



REVISTA MEMENTO V. 05, N. 2 (julho-dezembro de 2014)
REVISTA DO MESTRADO EM LETRAS LINGUAGEM, DISCURSO E CULTURA – UNINCOR
ISSN 2317-6911

LINGUAGEM, DISCURSO E PODER NA CONSTRUÇÃO DA AMÉRICA

Márcio Luiz Oliveira PINHEIRO¹

Resumo: A capacidade de revisitar o passado para que se possa construir um futuro diverso das experiências pretéritas é o que deveria nortear o homem enquanto ser histórico. Nesta perspectiva, buscamos percorrer a linha entre o lembrar-se e o esquecer-se e as implicações que eles têm em nossa cultura. Deste modo, consideramos os aspectos jurídicos e culturais por meio da análise tanto de textos legais que conferem proteção às manifestações culturais quanto de obras literárias que se apropriam de tais manifestações para a reelaboração da visão que o ente social tem de si mesmo.

Palavras- chave: Literatura. Discurso. Poder. Cultura.

Nós mesmos não tivemos a Cisplatina e não a perdemos; e, porventura, sentimos que haja lá manes dos nossos avós e por isso sofremos qualquer magoa? (BARRETO, 1997, p. 255).

Introdução

A mnemotécnica é um método que visa a ativação da memória para lembrar-se de fatos passados, para isto ela impregna uma chocante imagem na mente no intuito de criar uma sensação tão forte a ponto de ativar o trauma sofrido, criando, numa comparação com a linguagem de programação, um ponto de recuperação do sistema. Deste modo, recupera-se o sistema com a criação de uma imagem traumática que nos remete a lembrança do ocorrido e, desta forma, ele – o trauma – passa a integrar o sistema não mais como um fator de queda ou de bloqueio; mas sim, como um fator preponderante de depuração para fazer com que o sistema funcione mais e melhor. A mnemotécnica, portanto, mobiliza o fator emocional da plateia.

¹ Especialista em Tradução Português-Espanhol pela Universidade Gama Filho – UGF, Mestre em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP e Professor de Língua Espanhola do Instituto Federal do Amazonas – IFAM, Manaus, Amazonas, Brasil. E-mail: marcio08pinheiro@oi.com.br

No presente século, percebe-se a memória como uma continuidade conflitiva; mas, no passado, ela era considerada como uma forma de melhorar a capacidade de se lembrar das coisas. É bastante sabido que a memória tem sofrido o assédio daqueles que tentam “corrompê-la”, como por exemplo, a tendência de alguns líderes políticos que negam a existência do holocausto apesar das inúmeras provas históricas. Se, por um lado, a mnemotécnica visa o não esquecimento; por outro lado, está a anistia que visa, justamente, o esquecimento, uma vez que a palavra anistia deriva de amnésia.

O binômio lembrança *versus* esquecimento norteia as relações interpessoais e sociais no mundo ocidental. Podemos exemplificá-la com quatro textos: o primeiro se refere a uma passagem do livro do Profeta Miqueias, o segundo se refere a um trecho da Lei da anistia, o terceiro diz respeito a uma sentença prolatada por uma câmara cível e o quarto se refere ao artigo 5º da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

O texto mencionado acima se refere ao perdão Divino na cultura judaico-cristã seja Católica-Romana, Protestante ou Ortodoxa. Ele está no livro do Profeta Miqueias capítulo sete e versículo dezenove. “Tornará a apiedar-se de nós; sujeitará as nossas iniquidades, e tu lançarás todos os seus pecados nas profundezas do mar” (MIQUEIAS, 1995, p. 633).

O segundo texto se refere ao perdão concedido pelo Estado, no caso em tela pelo Estado brasileiro, para os “crimes” políticos ocorridos nas circunstâncias descritas na lei da anistia de 1979:

É concedida anistia a todos quantos, no período compreendido entre 02 de setembro de 1961 e 15 de agosto de 1979, cometeram crimes políticos ou conexos com estes, crimes eleitorais, aos que tiveram seus direitos políticos suspensos e aos servidores da Administração Direta e Indireta, de fundações vinculadas ao poder público, aos servidores dos Poderes Legislativo e Judiciário, aos Militares e aos dirigentes e representantes sindicais, punidos com fundamento em Atos Institucionais e Complementares (BRASIL, 1979, p. 1).

O terceiro texto se refere à tendência que há nos tribunais brasileiros de julgar por uma “norma” jurisprudencial de conceder direito ao esquecimento como se pode depreender da apelação cível Nº 2003.70.00.058151-6/PR:

[...]

2. Embora se possa cogitar em tese sobre um direito ao esquecimento, impeditivo de que longínquas máculas do passado possam ser resolvidas e trazidas a público, tal segredo da vida pregressa relaciona-se aos aspectos da vida íntima das pessoas, não podendo ser estendido ao servidor público, ou pessoas exercentes ou candidatos à vida pública, pois mais do que meros



REVISTA MEMENTO V. 05, N. 2 (julho-dezembro de 2014)
REVISTA DO MESTRADO EM LETRAS LINGUAGEM, DISCURSO E CULTURA – UNINCOR
ISSN 2317-6911

particulares, devem explicações ao público sobre a sua vida funcional pretérita ou presente. Note-se que a matriz constitucional de onde se pode extrair o direito ao esquecimento radica no artigo 5º, inciso X, e inicia dizendo que são invioláveis a intimidade, a vida privada, etc., claramente afastando situação de vida funcional (BRASIL, 2009, p. 1).

