

A crônica histórica e as estratégias de descolonização da fronteira colonial

Mirele Rosália Otaciano³⁸

Resumo: Neste artigo pretendemos mostrar a importância dos discursos coloniais como espaço potente para acessar e revisar de forma crítica a história única colonial. Com atenção especial ao tipo textual “crônica coral”, nos propomos a refletir sobre as maneiras como ferramentas da modalidade escrita foram utilizadas no processo de hierarquização entre os povos e as culturas envolvidos na colonização de Abya Yala ainda nos primeiros contatos na fronteira epistemológica colonial. Embasados em pensamento de autores e autoras que versam sobre aspectos da modernidade/colonialidade, com perspectivas decoloniais, analisamos algumas estratégias do discurso do colonizador que, através da criação de binarismos como o Eu/Outro, constroem hierarquias na própria forma do Ser. Insistimos na necessidade de uma revisão e re-escrita da História e da Historiografia Literária a partir de perspectivas não hegemônicas, como uma das formas de superação da persistência de estruturas da colonialidade moderna na atualidade.

Palavras-chave: Gêneros coloniais; Crônica coral; Decolonialidade; Fronteiras; Saberes.

Resumen: En este artículo pretendemos mostrar la importancia de los discursos coloniales, como espacio poderoso para acceder y revisar de forma crítica la historia única colonial. Con especial atención al tipo textual “crónica coral”, nos proponemos reflexionar sobre las maneras como herramientas de la modalidad escrita se utilizaron en el proceso de jerarquización entre pueblos y culturas involucradas en la colonización de Abya Yala aun en los primeros contactos de la frontera epistemológica colonial. Con base en los pensamientos de los autores y autoras que tratan de aspectos de la colonialidad con perspectivas decoloniales, analizamos algunas de las estrategias del discurso del colonizador que, al crear binarismos como el Yo/Otro, construyen jerarquías en la propia forma de Ser. Insistimos en la necesidad de una revisión y reescritura de la Historia y la Historiografía Literaria desde perspectivas no hegemónicas, como una de las formas de superar la persistencia de estructuras de la colonialidad moderna en la actualidad.

Palabras clave: Géneros coloniales; Crónica coral; Decolonialidad; Fronteras; Saberes.

Apresentação

A literatura colonial é um espaço potente para entender as raízes do que Aníbal QUIJANO (2009) conceitua como “Sistema mundo/ moderno-colonial”. Tratar temáticas que evocam modernidade/colonialidade, na nossa compreensão, é lidar com o tempo presente, pois, como observou Boaventura de Sousa SANTOS (2010: 08), “*el fin*

³⁸ Mestranda em Teoria Literária pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: mireleotaciano@gmail.com.

del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología”. A persistência das opressões em sociedades que se fundam em um modelo de interseccionalidade, como perfeitamente teorizado por Kimberle CRENSHAW (2002), mostra-nos a profundidade onde foram plantadas as ideias e os princípios colonizadores.

A Teoria Colonial na atualidade tem trabalhado com conceitos e perspectivas que permitem revisar a história do ocidente de forma mais crítica e coerente, tomando em consideração noções como, por exemplo, a de *cosmo sentir* (OYÈWUMI 1997), aplicadas dentro e fora das fronteiras coloniais. Neste trabalho nos embasaremos em autoras e autores que desenvolvem suas pesquisas com pensamentos decoloniais, que trazem sensibilidades não hegemônicas para refletir sobre o processo de desenvolvimento da modernidade/colonialidade, na intenção de romper de fato com as mazelas coloniais.

A literatura histórica colonial representa o paradoxo de ser “cemitério de culturas” e, ao mesmo tempo, ser o espaço onde podemos acessar essas mesmas culturas, uma vez que foram preservadas através da escrita. Ao observar mais de perto, podemos entender esse labirinto ocasionado pela linguagem e, sobretudo, pelo poder da escrita no colonial. Assim, vemos o universo das letras coloniais como uma poderosa ferramenta de acesso à formação do mundo moderno colonial e um ponto de desenlace dessa estrutura, seja através das histórias narradas pelos colonizadores ou nos silenciamentos fruto do “epistemicídio” que ecoa em suas páginas (SANTOS 2007).

