Sahquakegick não use mitologia exclusivamente, a obra se refere a elementos sagrados: gissis, a lua e ishkote, fogo. A “fogueira abraçou o lago feito lua” – a metáfora conduz o leitor para o âmago das relações entre comunidade e tempo. Antes da chegada dos colonizadores, a literatura nativa, em sua forma oral, era centrada no universo espiritual e formada pelo ponto de vista ameríndio que vê os humanos não no topo de uma pirâmide evolutiva, mas, ao contrário, como ligação em um círculo de criação no qual cada entidade é dotada de espírito (MACFARLANE; RUFFO, 2016, p. 141; tradução nossa)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> No original: “Although Sahquakegick does not use mythology per se, it does refer to sacred elements: gisiss, the moon; and ishkote, the fire. The ‘campfire hugged Lake/Biscotasing like moons’- the metaphor here draws the reader into the relationship between community and time. Prior to the arrival of white settlers, Native literature in its oral form was spiritually centred in that it was, and is, informed by an indigenous worldview that sees humans not at the top of an evolutionary pyramid but rather as a link in a circle of creation in which every entity is endowed with spirit”.



Essa opinião converge com as observações de Adriana Albernaz relativas aos ava-guaranis de Oco'y, quando observa que às suas narrativas míticas estão acoplados eventos recentes, a exemplo da invasão de colonos alemães no território daquele povo. Esses invasores, naturalmente associados ao inimigo porque poluem a água e o ar nas proximidades da aldeia, tornam-se personagens de histórias sobre a criação do mundo, retratados, segundo nos conta a antropóloga, como humanos que foram transformados em porcos por Deus; um castigo divino, após Ele ter aparecido em sua colônia travestido de mendigo e ser maltratado pela comunidade. A autora nos leva a interpretar esse mito de maneira crítica, revelando que as crianças indígenas, por sua condição social, seriam constantemente chamadas de “pés-de-chinelo” por esses “vizinhos”. Vemos, pois, pelo estudo desse caso, que as mitologias, embora oriundas de uma tradição antiga, quando vivas são sempre contemporâneas, porque expressam as crenças e visões de mundo em conformidade com algum povo. Os mitos, contudo, não são eternos ou fixos, porque estão sempre em movimento, se conformando ao “aqui e agora”, como bem observou Barthes (2001, p. 132): “[...] é a história que transforma o real em discurso, é ela e só ela que comanda a vida e a morte da linguagem mítica”.

Em algumas obras indígenas recentemente publicadas no Brasil, também é possível perceber como as histórias tradicionais podem ganhar roupagem ainda mais contemporânea, a depender da forma como a narrativa é conduzida. Em *Iarandu, o cão falante* (2006), de Olívio Jekupe, um jovem indígena conversa com o seu cão falante, contando-lhe um segredo que não poderia ser revelado aos adultos, pois, do contrário, a magia e a brincadeira entre os dois desapareceria. O conto, aparentemente inocente, ganha um tom de denúncia social quando, a certa altura, o leitor fica ciente de que a aldeia do pequeno guarani se localiza próxima a um centro urbano, não restando, assim, muito espaço para que ele possa brincar. Desse modo, em meio a uma história popular entre os guaranis, novos elementos são inseridos, revelando a atemporalidade desse tipo de literatura, capaz de se adaptar e ganhar novas nuances, a depender do contexto histórico-social da comunidade no momento em que o contador de histórias (nesse caso, encarnado no escritor) se manifesta.

Por fim, resta-nos salientar que, a despeito das discussões filosóficas e múltiplas acepções vinculáveis ao termo “contemporâneo”, a partir da segunda metade do século XX surge uma nova perspectiva sobre o outro, que explica o surgimento de concepções inéditas no estudo das artes, como a noção de “literatura marginal”, termo que, para Patrocínio (2013, p. 32), designa “um fenômeno social urbano, promovendo uma compreensão rígida acerca das relações sociais que se estabelecem no fluxo entre centro e periferia”. O mesmo autor esclarece que a valoração desse tipo de movimento se dá por meio de uma busca ética, em dissonância com outros movimentos literários que se

aproximavam por parâmetros estéticos solidificados: “A ética passa a nortear a seleção dos autores que poderão compor o movimento, tendo como principal premissa a origem marginal” (PATROCÍNIO, 2013, p. 39).

Para além dessa assimilação dos sujeitos oprimidos como produtores de sua escrita, marca, ainda, essa época, a influência exercida pela escrita etnográfica e pelos estudos antropológicos na produção cultural brasileira. Diana Klinger (2007) aponta a influência exercida na literatura pós-colonial pela última virada etnográfica, ocorrida por volta dos anos 1980. Devido à proposta de Clifford Geertz (1989, citado em KLINGER, 2007, p. 72) segundo a qual os textos antropológicos seriam tão somente interpretações e, por isso, parcialmente ficcionais, eclodiria nas ciências humanas uma crise das representações sobre o outro, com o questionamento por parte dos próprios antropólogos acerca de sua legitimidade para falar sobre as culturas às quais não pertenciam. Essa “virada”, citada pela autora, coincide, na literatura nacional, com a produção de várias obras dotadas de uma visão diferenciada acerca do nativo – dentre as quais citamos *Maíra*, de Darcy Ribeiro (1976), *Quarup*, de Antônio Callado (1967), *Feitiço da Ilha do Pavão*, de João Ubaldo Ribeiro (1997), e *Mad Maria*, de Márcio Souza (1980) –, bem como converge com o início da escrita de obras assinadas pelos próprios indígenas.