Já o quarto texto diz respeito à Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CRFB/88), referindo-se aos atos relativos da vida privada das pessoas com base em seu artigo primeiro inciso terceiro da CRFB/88: “A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: III - a dignidade da pessoa humana;” E no artigo quinto inciso décimo da CRFB/88: “São invioláveis a intimidade, a vida privada, a honra e a imagem das pessoas, assegurado o direito a indenização pelo dano material ou moral decorrente de sua violação” (BRASIL, 1988).

Desta forma, nota-se que o embate entre esquecer e recordar forma parte de um esforço para a construção da memória histórica de uma sociedade. Assim, o conhecimento do passado tem por função a formação de um elo que nos identifica com os fatos pretéritos, vinculando-nos a uma trama social comum a todos. Tal conhecimento como parte de um conteúdo maior; a saber, o conteúdo cultural deve seguir os parâmetros recomendados pela Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, cuja premissa maior no âmbito internacional está preconizada no artigo quarto parágrafo único, objetivando a busca da integração econômica, política, social e cultural dos povos da América Latina para a formação de uma comunidade latino-americana de nações. Tal princípio sinaliza que o conhecimento da história como integrante da cultura deve abranger o conhecimento do passado da América Latina – hispânica e lusófona – como elementos formadores da latinidade no continente Americano. Portanto, é a educação um direito de todos e dever do Estado e da Família conforme preconiza a Constituição brasileira de 1988 em seu artigo duzentos e cinco (BRASIL, 1988).

Não basta que o direito ao conhecimento e a educação estejam assegurados por lei; mas sim, deve-se considerar como tais direitos serão exercidos e o que se fará com a produção de tais conhecimentos, para que se mobilize a força plástica de nossa civilização no intuito de se promoverem as mudanças necessárias à manutenção de nossa sociedade, e das instituições, através da reinterpretação de nossos mitos fundacionais e dos fatos pretéritos.

O conhecimento de tais valores culturais e históricos e a seleção de datas comemorativas por parte do Estado são tão importantes para a coesão da tessitura social que a Constituição da

República Federativa do Brasil de 1988, em seus artigos duzentos e dez, duzentos e quinze *caput* e duzentos e quinze parágrafos primeiro e segundo, preconiza que os conteúdos mínimos do ensino fundamental assegurarão uma formação básica comum a todos, o respeito aos valores culturais e artísticos nacionais, além de assegurar também a valorização e a difusão das manifestações culturais e a proteção das manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, além de dispor datas comemorativas para os diferentes segmentos étnicos da nação (BRASIL, 1988).

Seguindo a análise do texto constitucional sobre cultura e educação, abordaremos a seguir algumas constituições de países hispano-americanos. No entanto, quanto às questões culturais, pode-se dizer que houve um grande avanço com a constitucionalização de tais matérias que são consideradas pelo direito brasileiro como direito de segunda geração, porque tais matérias estão vinculadas ao valor da igualdade. Deste modo, sua titularidade é coletiva e seu caráter é positivo por exigir atuação do Estado (MORAES. 2009). No caso brasileiro, entretanto, ainda há um descompasso no âmbito interno, pois apesar de os artigos duzentos e trinta e um e duzentos e dez da CRFBB/88 reconhecerem aos índios o uso de suas línguas no seu processo educativo (BRASIL, 1988) ela ainda preconiza a língua portuguesa como sendo a única língua oficial do Estado Brasileiro segundo o artigo treze. Tal situação é bem diferente da de outros países latino-americanos como Peru, Bolívia, Paraguai e Equador.

As Constituições e o Elemento Linguístico

Em 1967, o Paraguai foi o primeiro país hispano-americano que reconheceu constitucionalmente um idioma originário como língua nacional. Desde então, o guarani é o idioma oficial junto com o espanhol, pois parte da população paraguaia tem o guarani como língua materna e, por causa disso, o ensino deve ser feito em ambos os idiomas como prescrevem os artigos 77 (setenta e sete) e 140 (cento e quarenta) da Constituição paraguaia (PARAGUAI, 1992).

O caso boliviano é *sui generis*, uma vez que muitos bolivianos falam o *Aimara* e há uma estimativa de que um terço da população boliviana seja bilíngue. Em seu artigo 5º, incisos primeiro e segundo; artigo 116, inciso décimo e artigo 171 inciso primeiro, a Constituição da Bolívia protege os povos originários quanto ao reconhecimento das suas línguas como sendo línguas de Estado, concedendo-lhes inclusive o direito de terem os textos

legais traduzidos para os seus idiomas, além de lhes assegurar o direito a terra e a livre manifestação de suas culturas (BOLIVIA, 1995).

A Constituição do Peru de 1993 reconhece em seu artigo 48 como línguas oficiais do Estado peruano os idiomas originários, entre os quais o quéchuá e o *aimara* nos territórios em que são empregados. A Constituição do Equador de 1996 reconhece em seu artigo 1º como patrimônio cultural os idiomas originários, sendo o espanhol o único idioma oficial. Já a Constituição da Colômbia e a Constituição da Venezuela reconhecem como língua oficial destes Estados apenas o espanhol, porém os governos da Colômbia e da Venezuela reconhecem as línguas indígenas como oficiais somente nas regiões em que elas são faladas, é o que se pode depreender do artigo dez da Constituição da Colômbia de 1991 e do artigo nove da constituição da Venezuela (PERU, 1993; EQUADOR, 1996; COLOMBIA, 1991; VENEZUELA, 1999).

O reconhecimento das línguas indígenas como línguas oficiais de alguns estados latino-americanos segundo suas Constituições assim como o reconhecimento por parte delas das culturas indígenas são questões que norteiam nosso presente, sendo suas relações com o passado do Continente fruto do renascimento, pois a ideia de Novo Mundo é uma criação renascentista. No entanto, a partir de 1492, observar-se um duplo movimento contraditório, pois na medida em que há uma perda da heterogeneidade na Espanha e em Portugal com a expulsão de mouros e judeus, e, portanto das línguas e das culturas árabe e hebraica, há também uma reintrodução irremediável de heterogeneidade através da conquista do Novo Mundo e de sua gente. Fato este que encontra reflexos até os nossos dias.