Entre os tipos de discursos coloniais, temos a crônica coral como um gênero especialmente interessante por representar, como uma pintura, a tensão na fronteira de contato, além de deixar explícito como se dava a relação de importância de saberes e tradições entre colonizador e colonizado. As crônicas corais têm potencial de nos mostrar muitos caminhos pelos quais a escrita no colonial funcionou como estratégia de domínio e hierarquização entre os povos envolvidos na colonização. Seja no tocante à questão racial e às raízes do patriarcado na América, desconfigurando sistemas sociais pré-coloniais que se organizavam a partir de outros critérios, seja no tocante a questões de hierarquização da forma de compreender e viver a espiritualidade, as crônicas corais podem nos oferecer exemplos para lidar com essas e outras questões. No entanto, no texto que segue, propomo-nos a analisar com mais atenção a questão das modalidades

que representam e desenham as culturas envolvidas no processo da colonização: a escrita gráfica e a oralidade. Tentaremos mostrar de que forma os discursos coloniais, especificamente a crônica coral, como gêneros que mostram o hibridismo que nasce do conflito entre culturas e suas formas de se relacionar com o outro e com o meio; um tipo textual que nos ajuda a entender e “des-encobrir” história única e eurocentrada da moderna colonização.

O presente olha o passado com perspectivas futuras, indica caminhos para rejeitar a permanência de fronteiras que operam sob o silenciamento de sujeitos e territórios que têm suas histórias construídas de maneira fragmentada a partir da perspectiva de um eu não dialógico, o que Homi BHABHA (1991) classifica como uma “representação de alteridade e construção do outro” no discurso colonial ocidental. Considerando que “a crença em história e a crença em literatura cresceram juntas” (HARTOG 2017: 127), a partir da literatura histórica colonial, pretendemos com as reflexões levantadas neste artigo observar algumas das estratégias que ajudaram a criar a história única do Eu e do Outro na modernidade colonial.

Diante da grandiosidade do tema, escolhemos analisar a crônica coral “*Relación de las fábulas y ritos de los incas*”, do padre Cristóbal de Molina, por representar perfeitamente o contexto de choque na fronteira de saberes na região antes dominada pelo Império Inca. A crônica do padre Molina é um dos textos que pertencem ao “*período de oro de la crónica incanista*” (MOLINA 2010: 14). O texto foi solicitado pelo bispo Artaum ao padre Molina por este ser um exímio conhecedor do quéchua e até considerado tradutor cultural dos povos que compunham o Império Inca (LÓPEZ PARADA 2010: 173).

Na estrutura da “*Relación de las fábulas y ritos de los incas*” conseguimos ter um exemplo perfeito de como funcionou o processo de hierarquização entre escrita e oralidade na colonização do saber no território antes dominado por um dos maiores e mais importantes impérios indígenas. A tensão na escrita de Cristóbal de Molina em contato com as narrativas indígenas exemplifica como a escrita operou no colonial, protagonizando e construindo o que SANTOS (2007: 23) chama de “linhas abissais” que hierarquizam o Ser e o Saber ainda no início da colonização.

A forma como organizamos este artigo – primeiramente com uma reflexão a partir dos estudos que dialogam com pensamentos atuais sobre decolonialidade,

posteriormente colocando essa teoria em relação com uma análise de alguns pontos da crônica coral de Molina – foi pensada por entendermos que os tipos discursivos coloniais, como a “*Relación de fábulas y ritos de los incas*”, analisados de forma crítica, embasada em perspectivas teóricas decoloniais, tem potência de funcionar como uma ponte que nos permite acessar o passado e trazer para o presente possibilidades reais de reescrever histórias de maneira mais crítica e coerente com a diversidade de epistemes e formas de vidas em contato no período colonial. Uma vez que a escrita da história única atendia a uma missão colonizadora, trazer à baila as histórias silenciadas pelo poder hegemônico é parte importante do processo de descolonização do cognitivo social. As teóricas e os teóricos que se debruçam em entender história, cultura e sociedade, têm nos discursos coloniais um mar de conhecimento esperando para ser navegado.

Revisitar o passado nos discursos coloniais nos leva ao campo sensível da memória. Não a memória como lugar da melancolia do que poderia ter sido o espaço de fronteira epistemológica colonial, mas foi mutilado pelos ideais eurocêntricos; ou a memória como morada da possibilidade de resgate que acaba muitas vezes caindo em essencialismos identitários. Referimo-nos à memória como movimento e lugar de continuidade.

