

DA EXCLUSÃO AO EXERCÍCIO DA FUNÇÃO AUTOR: OS POVOS ORIGINÁRIOS AMERÍNDIOS NA ORDEM DO DISCURSO

FROM EXCLUSION TO THE EXERCISE OF THE AUTHOR FUNCTION: NATIVE AMERINDIAN PEOPLES IN THE ORDER OF DISCOURSE

Ana Paula El-Jaick¹

Fabício Côrtes Servelati²

Resumo: Esta é uma breve análise discursiva foucaultiana da posição sujeito indígena tal como foi discursivizada pelos primeiros colonizadores europeus, e, contemporaneamente, da função de autor exercida por indígenas. Revemos aqui o pensamento de Foucault sobre a função-autor à luz de questões decoloniais atuais, e reivindicamos a oralidade e o corpo como dispositivos a serem considerados também como constituintes da posição do autor indígena.

Palavras-chave: Decolonialidade; Michel Foucault; posições-sujeito.

Abstract: This is a brief Foucauldian discursive analysis of the indigenous subject position as it was discursivized by the first European colonizers, and, presently, of the role of author exercised by indigenous people. We review Foucault's thoughts on the author function in light of current decolonial issues, and we claim orality and the body as devices to be also considered as constituents of the position of the indigenous author.

Keywords: Decoloniality; Michel Foucault; subject positions.

Introdução

Este artigo se apresenta como uma possível tentativa de aproximação do pensamento de Michel Foucault com os estudos decoloniais. Para conduzir nossas reflexões, buscaremos, a partir da ideia de descontinuidade histórica foucaultiana,

¹ Professora Associada da Associação da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Doutora em Estudos da Linguagem pela PUC-RIO. E-mail: ana.jaick@ufjf.br.

² Doutorando em Linguística pela Universidade Federal de Juiz de Fora e bolsista CAPES. E-mail: fabriocservelati@gmail.com.

articular como os povos originários ameríndios foram sempre discursivizados por viajantes, pelos colonizadores, pelo “branco”³, e, agora, encontram outras práticas de subjetivação, como, por exemplo, sendo autores de sua história. Tanto assim que nos deparamos agora com produções acadêmicas de povos indígenas, que hoje disputam espaços de poder. Poderíamos, como ponto de partida, nos perguntar se o trabalho de Foucault se encontra suficientemente à margem da tradição europeia para auxiliá-nos no questionamento de pressupostos que durante séculos têm agido para manter os sujeitos não-europeus em posição de inferioridade. Nesse sentido, vemos que não deverá ser novidade para nenhum de seus leitores sua atitude radicalmente crítica de noções gestadas na tradição cientificista europeia que sustentam, ainda hoje, tanto práticas de discurso acadêmico no vasto campo das ciências humanas e sociais, quanto concepções sobre diversos domínios da realidade em nossas práticas da vida cotidiana.

Embora não tenha Foucault escrito especificamente sobre o colonialismo e sobre a colonialidade do poder e do saber, sua ampla produção intelectual nos lega a um ferramental teórico-metodológico que nos habilita pensar diferentes posições que os sujeitos podem ocupar em disputas de poder/saber – inclusive na prática da função autor (Foucault, 1969a). Embora não tenha Foucault analisado diretamente os discursos colonialistas que impera(ra)m durante séculos para oprimir diversos povos ao redor do globo, suas reflexões nos permitem questionar categorias que serviram ao propósito de colocar os saberes europeus e sua ciência objetivista em uma posição autopromovida de superioridade e de validade universal – por exemplo, a noção de história como sucessão linear e causal de eventos, pela qual o tempo presente significaria necessariamente um progresso em relação ao passado, dado o acúmulo contínuo na história do conhecimento, e em cujo ponto mais avançado do espectro se localizaria a modernidade europeia ou a civilização urbana ocidental.