A Cultura na Conquista

A conquista da América é o evento que funda nossa identidade presente. Sendo nossa história marcada por conquistas, derrotas, colonizações e descobertas de outros. Assim, descobrem-se os outros em si mesmo e percebe-se que não se é uma substância homogênea, radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo, pois o eu é um outro; entretanto, cada um dos outros é um eu também e um sujeito apesar de se poder conceber os outros com uma abstração (FUENTE, 2001).

Antes de abordarmos a fala ritual como elemento de renovação cultural por meio da valorização de práticas pretéritas, far-se-á uma digressão no tempo histórico para

visualizarmos a relação existente entre fala ritual representante do *mythos* e a fala improvisada representante do *logos* e o que resultou deste encontro para a história e o fazer cultural de nossa América.

Na conquista da América, o *logos* venceu o *mythos*. Assim os espanhóis puderam se valer de todas as estratégias que uma sociedade baseada na escrita pode ter. A escrita, ao materializar a memória coletiva, deixa o campo da expressão oral aberto para todo o tipo de improvisação. Com isso, os índios, mesmo sendo grandes mestres na arte da fala ritual, saíram-se muito mal em situação de improviso, ficando perplexos diante da invasão espanhola. A referida improvisação criou uma situação radicalmente nova e completamente inédita, em que a arte da improvisação passou a ser mais importante do que a do ritual. O que era de certa forma impensável nas sociedades ágrafas do continente, porque estas sociedades eram balizadas pela fala ritual que é a responsável pela materialização da memória coletiva.

Ao analisarmos a fala ritual, nos damos conta de que o principal elemento dela compreende os *huehuetlatolli* que significam “palavras dos antigos”. Eles são discursos aprendidos de cor, mais ou menos longos, que cobrem uma série de circunstâncias sociais: rezas, cerimônias de corte e diversos ritos de passagem como, por exemplo, o nascimento, a puberdade, o casamento, a morte, a partida, os encontros entre outros. Os *huehuetlatolli* expressam um arraigado arcaísmo linguístico, por terem sido formulados em tempos imemoriais. A função deles era a de materializarem a memória social, compreendendo leis, normas e valores que deviam ser transmitidos de uma geração a outra, o que garantia a identidade da coletividade. O traço essencial tanto desses discursos quanto da interpretação é o fato de virem do passado (TODOROV, 2003).

Apesar de toda ação ter algo de rito e algo de improvisação, toda comunicação é, necessariamente, paradigma e código. As três grandes civilizações ameríndias encontradas pelos espanhóis não se situavam no mesmo nível de evolução da escrita. Desta forma, tem-se que, na cultura maia, somente alguns sacerdotes e nobres eram iniciados na escrita. Os maias também eram o único dos três grupos – maias, astecas e incas - que sofreram uma invasão estrangeira, a dos mexicanos. Devido a isto, os maias sabiam o que era uma civilização diversa da sua. As crônicas dos maias se contentavam, frequentemente, em inserir os espanhóis na rubrica reservada para os invasores toltecas ao invés de considerá-los deuses como fizeram os incas e os astecas. Apesar de os astecas terem acreditado nisso apenas num primeiro momento (TODOROV, 2003).

A ausência da escrita é um elemento importante da situação, talvez até o mais importante, pois os desenhos estilizados, os pictogramas usados pelos astecas, não são um grau inferior de escrita; mas sim, representam um registro da experiência e não da linguagem. Entre os astecas havia uma associação entre o poder e o domínio da língua claramente marcado. Por causa disto, o chefe de Estado é chamado de *tlatoani*, que quer dizer, literalmente, “aquele que possui a palavra”; o que para nossa cultura equivale a “ditador”. A perífrase que designa o sábio significa: “o possuidor da tinta vermelha e da tinta negra”, ou seja, aquele que sabe pintar e interpretar os manuscritos pictográficos (TODOROV, 2003).

O importante aqui é a ausência da escrita que não pode assumir a função de suporte da memória, cabendo esta função a palavra oral. No entanto, apesar de os incas serem totalmente desprovidos de escrita, eles dispunham de um uso de cordões bastante elaborados; já os astecas possuíam pictogramas; e entre os maias encontram-se rudimentos de uma escrita fonética. Contudo, a função da língua entre maias e astecas era a de dar coerência ao grupo que a falava, de promover intercâmbio dos homens com os deuses e o intercâmbio dos homens com o mundo. A língua entre maias e astecas não tinha função de domínio de outrem como mera imposição e tampouco era tida por instrumento sobre a ação de outrem. Uma situação bem distinta da espanhola, pois, na Espanha, havia o entendimento de que a língua é a companheira do Império. Desta forma, durante o processo da conquista, ao invés de ser um reflexo fiel do mundo exterior, a palavra tinha por finalidade manipular as pessoas (TODOROV, 2003).

Os espanhóis ganharam a guerra de conquista, pois foram superiores aos nativos na comunicação inter-humana, uma vez que precisavam coletar informações e, sendo possuidores de uma identidade tão diferente e com um comportamento tão imprevisível, eles foram capazes de abalar todo o sistema de comunicação, porque se valeram da dissimulação, mentira, contradição, falsidade e perfídia. Tal abalo ocorreu devido ao fato de os índios não terem dado conta de que as palavras podem ser uma arma tão poderosa quanto as flechas, uma vez que na cultura indígena por um lado as palavras pertenciam às mulheres e, por outro lado, as armas pertenciam aos homens. Deste modo, a oposição existente entre guerreiro e mulher tinha um papel estruturador no imaginário asteca como um todo, porém os guerreiros astecas não sabiam que as mulheres ganhariam a guerra. Isto se deu porque o que se poderia chamar de vertente feminina da cultura como sendo a improvisação em lugar do ritual e, as palavras

no lugar das flechas, foi o modelo cultural que se impôs no Renascimento, apesar de ele ter sido assumido por homens (TODOROV, 2003).