A História ocidental: um rio de afluentes único

A uma determinada altura, no nosso caminho rumo a uma nova consciência, teremos que deixar a margem oposta, com o corte entre os dois combatentes mortais cicatrizando de alguma forma, a fim de que estejamos nas duas margens ao mesmo tempo e, ao mesmo tempo, enxergar com olhos de serpente e água (ANZALDÚA 2005: 03).

Começamos esse tópico com a citação de Glória Anzaldúa por compartilhar de sua escrevivência (EVARISTO 2017) no que se refere à necessidade de “deixar a margem oposta rumo a uma nova consciência”, ou seja, enxergar as fronteiras epistemológicas na diversidade, que é herança do choque/contato colonial, uma imagem de ponte e não de barreira.

Pensar a partir de uma perspectiva de fronteira deslizante, com liberdade entre as margens, não significa não ter uma orientação ideológica, um posicionamento como

sujeito no mundo, é um “enxergar com olhos serpente e águia”, posto que, parafraseando GROSFOGUEL (2008: 119), a neutralidade desinserida é um mito; todo discurso segue uma orientação ideológica, tem interferência do “corpo-política do conhecimento”.

O tipo de diversidade criada a partir da colonização gera novas narrativas de identidade. Ao mesmo tempo em que o ser humano conhece mais da espécie humana, das cosmogonias e “sensibilidade de mundo” (MIGNOLO 2013: 14), em que trocas culturais, hibridismos e mestiçagem norteiam teorias de identidade, as possibilidades de caminhar de um lado a outro nas fronteiras entre saberes e culturas não são tão fluidas e abertas na prática, uma vez que a globalização é consequência do sistema capitalista colonial/moderno, que não se produz em cima da horizontalidade, mas a partir de hierarquias raciais, culturais, de gênero, linguísticas etc. O que queremos dizer com isso é que, mesmo que o mundo contemporâneo siga uma lógica de globalização, de identidades cambiantes, o corpo-político do sujeito permanece carregando as marcas coloniais. O mundo contemporâneo não se desvinculou das mazelas da colonialidade.

O corpo-político do sujeito que vive em territórios que passaram pela colonização europeia é enxertado de conhecimentos múltiplos originados pela diversidade de saberes e tradições em contato, sujeitos de “identidades em trânsito” ou até “esquizofrênicas”, fruto de histórias fragmentadas, narrativas que chegam em retalhos pelas vozes daqueles que tinham o poder da fala, que falaram e escreveram por si e pelos outros, criando a si ao aos outros em discursos que atravessavam os mares em pilhas de papéis desde a origem das invasões e conquistas dos territórios que já eram multiétnicos, a “*cuarta parte del mundo*” (GÓMARA 2003: 03). A linguagem não é neutra, a formação da historiografia literária também não é.

Diante das narrativas que constroem a colonização e a colonialidade, o presente apresenta-se como tempo, já atrasado, de pensar criticamente na construção de novas narrativas para a historiografia colonial. Trata-se de repensar os discursos coloniais a partir de outros ângulos, dando ênfase às vozes que saltam nas entrelinhas do discurso, sendo coerente com a pluralidade étnica e cultural dos povos envolvidos no processo histórico em questão.

Desde o século XX acompanhamos a crise e até o desprestígio da escrita da história. CERTEAU (2011) discorre sobre como a escrita da história, engendrada na

política do poder homogeneizador, desviou-se de sua “função tradicional de espelho” – forjou realidades, criou uma versão da história em que nem todos os personagens tinham direito à fala e, sobretudo, à memória. No entanto, o tempo fez dessa história única uma face tão estável quanto o sopro que se desfaz no vento. O espírito da história é vagante, sua força é o movimento que, como escreve HARTOG (2017: 12), “nos une aos séculos passados e transmite o que nós somos aos séculos futuros”.