Como sabemos, Foucault se dedicou a examinar mecanismos de poder-saber *produtores* de subjetividades e de modos de subjetivação, em especial aqueles que condicionavam a vida dos sujeitos “infames”, como o louco, o detento, os sexualmente “perversos”, assim como técnicas de poder que governam a contemporaneidade, como a governamentalidade neoliberal. Uma de suas estratégias metodológicas de análise, tomando aqui como referência a *Arqueologia do Saber* (2008 [1969]), consistia, em linhas gerais, em escrutinar variadas *materialidades discursivas*, interpelando-as não bem a respeito de seu significado (mesmo porque Foucault recusa a ideia de haver algum sentido imanente à letra do texto), mas, de outro modo, a respeito dos conjuntos de relações diversas que tornaram possível o aparecimento de determinado discurso, assim como suas modificações e seu desaparecimento em dada época.

Foucault compreende o discurso como “um conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação” (2008[1969], p. 123). Deste modo, um sistema de formação compreende um conjunto de materialidades discursivas que estarão conectadas desde que se possa estabelecer um sistema de regularidades para os objetos discursivos ali formados, as posições-sujeito da enunciação, os outros conjuntos de formulações com as quais um enunciado se relaciona, e o modo como estarão ligados a instituições e outros contextos sociais ou econômicos.

³ Sabemos que a concepção de “branquitude” é um debate amplo, a que nos recusaremos a nos engajar dada a limitação de espaço aqui.

Sobre as práticas discursivas, Foucault concebeu que seriam atravessadas por relações de poder, isto é, por uma:

Multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (1988 [1977], p. 88-89).

Além disso, em consonância com seu método genealógico, está em primeiro plano uma necessidade de historicizar os discursos, de situá-los em uma trama de relações específicas, moventes, complexas, interessadas, combativas, encorpados que são por entidades não-discursivas, como instituições, em que sua irrupção deve ser vista como *acontecimento*, como sendo caracterizados por uma materialidade singular, embora repetível, dadas condições determinadas de emergência. Tomar o discurso como acontecimento inerentemente carregado de historicidade caracteriza uma perspectiva diretamente contrária àquelas das significações essenciais, das (in)definidas teleologias e continuidades históricas – estas que serviriam para fundamentar a ideia de atraso do sul global em relação aos avanços da ciência “ocidental” (Lander, 2005a).

Deste modo, buscamos aqui identificar, a partir do instrumental de “função autor” e em diálogo com pensadores, pesquisadores e professores indígenas brasileiros, juntamente com outros estudiosos, como o discurso indígena posiciona os sujeitos nos espaços sociais que têm alcançado. Como pensadores do nosso tempo, queremos: (i) analisar qual seria uma imagem atual dos povos ameríndios, a fim de compreender um jogo de relações que se desenrolam através de práticas discursivas; (ii) observar as posições que os sujeitos ocupam numa complexa trama em disputa pelo discurso válido, isto é, pelo discurso que toma espaço em instituições; e (iii) como diferentes posições de sujeitos irrompem nessas redes discursivas. É claro que, dada uma análise discursiva foucaultiana, não se trata de identificar uma oposição binária entre discurso *verdadeiro* e *falso*, mas investigar um jogo de forças em disputa, olhando para pontos focais na teia de relações. Se, antes, o discurso do colonizador subjetivava o ameríndio como inferior, e este era o único modo de ele ser discursivizado na história ocidental, pois esta foi contada pelo europeu, a pergunta que nos orienta é: como se encontra essa relação de poder hoje, quando espaços políticos e institucionais têm sido conquistados por povos originários? Através de discursos em que povos indígenas têm se agenciado na função autor, buscamos identificar discursivamente como as posições-sujeito têm sido alteradas e como as relações de forças têm se delineado.

A posição-sujeito do discurso

Segundo a visão foucaultiana, o discurso pode ser visto, então, como espaço de disputas – disputas pela verdade, pelo discurso válido, pelo poder do/no discurso.

Em outras palavras, o discurso é o próprio objeto de desejo, é “aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (1996[1971], p. 10). Na perspectiva do filósofo, essa *vontade de verdade* funciona como um mecanismo de exclusão de todos aqueles que não estão em um discurso verdadeiro. Em diferentes épocas na história flagram-se momentos em que tal mecanismo foi destinado a variados fins. A nós aqui interessam os discursos da colonialidade, em que saberes científicos, filosóficos, religiosos, econômicos, forjados em perspectivas necessariamente eurocentradas, exerceram um papel de dominância sobre quaisquer outros, que sequer seriam ouvidos – pois não havia espaço legítimo para os “dialetos” ou “gírias indígenas” (Luciano, 2006).