Cortez compreende muito bem o mundo dos astecas, porém essa compreensão superior não impediu que os conquistadores destruíssem a civilização e a sociedade mexicanas; uma vez que foi graças a esta tão alta compreensão que a destruição se tornou possível. Assim, tem-se que a compreensão como julgamento de valor inteiramente negativo sobre o outro leva a conquista a tal destruição. Cortez garante para si a compreensão da língua e o conhecimento da política, daí deriva seu interesse pelas dissensões internas dos astecas. Cortez chega inclusive a dominar a emissão das mensagens num código apropriado, fazendo-se passar por *Quetzalcoatl* de volta a terra. Isto é a maior prova da superioridade de Cortez. Desta forma, os europeus demonstram ter notáveis qualidades de flexibilidade e improvisação, que lhes permitem impor ainda melhor, por toda parte, o seu modo de vida (TODOROV, 2003).

Apesar da ideia do retorno do *Quetzalcoatl* não desempenhar um papel essencial na mitologia asteca, Montezuma considerou Cortez como sendo o *Quetzalcoatl*, que voltava para recuperar seu reino. Esta identificação teria sido um dos motivos principais de sua passividade diante do avanço dos espanhóis. A identificação entre *Quetzalcoatl* e Cortez pode ser comprovada na repentina recrudescência da produção de objetos de culto ligados a *Quetzalcoatl* após a conquista. Deste modo, Cortez forneceu o elo que faltava para a conquista do mito. Os relatos que se encontram em Sahagun e Duran apresentam a identificação Cortez-*Quetzalcoatl* como tendo sido produzida no espírito do próprio Montezuma (TODOROV, 2003).

Não foi a primeira vez em que os espanhóis usaram em benefício próprio os mitos locais. Nas ilhas Bahamas, havia a crença de que, após a morte, os espíritos partiriam para uma terra prometida, para um paraíso, onde poderiam gozar de todos os prazeres. Assim, mais uma vez, os espanhóis, que precisavam de mão de obra e não conseguiam encontrar voluntários, se aproveitaram de tal mito em benefício próprio, persuadindo os habitantes das ilhas a abandonarem, por iniciativa própria, a terra natal e, a irem para as ilhas meridionais de Cuba e Hispaniola. Os espanhóis diziam que, ao chegarem lá, eles encontrariam seus pais e filhos mortos assim como, todos os parentes e amigos, desfrutando de todas as delícias nos braços daqueles que tinham amado (TODOROV, 2003).

Depreende-se que a conquista do reino só foi possível após a conquista da informação. Tal conquista só foi possível, porque o foco inicial de Cortez foi obter a compreensão dos

signos e não dos referentes. Num primeiro momento, não era o ouro o que Cortez buscava, mas sim, as informações. Por causa disto, empreende a busca por um intérprete. Nesta busca, ouve falar de índios que empregam palavras espanholas, deduzindo que talvez houvesse náufragos espanhóis de expedições anteriores entre eles. Intuição que se confirma na pessoa de Jerônimo de Aguilar que se une às tropas. Cortez quase não o reconhece como espanhol. Aguilar foi transformado em intérprete oficial de Cortez, prestando-lhe serviços inestimáveis. Contudo, Aguilar só fala a língua dos Maias e não, a dos astecas (TODOROV, 2003).

Neste momento, é que surge a figura de Malintzin – Malinche – que foi dada de presente aos espanhóis, durante um dos primeiros encontros com os maias. A língua materna de Malinche é o *nahuatl*, a língua dos astecas. Ela também dominava a língua dos maias por ter sido dada como escrava a eles. Malinche aprende o espanhol e teve a sua utilidade potencializada, inclinando-se pela causa dos conquistadores. Ela, além de traduzir, adota os costumes dos espanhóis e, com isto, contribuiu para a realização dos objetivos deles. Por um lado, Malinche efetuou uma “conversão cultural”, o que a levou a interpretar tanto as palavras quanto os comportamentos. Mesmo após a Tomada da cidade do México, Malinche continuou a ser apreciada, porque Cortez, sem ela, não poderia entender os índios. Esta situação não perdurou por muito tempo, pois vários espanhóis aprenderam o *nahuatl*. Isto beneficiou Cortez, garantindo-lhe a compreensão da língua sem deixar escapar nenhuma oportunidade de reunir informações e de se aproveitar da existência de divergência interna entre os índios. Tal fato teve papel decisivo para a vitória final (TODOROV, 2003).

Deste modo, concluímos que para controlar a conquista é necessário analisar as armas dela, pois a conquista não pertence só ao passado. No entanto, da referida análise, percebe-se que quando o homem quer criar grandes coisas precisa do passado, fazendo uso da história monumental. Quando quer perpetuar o que é há muito tempo venerado, ele encara o passado como um antiquário e não como historiador (NIETZSCH, 2005). Mesmo que para isto se corra o risco de ser taxado de anacrônico, sonhador ou visionário, como foi o personagem Major Policarpo Quaresma. Por causa disto, ao invés de ser um acelerador do presente, o Major Quaresma se tornou coveiro do presente, pois o agir dele não trouxe mudança alguma para o momento da enunciação; mas sim, a extinção da vida que no romance é preanunciado pelo título – *O Triste Fim de Policarpo Quaresma* (LIMA BARRETO, 1997).