É urgente mergulhar no tempo, tentar “dominá-lo” no instante passado, ainda vivo, visto ser absolutamente latente na atualidade através das hierarquias de raça/classe/gênero/sexualidade/espiritualidade que são estruturadas e estruturantes do Sistema mundo-moderno/colonial. A perpetuação dos retalhos de história – chamamos dessa forma por entender que a historiografia oficial é na verdade uma versão da história dos povos colonizadores – contribui para que o sistema colonial continue contaminando as águas que poderiam dar nova vida, direcionamento a um tempo que já se intitula na teoria como pós-colonial.

Para descolonizar o cognitivo, no mínimo, é preciso conhecer a própria história, ter acesso e direito à memória, e que essa não seja lugar apenas de dor que força o esquecimento. Quanto mais tentamos nos aproximar do passado na perspectiva de trabalhar com horizontes não hegemônicos, mais percebemos os discursos coloniais como o campo que melhor preservou as memórias e narrativas do passado pré-colonial, ainda que tenham sido produzidos com intenção não de preservação das diferenças, mas de domínio ou extermínio destas.

A modernidade colonial é sustentada por mitos perversos, porém frágeis. Ailton KRENAK (2019) lembra-nos de que “nossa memória é remota a um tempo muito anterior a nossa herança imediata”. Precisamos, portanto, alongar o presente a um ponto onde ele encontre o passado, como na imagem do *sankofa*³⁹ africano. Não é uma tarefa fácil, uma vez que as estratégias de colonização do cognitivo trabalharam em encerrar e

³⁹ *Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi*. Tradução: Não é tabu voltar para trás e recuperar o que você perdeu. A *Sankofa* é um dos ideogramas utilizados pelo sistema de escrita Adinkra, que compunha as várias formas de expressão escrita existentes na antiga África, utilizado pelos povos Akan, da África Central. Um símbolo associado frequentemente ao Sankofa é o pássaro de passagem, as aves migratórias. Ele está sempre olhando para trás. É uma maneira de dizer que, apesar de o pássaro voar para frente, olha continuamente para trás, para o seu passado. Coletivo cultural Sankofa. <https://ccsankofa.wordpress.com/2012/09/01/sankofa-simbolo-adinkra/>. (07/10/2019).

criar passados simultaneamente, o que fez da “teoria da memória, na realidade, uma teoria do esquecimento” (KILOMBA 2019: 01).

A alegoria do tempo presente como ponte intermediária entre futuro e passado, como sugerido por Michel de CERTEAU (2011), em seu célebre livro *A Escrita da História*, manifesta-se de maneira mais dinâmica do que linear e se apresenta como suporte valioso para repensar de que forma a escrita foi utilizada como poderosa ferramenta de hierarquização de saber na formação da modernidade/colonialidade, persistindo impregnada nos cognitivos mesmo após as emancipações políticas.

A colonização é traçada em uma encruzilhada. A descolonização da linguagem pode ser em alguma medida o ponto de encontro, partida e chegada, de cada ponta deste cruzamento. Logo, a linguagem merece especial atenção, uma vez que existe uma “linguagem colonial”, que criou e sustenta a estrutura da modernidade e, como explica Walter MIGNOLO (2017: 03), também seu lado mais escuro, a colonialidade, já que uma é constitutiva da outra.

Quando falamos em uma descolonização da “linguagem colonial”, é no sentido de que a colonização apoiou-se nesta, principalmente na modalidade escrita, como podemos constatar desde as origens da literatura colonial com o primeiro diário de bordo de Cristóbal COLÓN, quando precipitadamente enxerga nos indígenas “*gente muy pobre de todo*” (1982: 30), para começar a narrar a história do “Novo Mundo” a partir da limitação da epistemologia e cosmovisão do colonizador.

Observamos a maneira como se constrói nos discursos coloniais a ideia do não europeu como “o Outro”, o diferente que precisa ser transformado, salvo a partir do reflexo do sujeito e das culturas ditas civilizadas, as europeias. Para excluir a diferença, considerada uma degeneração, era preciso “ferir de morte” o sujeito e seus conhecimentos.

O epistemicídio se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento. [...] não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere

de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO 2005: 96).

A construção do “Eu europeu” como “referência de Ser” é simultânea à construção do “Outro” e tem origem nas várias formas de violência implementadas pelos colonizadores, que agiam legitimados pelo discurso de salvação das almas indígenas, apoiados pela igreja cristã. O que o GROSFOGUEL (2018: 119) nomeia como “egopolítica do conhecimento”, presente na aliança nobreza/igreja, consegue deslegitimar e subalternizar sistemas de mundos de organização milenares.