A partir do século XVI, o continente europeu se estabeleceu como dominante em relação aos demais. Na verdade, como asseveram os estudiosos da colonialidade (cf. Lander, 2005b), a própria noção de “modernidade” seria inconcebível sem que se assumisse, como o outro lado de uma mesma moeda, a história das dominações coloniais levadas a cabo por diversos estados-nações europeus sobre outros povos do mundo. Assim, na linearidade histórica eurocentrada, o “moderno” é concebido em oposição ao “atraso” do mundo colonizado.

Como elabora Quijano (2010), as ações de dominação foram realizadas em dimensões materiais e simbólicas. Por um lado, constituíram-se as relações de *colonialismo*, isto é, a tomada de controle da autoridade política e dos recursos de produção e do trabalho por parte das nações da Europa; por outro lado, deram existência às relações de *colonialidade*: discursos que operaram uma nova construção simbólica da realidade puderam emergir, de modo que não somente justificariam para si próprios (os europeus) a legitimidade das ações de exploração de outros povos tal como foram feitas, mas também estabeleceriam a posição de todo *outro* não-europeu como necessariamente inferior.

Além disso, por um lado, o discurso das designações raciais dos diversos povos do mundo foi uma das poderosas estratégias deflagradas na modernidade colonial: descrições étnicas e raciais (branco, negro, indígena...) foram atribuídas a partir de diferenças entre colonizador e colonizados (cf. Lander, 2005a). Por outro lado, igualmente influente foram as distinções cartesianas entre mente e corpo, razão e empiria. Estas fissuras ontológicas abriram a possibilidade de se pensar em um paradigma epistemológico *des-subjetivado*, isto é, a possibilidade de se idealizar um tipo de conhecimento absolutamente objetivo da realidade, através de representações lógicas pela razão do sujeito cognoscente.

De acordo com Lander (2005a), os processos de colonização, em paralelo com produções simbólicas, sobretudo filosóficas, principalmente a partir do século XVIII, culminaram na narrativa segundo a qual a Europa seria tomada como o ponto alto do progresso histórico. Através da ideologia positivista, a pura racionalidade como critério para o conhecimento serviu de fundamento para a autopromoção dos saberes da modernidade ao *status* de validade universal. A naturalização dessas separações (das classificações sociais, da possibilidade de conhecimento, entre outras que não exploraremos aqui, como as operadas no domínio da religião) implicou na falácia de que o modelo de sociedade liberal-capitalista deveria ser o único possível – também porque, logicamente, seria o melhor possível. Consequentemente, todos aqueles que não comungavam dos princípios pelos quais o europeu sustentava sua posição autopromulgada de superioridade foram diminuídos.

Os discursos excludentes e o contraste de posições neles articulados podem ser identificados desde os primeiros relatos dos contatos com os povos ameríndios. Diego Silva (2023) argumenta que, no discurso de viajantes europeus durante os anos de colonização do continente americano, quatro são as formações discursivas (FDs) possíveis de serem identificadas. Uma primeira FD designa os nativos ameríndios como bárbaros, selvagens, irracionais e sem religião. Outra define-os como ingênuos e ignorantes, cujas crenças não passariam de superstições ou falsidades. Uma terceira FD toma os nativos da América sob a perspectiva de uma “curiosidade científica” do europeu, baseada no discurso pretensamente verdadeiro das ciências sociais, sobretudo da antropologia, retratando-os, assim, como exóticos, estranhos, portadores de traços que seriam “surpreendentemente positivos” - mas somente em relação a outro sujeito colonizado que seria *mais estranho*. Finalmente, uma quarta FD qualifica o outro colonizado como “igual”, isto é, como alguém que compartilha certas características e práticas com o sujeito colonizador – o que, contudo, não seria suficiente para colocá-los em uma posição de real igualdade.

Nesse sentido, não estaria o sujeito colonizado ao lado dos sujeitos infames que tanto interessaram a Foucault? Afinal de contas, a identidade discursiva dos povos ameríndios que, desde a colonização, operou no imaginário ocidental (e ainda produz efeitos substantivos [cf. Barbosa da Silva, 2023]) foi produto direto de materialidades discursivas e posições estratégicas em redes de relações agenciadas pelo sujeito colonizador.