Da digressão histórica retratada acima, percebe-se como ocorreu a imposição da fala improvisada trazida pelos espanhóis durante o desenrolar do processo de conquista. Percebe-

se, inclusive, a situação de superioridade que a fala improvisada desfrutou durante o referido processo; assim como, a circunstância hegemônica que ela teve após a conquista da América, constituindo o cenário político-social do continente. Esta circunstância histórica permitirá, no âmbito da produção cultural, uma retomada da fala ritual representante do *mythos* usada por maias, astecas e incas. Este uso da fala ritual ocorrerá numa perspectiva de improvisação dentro da criação poética. Neste sentido, a criação poética atuará como construção de uma identidade cultural formada por uma pluralidade de vertentes.

A Construção da Identidade

Aquele que visa mudar o presente através da análise do passado deve fazê-lo pelo prisma da história crítica como fez o poeta peruano Mariano Melgar. Em seu fazer poético, ele criou uma nova forma de expressão na poesia hispânica, os *yaravies* (MELGAR, 1948; 1997). Isto ocorreu ao voltar-se para o passado incaico do Peru em sua expressão poética, Melgar não tinha a intenção de cristalizar o passado no presente, fazendo com que o presente revivesse o passado, como fez Policarpo Quaresma ao adotar o hábito de chorar e de arrancar os cabelos, expressando extrema alegria conforme os costumes dos tupinambás; mas sim, como forma de renovar o presente para fazê-lo vivo e vibrante e, para tal, ao realizar sua criação poética, Mariano Melgar o fez em espanhol ao contrário do major Quaresma que chegou a enviar à Assembleia Nacional um projeto de lei redigido em tupi-guarani, sugerindo que a língua nacional passasse a ser a mesma do referido projeto (LIMA BARRETO, 1997).

Para melhor compreendermos o fazer poético de Mariano Melgar, importa-nos conhecer a circunstância cultural da sociedade inca no momento imediatamente posterior a conquista, pois tal instante reflete em maior grau a essência do que fora a cultura inca da época imediatamente anterior à conquista. Devido a isto, a seguir, exporemos as principais manifestações poéticas da sociedade inca após o processo de conquista segundo as principais crônicas do período colonial: *Los comentarios reales de los incas*, *La relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*, *La Crónica de Juan de Santa Cruz Pachakuti Yamki Sallqamaywa e Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Isto porque nelas é possível observar vestígios em quéchua do que consideramos ser representativo da arte poética pré-hispânica.

Los comentarios reales de los incas, do inca Garcilaso, nos apresenta dois poemas em quéchua, sendo um muito curto e o outro conhecido pelo título de *sumaq ñust'a* (*princesa*

bella) que tem uma dimensão mais notável, cujo valor estético é evidente e o cronista afirma tê-lo copiado da obra do Jesuíta Blas Valera. *La relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*, do padre Cristóbal de Molina, cuja obra contém onze hinos religiosos dedicados a diversas divindades andinas, que permite conhecer a espiritualidade dos povos andinos antes da conquista, sendo também de caráter uniforme, não refletindo a arte pré-hispânica em sua diversidade e sua riqueza (HUSSON, 1993).

La Crónica de Juan de Santa Cruz Pachakuti Yamki Sallqamaywa. Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú, cujos poemas quéchuas são também invariavelmente de conteúdo mágico religioso. Em contrapartida, os poemas quéchuas que apresentam uma maior diversidade quanto ao tema, assim como em relação à origem dialetal em cuja maioria se trata de poemas profanos, são os que figuram na *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, obra do cronista indígena Felipe Waman Puma de Ayala, havendo neste autor uma tendência a laicizar a poesia quéchua uma vez que segundo este cronista as festas indígenas são totalmente desprovidas de práticas idólatras. Tendo em vista a diversidade de poemas apresentados por Waman Puma quanto ao gênero – canções, bailes e regozijo – e regiões, sendo tais textos representantes do alto grau de perfeição que alcançou a arte lírica no Peru que abrange alguns gêneros conhecidos por “*harawi – yaravie –, haylli, wankay e o waqaylli*” (HUSSON, 1993).

O *harawi – yaravie* – é definido por Gonçalves Holguín como uma canção lastimosa ou uma peça nostálgica. Assim, o *harawi* ou *yuyaycucuna* ou *huaynaricuna ttaqui* é considerado como o cantar dos feitos de outros, memória dos amados ausentes ou cantar de amor ou de aflição (GONÇALVES HOLGUÍN *apud* HUSSON, 1993. p, 74).

O *haylli* se caracteriza por ser uma peça cheia de ardor e alegria, o que se confirma pelo seu próprio significado que quer dizer alegria. O próprio soberano o entoava com os seus parentes ao lavrar uma parte de seu campo sagrado denominado *qullqampata* como parte de uma cerimônia sagrada. Tal ato simbolizava o início da plantação em todo o império. Durante tais cerimônias, que eram festas em que se costumava dar louvor ao Sol e aos seus reis, os homens acrescentavam louvores a suas companheiras enquanto elas os animavam ao dizerem a palavra *haylli* – triunfo (HUSSON, 1993).

O *wankay* se caracterizava por contar as façanhas dos incas e de seu império. O que era feito no contexto de *puru qaylla* que, constituía um único rito, dentro da celebração de quatro meses. Esta festa se dava dentro do calendário comemorativo do estado inca. Entretanto, havia também ritos de índole fúnebre de recordação dentro de uma conjectura mortuária que

se celebrava nos funerais de um monarca, cuja celebração estava a encargo de parentes do sexo feminino do inca que são a *quya*, as consortes do inca – as *pallas* e as donzelas da corte inca – as *nustakuna*. Em 1533, após a morte do inca Atawalpa em Cajamarca, houve a celebração de tal rito funerário, cujo testemunho pode ser visto nos gestos rituais presenciados por Pizarro no canto lamurioso – *harawi* e no *wankay* usado pelas *pallas* e a *quya* para comemorar e relembrar os principais feitos da vida do inca (HUSSON, 1993).