O “Eu e o Outro” no colonial são impregnados dos marcadores de lugar social. Um é o civilizado, a representação da “brancura”, que, como aponta Neusa Santos SOUSA, não é apenas questão de ser branco, mas o que foi cravado nas consciências como sinônimo da beleza estética, da sabedoria, enfim, o “Eu”, nesse caso, representa “a cultura, a civilização, em uma palavra, a ‘humanidade’” (1983: 05). O branco, por exemplo, não foi racializado, pois entra na categoria de universal, de referência. A branquitude no colonial é narcísica por excelência.

[...] de uma à outra ponta de sua história, o pensamento europeu sempre tendeu a abordar a identidade não em termos de pertencimento mútuo (copertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro ou, ainda, em seu próprio espelho (MBEMBE 2014: 10).

Os “Outros” no caso da colonização de Abya Yala – ou Pindorama, Tawantinsuyu ou Anauhuac, batizado de América pelos colonizadores – são os que viram povos que têm a diferença como força e princípio de organização social e territorial ser reduzidos à categoria mental moderna de “raça indígena”. Os sujeitos que integram essa “raça” foram destituídos de seus nomes originários, suas identidades e subjetividades. Eram apenas “índios”, envolvidos de toda a carga pejorativa que esse termo simbolizava.

Os discursos coloniais mostram como foi construída a história única do “índio americano”, passeando entre categorias de exótico, pacíficos quase bobos, em

contraponto com categorias como as de adoradores de demônios e terríveis canibais que se negam a aceitar a ajuda dos brancos civilizados, ou ainda

Inimicísimo de religión, haraganes, ladrones, mentirosos, y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden; no son de lealtad maridos a mujeres ni mujeres al marido; son hechiceros, agoreros [...] cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses (GÓMARA 2003: 176).

São esses estereótipos que nascem da violência discursiva de uma história única, contada por sujeitos movidos por desejos de conquista e exploração, que se perpetuam até a atualidade. Nesse sentido, ao lermos os textos coloniais, precisamos saber que estamos diante de discursos ideológicos muito bem demarcados. A história da colonização que perdura por todos esses séculos foi elaborada desde o início por quem monopolizou o direito e poder do discurso. Assim, a historiografia moderna, que é escrita a partir da epistemologia colonizadora, espalha-se e cria raízes rapidamente pelo mundo. A escrita no colonial é a “formidável máquina de produzir, e por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir” (CLASTRES 2004: 62).

Conhecemos o mundo e sua diversidade a partir das lentes e dos interesses europeus. O que foi criado em perspectiva unilateral – ao longo do projeto colonial moderno capitalista de dominação e expansão da cultura, filosofia, tradição e forma de vida eurocentrada – termina virando também a perspectiva e verdade dos sujeitos não europeus, mas ocidentalizados pelas narrativas dos colonizadores. Por isso, reforçamos a importância da desobediência poética da qual fala Grada KILOMBA, no sentido da necessidade de formular novas narrativas, uma história que seja um rio de afluentes múltiplos:

Normalizamos palavras e imagens que nos informam quem pode representar a condição humana e quem não pode. A linguagem também é transporte de violência, por isso precisamos criar novos formatos e narrativas. Essa desobediência poética é descolonizar (KILOMBA 2019: 03).

A modalidade escrita foi utilizada como argumento político e religioso para seguir com a exploração do território e dos povos; funcionou como uma das principais estratégias para legitimar a superioridade europeia, vestindo-se de verdade absoluta. Os sujeitos colonizados foram levados a viver a mimese colonial do “quase ser” – com vestes, línguas, costumes, espiritualidades que não eram as suas – aprendendo a sobreviver na camuflagem e muitas vezes na negação de si, fruto da violência epistêmica que hierarquizou o Ser em sua existência. Nesse caminho vemos como a linguagem, na tecnologia da escrita, terminou por ser veículo dessa violência.