É, pois, nesse contexto de abertura política que a publicação das obras nativas se torna possível, nascendo da pressão exercida pelos movimentos sociais desde os anos 1970, e culminando no reconhecimento dos direitos dos povos originários pela Constituição de 1988. Foi naquele momento que várias minorias começaram a exigir o reconhecimento de seus direitos, um movimento que colaborou para o surgimento da literatura indígena nacional, entendida, por um lado, como escrita dos saberes tradicionais e, por outro, como autorrepresentação e meio de divulgação das culturas entre os não indígenas. Enfim, conquanto a literatura indígena brasileira seja uma continuação de antigas tradições, como bem assinalam diversos autores nativos em ensaios e entrevistas, somente agora a sociedade brasileira demonstrou possuir os elementos capazes de conduzir essas obras à plena recepção, o que as inscreve na contemporaneidade.

Apresentamos, neste artigo, algumas formas de compreender a literatura indígena brasileira enquanto “contemporânea”, tanto ao entendermos essa palavra como designação de um movimento estético atual, como ao percebê-la sob o ponto de vista crítico estabelecido por Agamben. Afinal, estando à margem, as percepções indígenas e suas críticas ao capitalismo sempre foram ignoradas, ora associadas ao atraso e ao primitivismo, ora valendo para justificar os extermínios em massa praticados contra esses povos. Mas, ao enxergarem o lado obscuro da história, os nativos fincaram seus pés no presente, observando as pegadas de carbono deixadas pelo “homem branco” e

antevendo cada morte anunciada. Por outro lado, embora cada comunidade compreenda o tempo e sua passagem de forma única e distanciada da concepção reinante, os autores indígenas encaram a própria escrita como instrumento de divulgação cultural, denúncia social ou troca de saberes, um movimento, para eles, a ser operacionalizado de maneira urgente e essencial, “agora”. Outrora considerados “extintos”, os “índios”, nossos contemporâneos, legam aos seus e a nós histórias atemporais, que hoje, mais do que nunca, se fazem necessárias e atuais.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro. Chapecó: Editora Argos, 2009.

ALBERNAZ, Adriana Cristina Repelevicz de. *Antropologia, história e temporalidades entre os ava-guarani de Oco'y (PR)*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina: Santa Catarina, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/106668>. Acesso em: 21/maio/2021.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de José Augusto Seabra. Rio de Janeiro: Edições 70, 2012.

DORRICO, Julie. et al (Org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. Disponível em: <https://www.editorafi.org/438indigena>. Acesso em: 22 maio 2021.

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

JEKUPE, Olívio; KEREXU, Maria. *A mulher que virou urutau: Kunha urutau reojepota*. 1ª Edição. São Paulo: Panda Books, 2011.

JEKUPE, Olívio. *Iarandu, o cão falante*. Ilustrações de Olavo Ricardo. São Paulo: Editora Peirópolis, 2006.

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

LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.

LIMBERTI, Rita de Cássia Pacheco. O Papel do Território na Identidade do Índio Kaiowá: o Homem Traduzido pelo Lugar. *Anais do XI Congresso Internacional da ABRALIC Tessituras, Interações, Convergências*, 2008. Disponível em:

JACOB, Livia Penedo. Rastros do futuro: os muitos tempos na literatura indígena brasileira. *Scripta Uniandrade*, v. 19, n. 1 (2021), p. 1-12.  
Curitiba, Paraná, Brasil  
Data de edição: 07 ago. 2021.

[https://abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/015/RI TA\\_LIMBERTI.pdf](https://abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/015/RI TA_LIMBERTI.pdf). Acesso em: 21 maio 2021.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2000.

MACFARLANE, Heather; RUFFO, Armand Garnet. *Introduction to Indigenous literary criticism in Canada*. Peterborough: Broadview Press, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. *Meu avô Apolinário, um mergulho no rio de minha memória*. 3ª Edição. São Paulo: Studio Nobel, 2009.

PATROCÍNIO, Paulo Roberto Tonani do. *Escritos à margem: a presença de autores de periferia na cena literária brasileira*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.  
SOUZA, Lynn Mario T. Menezes. Que história é essa? A escrita indígena no Brasil. In: SANTOS, Eloína Prati dos (Org.). *Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá*, p. 125-137. Feira de Santana: UEFS, 2003.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec Educ, 1997.

LÍVIA PENEDO JACOB é mestre em Estudos da Linguagem pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2010) e doutora em Teoria da Literatura e Literatura Comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2020), onde atualmente cursa pós-doutorado na mesma área, integrando o grupo de pesquisa Estudos Literários: fundamentos conceituais e história. Durante o doutorado, pesquisou as literaturas indígenas do Brasil e Canadá, com bolsa sanduíche concedida pela CAPES (PDSE 2017). Dentre suas publicações, estão o artigo "Carta Branca: embates entre a voz emergente e a escrita circunscrita" (*Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, 2018), além de ensaios e contos mensalmente publicados na revista eletrônica Suplemento Araçá.