O *waqaylli* é a poesia sagrada que se distingue por ter um objeto mais preciso, como por exemplo, “a caída da chuva para a obtenção de uma colheita suficiente para alimentar a todos”. E por ter uma circunstância particular na qual era executada – uma procissão em que participavam os incas, chorando, gemendo e com o rosto pintado de preto. No *waqaylli*, há a presença de estrutura dual, classificando-as, portanto, irremediavelmente como gênero lírico. Em tais procissões, através da poesia quéchua sagrada, se invocavam duas divindades: a Lua e *Pacha Kamaq*, cujo significado é “o que anima o universo” (HUSSON, 1993).

Nos textos referentes ao “*Harawi – yaravie –, haylli, wankay e waqaylli*”, aparecem com uma maior nitidez os procedimentos constitutivos da poesia quéchua pré-hispânica. Tais procedimentos compreendem o uso de morfemas gramaticais, abertura, paralelismos, e duplicações. Os morfemas gramaticais na linguagem literária quéchua pré-hispânica tinham um sentido diferente do que possuíam na linguagem cotidiana. Desta forma, percebe-se que havia um uso “ordinário” e um uso literário dos referidos morfemas gramaticais, lançando mão de regras gramaticais distintas para os diferentes usos.

Tal assertiva atesta um alto grau de elaboração poética; no aspecto lexical, há o uso de clichês, os quais são tidos como termos ou expressões reconhecidas por pertencerem à linguagem poética e que, por conseguinte, atuam mais pela sua simples presença do que por seu sentido próprio. E, por último, ainda no que se refere ao aspecto lexical, há a presença sistemática de uma abertura que é uma introdução ritual caracterizadora do texto como sendo um texto poético e, ao mesmo tempo, que o situa dentro de um gênero determinado (HUSSON, 1993).

A poesia quéchua pré-hispânica difere da poesia ocidental no que concerne a estrutura. A poesia ocidental é constituída de caráter fonético – rima ou assonância - e de características prosódicas – cômputo de sílabas. A poesia quéchua pré-hispânica era formada por paralelismos semânticos, duplicações semânticas, morfemas gramaticais de uso corrente com um sentido diverso do que possuem na língua cotidiana – havendo, ao mesmo tempo, na

linguagem quéchua comum, outro registro especificamente literário com regras gramaticais distintas das que regem a língua cotidiana.

Tal ocorrência atesta um alto grau de elaboração poética e, por último, clichês – termos ou expressões reconhecidos como pertencentes à linguagem poética e que, por conseguinte, atuam mais por sua simples presença do que por seu sentido próprio. Contudo, ao analisarmos a poesia quéchua após a conquista – já no período colonial – encontraremos nela o aproveitamento do recurso fonético por influência da poesia do ocidente europeu. Em língua quéchua o uso da rima fonética só se fazia possível através do uso nas palavras de um mesmo morfema – final – a mesma partícula gramatical, o que produz uma inevitável impressão de monotonia (HUSSON, 1993).

No que se refere ao aspecto lexical, há a presença sistemática de uma “abertura” que além de ser uma introdução ritual fortemente marcada por aspectos musicais, coreográficos, mágicos, religiosos e lúdicos, é caracterizadora do texto como sendo um texto poético, ao mesmo tempo, que o situa dentro de um gênero determinado – o gênero lírico. Isto ocorre porque tais expressões também são um clichê, pois funcionam independentemente de seu significado próprio. O que caracteriza, portanto, mais uma afirmação da inclusão de tais obras ao gênero lírico como marca não apenas da poesia quéchua, mas também como essência da linguagem poética em oposição irreduzível a linguagem do cotidiano (HUSSON, 1993).

Tais características nos remontam ao significado da palavra *harauec* que além de denominar o poeta, também significa, em sua gênese, inventor. Deste modo, tal palavra nos revela o exercício criativo do ofício de poeta. Fato confirmado pelo seu análogo grego que é *poiesis* que também significa “criação” dela tendo derivado a palavra poeta. E como, exemplo, de tais “aberturas” há as seguintes expressões: a) *Haray harawi* que abre os poemas do gênero *harawi*; b) *Ayaw haylli, yaw haylli* que marca a abertura do poema do gênero *haylli*; e c) *aya uya waqaylli* que marca a abertura do poema de gênero *waqaylli* (HUSSON, 1993).

A expressão cultural incaica apresenta duas facetas claramente distintas: uma política ou oficial e a outra íntima de viés coletivo. A manifestação poética auspiciada pelo poder político e por ele controlada teve nos “harawi – yaravie –, haylli e o waqaylli” sua expressão lírica mais refinada, representando o alcance da arte lírica no Peru pré-hispânico. A faceta popular de caráter intimista e coletivo teve nos wawku e qachwa a sua manifestação um pouco mais livre quanto ao controle exercido pelo estado da manifestação cultural. *Wawku* e

qachwa compartilhem com a expressão cultural oficial “*harawi – yaravie –, haylli* e o *waqaylli*” dos mesmos elementos que caracterizam a arte poética quéchua (HUSSON, 1993).

Os traços que diferenciam *wawku* e *qachwa* dos demais gêneros são o caráter popular de sua criação, manifestação e difusão. Isto porque eles estão fora da ceara oficial no que diz respeito a servir a uma ideologia específica ou a servir como instrumento de Estado para reger a vida civil. Assim como a questão da língua, pois a língua quéchua usada para transcrevê-los é muito distinta das variantes sulistas do mesmo idioma. Sendo constituintes do que se chama “a língua geral” durante o período colonial, cujos traços guardam semelhanças com as variantes atuais do Peru central. A terceira marca diferenciadora dos *wawku* e *qachwa* é a perfeita adequação entre aspectos poéticos e coreográficos (HUSSON, 1993).