Escrita e oralidade na crônica coral

A escrita nos primeiros séculos da colonização tem a força dos canhões de guerra. Através de seus recursos o não hegemônico é captado e, entre uma declinação e outra, o sujeito desaparece do texto. À escrita foi concedido o poder de criar e simultaneamente apagar as histórias, ao bel prazer dos que a detinham. Partindo mais propriamente para os discursos coloniais, para tentar entender como a escrita na modernidade alcançou o lugar de “transportar a verdade única e absoluta”, precisamos saber como sua importância para a colonização do Novo Mundo foi substancial.

A tecnologia da escrita, antes de funcionar como estratégia para hierarquização de saber, era a única forma de comunicação dos exploradores com a nobreza para informar sobre a descoberta das “Índias Ocidentais”, em todas as naus que saíam em busca de descobrir novas terras, algum dos tripulantes tinha a responsabilidade de relatar os acontecimentos e dar a saber à Corte na Europa. Por isso, precisamos ter em mente que os discursos coloniais, sobretudo nesse momento ao qual nos referimos, representam um momento de exceção na História Literária. Diante do entendimento de que os que primeiro escreveram sobre o Novo Mundo não eram os ilustres letrados europeus, mas, sim, em sua maioria, funcionários da Coroa – soldados, capitães, escribas – ou pessoas que tinham ligações diretas com a Igreja. “A própria categoria de autor, baseada em sujeitos plenos de intenção e propósitos, torna-se errática ou francamente inadequada nesse contexto” (CORDIVIOLA 2005: 08).

Posteriormente, já no período de colonização, a escrita ganha ainda mais prestígio, posto que a sede dos poderes da Coroa e da Igreja continua na Europa, o que fez o governo no Novo Mundo ficar conhecido como governo por consulta, uma vez que, devido à distância oceânica entre as colônias e a sede do império, as ordens e informações chegavam por meio de consulta aos milhares de documentos que viajavam de um continente ao outro. A escrita tornava-se cada vez mais necessária no processo colonizador.

Os textos que surgem nos contextos apresentados guardam em suas linhas todo o processo de descobrimento, conquista e colonização em narrativas que se distribuem em variados tipos e modalidades, como cartas, relações, diários de bordo, requerimentos, tratados filosóficos e religiosos, crônicas gerais, crônicas particulares e o gênero que para nós é o mais interessante para se pensar as fronteiras epistêmicas coloniais, as crônicas de origem coral.

Entre os variados tipos textuais que circulam no período colonial, consideramos que a crônica histórica merece lugar de destaque pela abrangência do gênero. Tais narrativas mostram o lugar da literatura colonial como espaço de fronteira na relação com o outro, ainda que sua própria concepção seja majoritariamente colonizadora e com fins de extirpação, como reflete LÓPEZ PARADA no texto “*Las voces del outro*” (2010: 158): “[...] ¿pedirle al otro que refiera su conquista no lo haría aún más conquistado?”.

As crônicas históricas coloniais são normalmente divididas, sem uma forma rígida, em uma fase inicial mais abrangente, tratando de assuntos relacionados ao descobrimento – crônicas gerais – e sua fase seguinte, que trata mais diretamente de assuntos relacionados ao processo de conquista – crônica particular. Entre as crônicas particulares, existe ainda um recorte singular para o gênero – que pode ser entendido como um subgênero ligado à crônica particular – as crônicas históricas de origem coral, também chamadas crônicas heterogêneas ou mestiças.

Muitos dos binarismos e hierarquias como os de raça e classe que estruturaram a colonialidade e o sistema capitalista, ganham forma e força já nesses primeiros instantes dos gêneros textuais coloniais. No modelo de crônica de origem coral, é possível entender alguns métodos colonizadores na produção da narrativa, como, por exemplo, a

sobreposição e legitimidade do saber transmitido através da escrita, em relação ao saber preservado na oralidade.

A crônica coral é um tipo textual construído por mais de um autor, a polifonia nesse subgênero é uma característica evidente. No colonial, muitos textos surgem a partir do que José Antonio MAZZOTTI (2010: 145) chama de “*efecto de coralidad*”, onde as vozes saltam, entrecruzam-se na superfície do texto; uma aparente desordem que na realidade é um espelho da tentativa de escrever relatos que estavam sendo passados a partir da oralidade. Algumas vezes o caos na estrutura da obra guarda justamente a sua riqueza, como é o caso da “*Relación de las fábulas y ritos de los incas*”, já que, além de mostrar o contato tenso entre oralidade e escrita na construção do texto, conta com o fator da tradução. Em vários momentos vemos o escritor traduzir os termos da língua quíchua e citações inteiras de ritos incaicos para a língua do colonizador. A liberdade com a qual é construída a narrativa, permitindo interferência de vozes sem que necessite ser apresentada, é a essência da crônica coral.