A função-autor indígena

Contudo, os discursos colonialistas têm sido contestados por uma formação “contracolonialista” (cf. Bispo, 2023; Luciano, 2006). Temos presenciado uma disputa por espaços diversos em que a voz do sujeito outrora colonizado possa reverberar, ao mesmo tempo tanto questionando séries de princípios que sustentam os discursos eurocêntricos e excludentes, quanto buscando legitimidade em uma arena social mais ampla para seus próprios saberes.

A noção foucaultiana de posição-sujeito é relevante para a análise do discurso de autoria indígena também por abarcar uma multiplicidade heterogênea dos sujeitos que se identificam como “indígenas”. No discurso do colonizador, a identidade indígena é construída unilateralmente, pelo modo como o estrangeiro o percebe, caracterizando-o, conforme apontamos, como bárbaro, ingênuo, exótico e, supostamente, “igual” (Barbosa da Silva, 2023). Tem-se a unificação do sujeito indígena a partir das características que o diferem do colonizador, tanto quanto dos déficits em relação a elementos simbólicos que caracterizam o europeu. Na designação do sujeito indígena não participa sua voz, pois impera a voz do colonizador. Da perspectiva eurocêntrica, só se reconhece como igual o sujeito que compartilha as mesmas crenças, práticas e instituições, levando o outro na direção do apagamento dos elementos que o constituem – seu próprio corpo, sua cosmogonia, suas formas de vida.

Os termos “índio” e “indígena” se inscrevem na memória discursiva da colonização das Américas; de modo ao mesmo tempo superficial e profundo, apaga a multiplicidade de identidades étnico-culturais dos povos originários. Contudo, como explica Gersem Luciano (2006), desde o início da formação dos movimentos indígenas no Brasil nos anos 1970, essa mesma denominação genérica passou a ser

assumida pelos próprios povos originários como uma marca identitária com propósito unificador dos diferentes grupos, inclusive entre aqueles que historicamente tinham sido rivais. Segundo afirma o pesquisador, a aceitação da insígnia imposta pelo colonizador não significa o reconhecimento de um aplainamento identitário ou cultural; de maneira distinta, apenas indica que os diferentes grupos “compartilham de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade global” (2006, p. 31).

Deste modo, a categoria “função autor do discurso indígena” abarca um sujeito coletivo, não um sujeito individual; reconhece um *status* (Foucault, 2008[1969]) daqueles que possuem crenças, saberes, práticas culturais e linguísticas, bem como organizações sociais distintas do sujeito não-indígena, não descendente dos diversos povos ameríndios. Dos sujeitos que são reconhecidos por esse *status*, não se apagam as particularidades de cada identidade cultural singular; por outro lado, pressupõe-se a articulação daqueles que compartilham certos interesses e objetivos. É nesse sentido que se torna possível (embora, claro está, não seja o único critério) aglomerar as vozes de vários sujeitos “indígenas”, independentemente de gênero discursivo que produzem, modo de veiculação, se registro oral ou escrito, e qual língua falam.

A ressignificação do termo “indígena” é concomitante a uma nova forma de agência dos povos originários no cenário sociopolítico brasileiro. Se até muito recentemente as ações de resistência se davam apenas em escalas locais, em enfrentamentos belicosos, no âmbito de comunidades específicas, posteriormente à redemocratização do Estado nacional, vê-se a participação de lideranças indígenas no debate público, com a articulação de organizações formais com o objetivo de representar os sujeitos indígenas na luta por seus direitos na arena política. Nas palavras de Luciano,

O surgimento das organizações indígenas no Brasil é o resultado da mudança de atitude política dos povos indígenas em face do Estado Nacional colonizador. A resistência que fora por muito tempo travada com o uso de armas, começou a se dar na arena política. Os índios costumam dizer: “da luta pelas armas à luta pelo papel e caneta” (2006, p. 67).