No canto *wawku*, há uma perfeita adequação entre os papéis dos músicos e dos dançarinos que são seguidos pelo dualismo semântico que rege o texto. O dualismo semântico ocorre entre dois cervos andinos respectivamente – *taruscha* – (*taruka* – na variante sulista do quéchua) e – *lluychu*. O *taruscha* não corre mais por ser sua pata empregada como flauta – *wanku* ou como baqueta – *wanka* que as mulheres usam para tocar o tambor. Já o *lluychu* não é mais usado para tocar o tambor, por ter sido empregado como apito pelos músicos. Isto pode ser observado na cena imortalizada pela ilustração de Wamam Puma, cuja interpretação sugere um canto propiciatório para que se obtenha uma boa caça (HUSSON, 1993).

No canto *qachwa* há, devido as suas palavras, a invocação de um jogo, em que os participantes formam um fila. Nela, se alternam homens e mulheres. O guia da fila é um homem provido de uma faixa ou turbante, o qual procura laçar uma mulher que esteja no final da fila, terminando então por romper a fila. No aspecto lúdico do baile, há um simbolismo sexual latente. Tal simbolismo ocasionou sua proibição por parte do clero durante o período colonial (HUSSON, 1993).

A atitude de Mariano Melgar de se apropriar de um modelo de discurso poético, os *yaravies*, e de expressá-lo em um novo código, a língua espanhola – que é totalmente diverso daquele que o originara, a língua quéchua – forma uma síntese entre o passado remoto incaico e o presente histórico de Melgar na tentativa de conformar um futuro histórico, o século dezenove, totalmente diverso, em que fosse possível combinar o elemento cultural do passado inca com o elemento cultural do mundo hispânico para se formar uma nova sociedade livre e independente, capaz de fazer uso de suas tradições incas e hispânicas sem se sentir culpada pelos erros destas e tampouco se sentir discriminada ao vincular-se àquela.

Entre os elementos que conformam o gênero poético *yaravíes*, encontramos, por exemplo, o paralelismo, duplicações e abertura, entre outros. Esses elementos cumpriam determinadas funções na poesia inca como visto outrora, considerando o sentido poético que a língua quéchuá lhes imprimia. A abertura, no mundo incaico, representava uma “cerimônia” ou um “ritual”. Ela permitia conhecer o gênero poético que se enunciaria por meio da seguinte expressão: *Harawi Harawui* (HUSSON, 1993).

Na poesia de Mariano Melgar, os *yaravíes* representam a capacidade poética de se constituir uma síntese entre o mundo do *mythos* e do mundo do *logos*. Isto porque o ambiente sócio-cultural que deu origem ao fazer poético de Melgar apresenta em si os componentes formadores da sociedade hispano-inca, a saber: a fala ritual e a fala improvisada. Dentro dos *yaravíes* de Melgar, encontraremos o improvisado caracterizado, por exemplo, pelo *logos* – língua espanhola – e o ritual caracterizado, principalmente, pelo elemento abertura. Desta forma, Melgar demonstrou poeticamente ser perfeitamente possível uma identidade cultural hispano-inca.

A seguir apresentamos três trechos de poemas de Melgar (1948; 1997) que exemplificam os elementos abordados anteriormente: o paralelismo, duplicações e abertura. O paralelismo estrutural é exemplificado com um trecho do poema *esa crueldad tan constante*, as duplicações por sinonímia são apontadas no trecho do poema *lloraré mi desventura* e a abertura é exemplificada com um trecho do poema *oh, tirana pesadumbre*.

No trecho do poema, *esa crueldad tan constante* transcrito abaixo há a presença de paralelismo estrutural como enunciado acima. O paralelismo estrutural se caracteriza por apresentar uma simetria de estrutura gramatical em dois versos contíguos conforme pode ser percebido nas palavras sublinhadas dos dois primeiros versos do referido poema.

ESA CRUELDAD TAN CONSTANTE

Esa crueldad tan constante

Ese rigor tan severo,

Con que tratas tu amante,

Cuándo tendrás fin, oh cielo.

A continuação, temos que no trecho do poema *lloraré mi desventura* transcrito abaixo, há a ocorrência da duplicação por sinonímia. A duplicação por sinonímia se caracteriza por apresentar uma simetria de significados em decorrência de uma duplicação

léxica pertencente ao mesmo campo semântico em dois versos contíguos conforme se pode depreender das palavras sublinhadas nos versos abaixo transcritos.

LLORARÉ MI DESVENTURA

Lloraré mi desventura,

Lamentaré mis pesares.

Porque ya no tengo vida

Con mis males, con mis males

Por último, temos a representação da abertura que está exemplificada no trecho do poema *oh, tirana pesadumbre* abaixo transcrito. A abertura é um dos aspectos mais representativos da cultura inca marcada pela fala ritual. Isto porque a abertura cumpria dois papéis: um era concernente a um ritual específico que poderia ser, por exemplo, o início da plantação ou o lamento pela morte do soberano. E o outro papel era o de determinar um gênero poético específico que no caso se refere aos *yaravies*. Esta abertura, no mundo inca, era conhecida por *Haray harawi*. Em parte de sua produção poética, Melgar tentou reproduzir este conceito, dando como título aos seus poemas o primeiro verso de cada um deles. Isto pode ser observado nas palavras sublinhadas dos versos abaixo transcritos do referido poema.