Grande parte dos textos que compõem o acervo colonial é produzida de forma plural, entre a oralidade e a escrita – como espaço de encontros e desencontros – no modelo da crônica coral. MAZZOTTI elucida um ponto fundamental de quando fazemos análise das crônicas corais, quando escreve que: “*no se trata de ver en dichos textos solamente el reflejo de una oralidad perdida, sino la fundación discursiva de una polifonía pluricultural que admite interferencias discursivas entre los sistemas de narración*” (2010: 144).

Narrados normalmente por autoridades indígenas que foram intimadas a contar as formas de manutenção da memória e continuidade desses povos, lembrando que os nomes desses indígenas sequer aparecem nos textos – essas crônicas levavam o mundo ocidental a conhecer a variedade cultural e de filosofias de vida desses povos. Figuras como a do frei cronista Cristóbal de Molina são, inclusive, sugeridas como proto-etnólogo por registrar pela primeira vez na modalidade escrita culturas que se desenham a partir da oralidade.

Ser uma cultura que se desenvolve a partir da oralidade significa que o aprendizado se dá no cotidiano, na palavra viva que busca experiência na memória. Por isso mesmo é uma tradição em que os anciãos, os mais velhos, os “homem memória”, são as referências de sabedoria de cada povo. Ademais, entende-se que há um tempo

certo para ensinar e, também, para aprender. A transmissão do saber na oralidade acontece em forma ritual, uma vez que é o “*momento en que el pueblo se congrega en la audición de un relato, en la actividad sagrada y plural de saber oír dentro de una comunidad que se dibuja con ese acto*” (LÓPEZ PARADA, 2010: 162). A tradição oral tem ligação profunda com a memória, com a amplidão desta, mais do que com a história e suas limitações de datas e fatos. Nascimento lembra-nos que, se a “História nasceu com o homem” (2006: 95), a memória tem ares de deusa. No entanto, para os colonizadores, a ausência de escrita alfabética era sinal de ausência de memória. Apenas a concretude das letras no papel tinha legitimidade, como vemos nas palavras de MOLINA (2010: 35) em meio às narrativas que ouviu de alguns anciãos “*maestros y sacerdotes de los que en aquél tiempo eran; y para entender dónde tuvieron origen sus idolatrías, porque es así que estos no usaban escritura*”⁴⁰:

Y oy en día están en los dichos lugares unos bultos de piedras grandes, y en algunas partes casi de bultos de gigantes que antiguísimamente devieron ser hechos por manos de hombres. Y por falta de la memoria y escritura, tomaron esta fábula de decir que por mandado del Hacedor, por no aver cumplido sus mandamientos, se tornaron en piedras (MOLINA 2010: 38).

Vale salientar que a oralidade é a principal forma de preservação da memória e do desenvolvimento das culturas indígenas, é a “mito-poética do encantamento”. No entanto, os inúmeros povos que ocupavam o continente americano tinham outros tipos de textos e formas de comunicação em seus modelos de organização, a exemplo dos grafismos indígenas no Brasil, os códices astecas e os quipus andinos que impressionaram bastante os homens da escrita, que menosprezaram esses sistemas, mas não conseguiam decifrar o mundo guardado ali, como relata MOLINA:

[...] usaban de una quienta muy sutil de unas hebras de lana y de dos ñudos, y puesta lana de colores en los ñudos, los cuales llaman quipos. Entendíanse y entiendise tanto por esta quienta que dan razón de más de quinientos años de todas las cosas que en esa tierra en ese tiempo han pasado (MOLINA 2010: 42).

⁴⁰ A Relação que se possui na atualidade é uma cópia do século XVII, que foi propriedade do famoso bispo extirpador de idolatrias, Francisco de Ávila. Ahamos mais apropriado não atualizar a grafia para o espanhol atual, visto que assim podemos ter acesso também às peculiaridades do castelhano antigo.