A nova estratégia de ação através de “papel e caneta” pode ser tomada como marca da entrada efetiva nas disputas de poder no âmbito do discurso. A partir desta etapa, o sujeito indígena exerce também a função de autoria, não sendo mais somente um “referente” do discurso colonialista. Ao mesmo tempo, essa tomada de posição não se dá sem paradoxos e contradições. Agora, através de sua própria voz e agência, ele buscará se apropriar das ferramentas necessárias para sua participação nos jogos de linguagem que se dão nas arenas políticas da sociedade nacional e internacional; para tal, terá de se integrar/construir/articular a grupos e também ocupar espaços institucionais a partir dos quais suas ações poderão adquirir efeitos. Em outras palavras, o sujeito indígena agora passa a ocupar lugares institucionais (Foucault, 2008[1969]) diversos – inclusive em Ministérios – a partir dos quais se insere nas disputas pelo domínio do discurso. São novas táticas empregadas na teia de relações que perpassam a sociedade, de modo que exerçam força necessária na disputa por recursos, tanto simbólicos quanto materiais.

A partir daí, a leitura e a escrita são ferramentas indispensáveis para a participação na ordem do discurso, assim como o domínio da língua portuguesa e dos letramentos necessários para a interação com as instâncias de poder. Na fala de Iranildo Tapirapé, apresentamos um exemplo da motivação inicial pela qual diversos grupos indígenas (aqui especificamente os Avá-canoeiro, com os quais o referido professor conviveu e trabalhou) reivindicaram escolas destinadas à educação indígena, dado o reconhecimento de que precisariam

Aprender e dominar os códigos das escritas, tanto de sua língua materna, quanto da língua portuguesa, para registrar os saberes sociais, culturais e linguísticos do seu povo, e também para elaborar certos tipos de documentos para lutar pelos seus direitos à terra, assim como também para aprender a elaborar bilhete e carta, que eles precisam para interagir e se comunicar com a sociedade não indígena, principalmente com a FUNAI e a SESAI, com quem eles mantêm contato no dia a dia (2020, p. 32-33).

Em sua fala, é importante notar, além da utilidade prática dos letramentos linguísticos que lhes são estrangeiros (para elaborar documentos ou cartas), a consideração da importância de se registrar também saberes sociais, culturais e linguísticos indígenas. Por “registrar” entende-se que tais discursos devem necessariamente *circular*; devem permear espaços em que se reconheça a legitimidade de perspectivas outras além daquelas hegemônicas na sociedade “ocidental”. É nessa inserção na ordem dos discursos que o mecanismo excludente da “vontade de verdade” dos discursos colonialistas hegemônicos será atacado. Tal como já afirmamos, isso não significa reconhecer uma oposição binária entre discurso verdadeiro e falso. Trata-se de considerar a resistência que determinados discursos produzem, a partir de ações múltiplas em diversas instâncias, à medida que adquirem validade em diferentes espaços, agora que autores indígenas constituem também os saberes das regras ritualísticas das sociedades de discurso (Foucault, 1996 [1971]).

Conforme autores indígenas (cf. Braz, 2016; G. Tapirapé, 2020; Luciano, 2006), a conquista de escolas em diversas comunidades ameríndias fez emergir a demanda por currículos adequados a essas realidades específicas: materiais didáticos apropriados, professores qualificados para atuarem nesses contextos, isto é, um conjunto de elementos para oferecer os letramentos necessários a fim de preparar os indivíduos para lidarem com as situações suscitadas pelo contato com a sociedade não-indígena. Isso inclui a necessidade de que se leve em consideração e se valorize os próprios saberes tradicionais dos grupos em questão, juntamente com suas línguas, modos de conhecer, cosmovisões, práticas culturais, educação social e perspectivas éticas (Luciano, 2006). Como atesta Gilson Tapirapé (2020, p. 29) a partir de sua própria experiência, a educação formal, no início de sua implantação nas comunidades indígenas, operava de modo a formar sujeitos “colonizados mentalmente”, pois valorizava estritamente os saberes ocidentais não-indígenas, sem abarcar os conhecimentos de seu próprio povo. Em contexto semelhante, Uilding Braz relata a assimetria e disparidade entre a carga horária de estudos em língua portuguesa e em língua tradicional na grade curricular em uma escola Pataxó, o que torna perceptível “o quanto a língua do colonizador ainda impera sobre a língua

índigena” (2016, p. 34). O desafio é, então, cumprir o objetivo de uma educação realmente intercultural, casando saberes indígenas e não-indígenas.