OH, TIRANA PESADUMBRE

Oh, tirana pesadumbre,

Tan estable a mis martirios,

Que de continuo me tienen

Con suspiros, con suspiros.

Considerações Finais

A relação entre lembrança e esquecimento se faz presente na história de nossa América como consequência de um contato traumático entre duas culturas e dois mundos que não puderam conviver contiguamente, mas uma delas teve que se desmontar estruturalmente para que fosse possível a constituição de uma nova ordem em que os elementos da cultura estruturalmente desconstruída não fossem apagados e tampouco esquecidos de vez.

A cultura estruturalmente desmontada apenas teve que mudar a forma exterior de sua essência para em novos tempos reencontrar o caminho de uma convivência mais conflituosa do que pacífica, visando à construção de uma síntese por um lado e, por outro, pretendendo a

sua própria reconstrução estrutural para se autoafirmar num ato de autodeterminação cultural como prova de capacidade de sobrevivência plástica e estética confirmada no reconhecimento constitucional e, pela expressão das letras na busca de uma expressão cultural autêntica em que se encontrem as vozes outrora antagônicas, a saber: a fala ritual e a fala improvisada numa síntese em que a convivência de mundos diversos seja possível.

Ressaltamos, deste modo, o uso que fazemos dos elementos que compõem nossa tradição cultural, porque ele sinaliza os caminhos percorridos entre memória e esquecimento por nossa sociedade na conformação de uma nova ordem jurídica e cultural. Esta nova ordem nos assegura tanto o direito ao esquecimento – sem que isto comprometa ou apague parte de nossa memória cultural – quanto o direito a uma nova ordem cultural constitucional que nos assegure o reconhecimento e a proteção mais amplos, abrangendo todos os elementos formadores de nossa sociedade, em especial àqueles pertencentes aos povos originários.

Desta forma, usamos os elementos culturais de nossa tradição para reconstruirmos a visão que temos de nós mesmos como síntese de todo processo histórico cultural. Esta síntese pode ser vista como um peso do passado, porém, por mais que o peso deste passado nos perturbe, não deixamos de ser fruto das gerações passadas. Entretanto, podemos condenar os erros dos que nos antecederam e crer que somos isentos aos erros deles, mas isto não revoga nossa origem naquelas gerações, considerando que somente aquele que constrói o futuro tem o direito de julgar o passado (NIETZSCHE, 2005).

LANGUAGE, SPEECH AND POWER IN BUILDING OF AMERICA

Abstract: *The ability to revisit the past for building a new future totally different of ancient experiences. It should guide the men as historic being. In this way, we research to cross the away between remember and forget and its implications in our culture. Therefore, we consider different aspects as law and cultural through analysis legal texts that give protection to cultural expressions and literature works. Someone takes these expressions to remaking view about yourself.*

Keywords: *Literature. Discourse. Power. Culture.*

Referências

BARRETO, Lima. **Triste Fim de Policarpo Quaresma**. Scipione Cultural. Espanha, 1997
BRASIL. **Lei da anistia** nº 6.683 de 28 de agosto de 1979. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6683compilada.htm> Acessado em: 28 abr. 2011.



REVISTA MEMENTO V. 05, N. 2 (julho-dezembro de 2014)
REVISTA DO MESTRADO EM LETRAS LINGUAGEM, DISCURSO E CULTURA – UNINCOR
ISSN 2317-6911

- BRASIL. **Apelação Cível Nº 2003.70.00.058151-6/PR**. Disponível em: < <http://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/6904453/apelacao-civel-ac-58151-pr-20037000058151-6-trf4/inteiro-teor> > Acessado em: 28 abr. 2011
- FUENTES, Carlos. **O Espelho Enterrado**: (reflexões sobre a Espanha e o Novo Mundo). Rocco. Rio de Janeiro, 2001.
- GONZALEZ HOLGUÍN, Diego. **Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua o del inca**: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Historia (co). “Publicaciones del cuarto centenario”, 1952.
- HUSSON, Jean-Philippe: **La poesía quechua prehispánica: Sus reglas, sus categorías, sus temas a través de los poemas transcritos por Waman Puma de Ayala**. Crítica literaria latinoamericana. Lima: Latino Americana, v. XIX, n. 37. p. 63 – 85, 1. Sem. 1993.
- MELGAR, Mariano. **Antología**. Hora del Hombre. Lima, 1948.
- MELGAR, Mariano: **Poesia Completa**. Unsalibros. Arequipa, 1997.
- MORAES, Alexandre de. **Direito Constitucional**, Atlas. São Paulo. 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração Intempestiva**: Sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. In: Escritos sobre a história. Ed. Puc-Rio. Rio de Janeiro, 2005.
- REPÚBLICA do Bolívia. **Constituição Política do Estado**. Editorial e Imprenta CJ Ibañez. La Paz, 2007.
- REPÚBLICA Bolivariana de Venezuela. **Constituição da República Bolivariana da Venezuela**. Publicada en gaceta Oficial del Jueves 30 de diciembre de 1999, nº 36.860.
- REPÚBLICA do Colômbia. **Constituição da Colômbia**. Disponível em: < <http://www.jurisciencia.com> > Acessado em: 2014.
- REPÚBLICA Federativa do Brasil. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: < <http://www.planalto.gov.br> > Acessada em: 5 mar. 2014.
- REPÚBLICA do Paraguai. **Constituição da República do Paraguai**. Disponível em: < <http://www.constitution.org/cons/paraguay.htm> > Acessado em: 5 mar. 2014.
- REPÚBLICA do Peru. **Constituição da República do Peru**. Disponível em: < <http://www.tc.gov.pe/legconperu/constitucion.html> > Acessado em: 5 mar. 2014.
- TZVETAN, Todorov. **A conquista da América**. Martins Fontes. 3ª edição São Paulo. 2003.