Assim, este se mostra um modo fundamental para que os sujeitos indígenas passem a assumir posicionamentos autorais em relação aos diversos domínios e objetos discursivos (Foucault, 2008 [1969]) que se apresentam a eles: via inserção na ordem dos discursos pela educação institucionalmente formalizada. Nessas circunstâncias, a presença de sujeitos indígenas em espaços acadêmicos tem questionado princípios da educação ocidental branca, e oportunizado reflexões sobre concepções de ensino e aprendizagem numa perspectiva baseada na transdisciplinaridade e no diálogo intercultural, com especial sensibilidade aos saberes tradicionais de cada povo, sua forma de conhecer, suas línguas tradicionais (cf. G. Tapirapé, 2020). A apropriação social do discurso por autores e autoras indígenas tem aberto espaços para proporem reflexões: sobre o papel social das formas de educação tradicional indígena e suas práticas socioculturais e linguísticas; sobre a interação com a sociedade ocidental e a influência desta em suas culturas e línguas; sobre os desafios na convivência com não-indígenas nas universidades (cf. Braz, 2016; Lopes, 2016; G. Tapirapé, 2020; I. Tapirapé, 2020; N. Tapirapé, 2020; Tupinambá, 2017). Concomitantemente, essa inserção de sujeitos indígenas em instituições não-indígenas possibilita criar inteligibilidade sobre outras concepções de ser, de relacionar-se com o outro, de existir em sociedade.

De fato, a participação indígena no espaço acadêmico tem tanto incitado continuamente o diálogo inter-epistêmico, pressionando a Academia a colocar em debate a posição hegemônica de epistemologias eurocêntricas, quanto tem contribuído para o reconhecimento de outras formas de saber, gerando novas ações e reflexões para buscar aproximar sistemas de conhecimento distintos (cf. Gorete Neto, 2018). Nesse sentido, é significativa a ativa participação e colaboração de sujeitos indígenas em práticas de pesquisa e reflexão juntamente com outros pesquisadores não-indígenas. Nascimento (2014), em diálogo com graduandos indígenas da Universidade Federal de Goiás (UFG), apresenta uma avaliação crítica da (im)pertinência de conceitos bem estabelecidos no campo dos estudos linguísticos, tanto no âmbito da formação de professores indígenas quanto em alcance mais amplo, como as noções de eurocentradas de “língua”, “língua materna” e “escrita”, mediante contraste com concepções e ideologias de linguagem outras trazidas para universidade por esses estudantes (cf. Nascimento; Moritu; Xerente, 2022).

Mais ainda, assistimos à emergência de vozes indígenas na posição de autor. Sabemos o quanto o tema da autoria é complexo em Foucault, também porque, como filósofo de seu tempo, vivia o “apagamento do autor”, como bem coloca já no início de seu texto *O que é um autor?* (1969a). Fazia apenas um ano que Roland Barthes havia publicado seu escrito seminal “A morte do autor” (1968), em que defendia a necessidade de o autor morrer para o nascimento da escritura. O estruturalismo vigente nos estudos semióticos proclamava a indiferença do autor frente à (paradoxalmente: sua própria) escrita. A necessidade de a expressão bastar-se a si mesma, independentemente de qualquer exterioridade que a antecederesse, fazia com que o autor não parasse de desaparecer (Foucault, 1969a).

Desse modo, é interessante observarmos como Foucault já problematizava esse suposto desaparecimento de alguém que, fosse como o que chamou de “função autor”, ou mesmo como um “nome do autor” (Foucault, 1969a), resistia em viver. Foucault já entrevia o risco de que a cantilena da morte do autor podia se tornar uma

afirmação vazia (1969a); ele já apontava como a ligação entre o nome do autor e o que este nomeia irrompe dificuldades particulares, não funcionando como um nome próprio qualquer. De sua parte, Foucault indicava como o nome de autor, em dada cultura (como a nossa), recebe certo *status*. Assim, naquele momento, Foucault já questionava a declarada morte do autor barthesiana, mostrando que um nome de autor poderia instaurar determinado grupo de discursos de modo singular. Conforme Foucault, ainda que nem todos os discursos sejam providos da função-autor, em algumas sociedades ela pode caracterizar o modo de existência, circulação e funcionamento de alguns discursos (Foucault, 1969a). Assim, nomes como Aílton Krenak e Davi Kopenawa não podem ser tratados “como um nome próprio comum” (Foucault, 1969a).

Foucault, duvidando de que as consequências da morte do autor tivessem sido satisfatoriamente avaliadas, analisa duas noções tocadas pelo tema: “obra” e “escrita”. Enquanto a pretensa unidade da “obra” se mostra tão problemática quanto a individualidade da autoria, a questão da “escrita” nos é particularmente interessante na medida em que os autores que nos importam aqui desafiam essa centralidade, reivindicando uma tradição oral. De fato, obras publicadas sob o nome de Krenak (2019; 2020a; 2020b; 2022) são adaptações de palestras, entrevistas, lives, aula espetáculo, enfim, *falas* do autor que foram então escritas por Rita Carelli – e, no caso de *Um rio um pássaro*, foram anotadas pelo fotógrafo japonês Hiromi Nagakura e depois traduzidas por Yoshihiro Odo. Também a obra monumental *A queda do céu*, assinada por Kopenawa e pelo antropólogo francês Bruce Albert, é “um conjunto de falas, narrativas e conversas, gravadas em yanomami, em geral sem roteiro, ao longo de mais de dez anos, a respeito de sua [de Kopenawa] vida, de seu saber xamânico e de sua experiência do mundo dos brancos” (2015, p.49). Ou seja: Albert pôs-se a escrever – aliás, é importante registrarmos que a primeira edição do livro foi publicada em francês, e só posteriormente saiu uma tradução em português – um saber oralizado.

Temos aí já um primeiro movimento contracolonial – e também uma primeira questão sobre os prováveis limites foucaultianos para acompanhá-lo. Acreditamos que aproximar Foucault do pensamento decolonial é, também, reposicionar seu instrumental teórico-metodológico – um gesto aparentemente paradoxal, mas que pretende cumprir o preceito do próprio Foucault segundo o qual devemos ser filósofos de nosso tempo. Interessa-nos mais a máxima do próprio Foucault (afinal, nosso autor...) segundo a qual as operações que praticamos para construir um autor variam na história, no discurso. Assim, se essa posição já foi definida pela crítica literária como, por exemplo, um certo “estilo”, ou o que daria unidade de escrita a uma série de textos, cabe perguntar a que funcionamentos o jogo da função-autor se inscreve em nossa contemporaneidade.

Em nosso caso específico em análise – a autoria indígena contemporânea – entendemos que essa função toca dois princípios excluídos das concepções barthesiana e foucaultiana de autor: a oralidade e o corpo. Ainda assim, dirigimos nosso olhar para o corpo indígena considerando o poético texto foucaultiano *O corpo utópico*. Nele Foucault começa por definir o corpo como o exato oposto da utopia, uma vez que ele se configura como um lugar absoluto, implacável, inescapável. Contudo, como é bem de seu feitio, ao longo de sua fala Foucault acaba por reconhecer que o corpo é também o lugar da máscara, da maquiagem, da tatuagem. Nesse sentido, o corpo é o lugar de comunicação com poderes secretos e forças invisíveis (Foucault,

2013 [1966], p.12) – mais: é mesmo a condição de possibilidade para o exercício dessas capacidades. Logo, Foucault diz ter-se enganado “ao crer que o corpo jamais estivesse em outro lugar, que era um aqui irremediável e que se opunha a toda utopia” (2013 [1966], p.14): na verdade, o corpo está sempre já em outro lugar – que não o mundo.

Presentificando o pensamento de Foucault sobre a função-autor, vemos então a necessidade de falar do corpo – em sua carne: corpo negro, corpo trans, corpo indígena. Refletir sobre a função-autor hoje nos leva a reconhecer um funcionamento a partir de um corpo utópico – em seu lugar único e intransponível, e também como a necessidade xamânica de vestir outros seres, de transpassar pelos mundos dos espíritos *xapiri* (Kopenawa; Albert, 2015). O indígena, ocupando a posição do autor, passa a, ele próprio, designar o branco – de acordo com Kopenawa (2015), o “povo da mercadoria”, com sua “língua de fantasma” (Kopenawa; Albert, 2015).

Considerações Finais

Neste texto, buscamos fazer uma breve análise discursiva a partir do arsenal teórico-metodológico foucaultiano, entendido como um dispositivo analítico que nos permite problematizar, no caso, a formação da posição sujeito indígena em relatos dos primeiros colonizadores europeus e em nossos dias. Ao mesmo tempo, e respeitando os próprios preceitos foucaultianos, questionamos os limites de sua concepção de autoria para investigarmos discursos do presente, como é o caso aqui em debate. Aqui, concluímos que importam dois dispositivos desconsiderados na tradição ocidental que enunciou o indígena: a oralidade e o corpo que fala, marcado que está na carne pelo seu lugar de enunciação.

Nesse percurso, vimos ser possível reconhecer ao menos quatro formações discursivas nos relatos dos primeiros viajantes que aqui estiveram, designando o indígena ora como “bárbaro”, ora como “ingênuo”, ora como “exótico”, e, ainda, como “igual” aos brancos. Nessas materialidades discursivas, a voz indígena não comparece como enunciativa; o ameríndio é aquele que é dito, nomeado, classificado. Nas recentes palavras de Davi Kopenawa: “[a]ntigamente, os brancos falavam de nós à nossa revelia e nossas verdadeiras palavras permaneciam escondidas na floresta.” (2015, p.389).

Hoje, quando temos inclusive um indígena na Academia Brasileira de Letras (ABL), Ailton Krenak, essas vozes estão se inscrevendo na ordem do discurso, encontrando em sua “carne” sua força política, seus efeitos de sentido ao mesmo tempo singulares e plurais. A oralidade, traço excluído da função-autor europeia, mantém-se como distinção da prosódia escrita das obras indígenas - paradoxo ainda a ser explorado mais detidamente em trabalhos futuros. O corpo, lugar incontornável inclusive como possibilidade de sua própria transgressão, é definidor da posição autor indígena - é instaurador de seu ponto de vista, o que nos dá a ver seu mundo.

Referências

BARBOSA DA SILVA, D. O sujeito colonizado no discurso colonialista de viajantes europeus. *D.E.L.T.A.*, v.39, n.2, p. 1-34, 2023.

BARTHES, R. A morte do autor. In: _____. **O rumor da língua**. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012[1984], p.76-159.

BISPO DOS SANTOS, A. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023.

BRAZ, U. **O ensino de Língua Patxôhã na Escola Indígena Pataxó Barra Velha**: Uma proposta de material didático. 2016. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em Letras) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988 [1977].

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996[1971].

FOUCAULT, M O que é um autor? **Bulletin de la Société Française de Philosophie**. 63º ano. nº 3, jul.-set. 1969a.

FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 [1969].

FOUCAULT, M. **O corpo utópico; As heterotopias**. São Paulo: n-1 Edições, 2013 [1966].

GORETE NETO, M. Línguas Em Conflito Em Cursos De Licenciatura Intercultural Indígena. **Trab. Ling. Aplic.**, Campinas, n(57.3): 1339-1363, 2018.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

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

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

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

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005a.

LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005b.

LOPES, L de S. **Loas e Versos Xakriabá**: Tradição e Oralidade. 2016. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em Letras) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

LUCIANO, G. dos S. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

NASCIMENTO, A.M. Apontamentos Críticos Sobre Concepções De Linguagem Na Formação Superior De Docentes Indígenas: Diálogo Intercultural Como Diálogo Interepistêmico. **Muitas Vozes** 3:103–23, 2014.

NASCIMENTO, A.M.; MORITU, C.T.; XERENTE, E.B. Trajetórias de estudantes indígenas na pós-graduação: um ensaio falado em múltiplas vozes. **Articul. const. saber**, v7, 2022.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

TAPIRAPÉ, G. **Takãra**: centro epistemológico e sistema de comunicação cósmica para a vitalidade cultural. 2020. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

TAPIRAPÉ, I. **Língua Apyãwa**: construções oracionais em contextos comunicativos diversos. 2020. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

TAPIRAPÉ, N.K. Os rituais Apyãwa mantêm e preservam a língua e suas histórias. **Cadernos de Linguística**; 1:01–11, 2020.

TUPINAMBÁ, N. **Identidades, vozes e presenças indígenas na Universidade de Brasília sob a ótica da Análise de Discurso Crítica**. 2017. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Federal de Brasília, Brasília.