Muitas possibilidades de acesso ao passado pré-colonial por via dos registros dos povos originários foram destruídas no período de invasão. Os saques aos templos em busca de qualquer objeto que representasse valor econômico, e, posteriormente, a santa inquisição, que vem nos porões dos navios em uma espécie de “caça às bruxas no Novo Mundo” (PORTUGAL 1999), queimam nas fogueiras os quipus andinos, assim como os códices que davam conta da história do império dos astecas. O que sobrou desses materiais ainda hoje é de difícil leitura, isso porque não era qualquer pessoa que tinha a responsabilidade manusear esses registros, a produção e leitura era dos quipus incas, por exemplo, ficava a cargo exclusivamente dos *quipucamayos*.

É provável que com incentivo e investimento em pesquisas arqueológicas e científicas por parte dos órgãos competentes teríamos mais conhecimento sobre os saberes e as tecnologias das sociedades indígenas. Algumas das tecnologias e estruturas dos impérios indígenas foram apropriadas pelos colonizadores, outras, como já dissemos, foram destruídas. Entretanto, é no silenciamento das vozes e na inferiorização do Ser e Saber que o epistemicídio se concretiza.

[...] y que allí en Tihuanaco el Hacedor empezó a hacer todas las gentes y naciones que en esa tierra ay, pintando los trajes y vestidos que cada uno había de traer y tener, y que los que habían de traer cavellos, con cavello, y los que cortado, cortado el cavello; y que concludo, a cada nación dio la lengua que avía de hablar y los cantos que avían de cantar, y las semillas y comidas que avían de sembrar. [...] y así, dicen que unos salieron de quiebas, los otros de cerro, y otros de fuentes, y otros de lagunas, y otros de pies de árboles; y otros desatinos d’esta manera (MOLINA 2010: 36 grifo nosso).

O trecho da crônica coral “*Relación de las fábulas y ritos de los incas*” é um bom exemplo para entendermos a relação que se estabelece entre oralidade e escrita nos discursos coloniais, onde cada uma das modalidades representa um saber, uma cultura. O padre Cristóbal de Molina escreve a partir do que ouve de anciões e sacerdotes, o que explica a polifonia no texto. No entanto, a voz do escritor/colonizador é a voz do poder dentro da narrativa, é sua perspectiva e saber que tem direito a sentenciar o que é ou não verdade dentro do texto. Vemos que o narrador muda da terceira para primeira pessoa quando conveniente, tornando evidente a sobreposição da voz do escritor, o qual

deslegitima as vozes indígenas que, no trecho destacado, contavam um dos mitos de criação dos incas. Dessa maneira, o escritor constrói um caminho de leitura e interpretação da obra e do que ela representa. Nessa relação tensionada de vozes e saberes em contato, temos um claro exemplo de crônica coral colonial.

É por motivos como os apresentados acima que, como dissemos, os discursos coloniais acabam sendo nosso ponto de referência mais acessível para nos aproximarmos do mundo pré-colonial. Figuras como Molina, Sarmiento de Gamboa e Polo de Ondegardo, colheram informações diretamente de indígenas que viveram o período incaico, alguns deles *quipucamayos*. Logo, apesar do tom inquisitorial, as crônicas corais escritas por esses autores no século XVI e início do século XVII trazem traços fortes da oralidade indígena nas narrativas, as formas de organização social, os ritos e mitos, as relação das línguas com os territórios no passado antes do contato, além de possibilitarem visualizar como se davam as estratégias discursivas nas interferências do escritor, criando hierarquias através do poder da escrita.

No momento da inter-influência no trânsito da oralidade para a modalidade escrita, os discursos coloniais assumem posição de ferramenta estratégica da colonização, a fronteira de saberes vira local de dominação e criação de barreiras epistemológicas. A voz do autor surge acentuando a polifonia do discurso, um traço que é essência da crônica coral, mas que no colonial é utilizado para demarcar espaço de poder, como vemos com a sentença “desatino” para desqualificar a mitologia inca; os saberes e os sujeitos que coproduzem a crônica.

É justamente no ponto entre “oralidade e escrita” nas crônicas corais que percebemos claramente a tensão e, ao mesmo tempo o princípio de hibridização nas fronteiras da convivência entre as culturas e suas cosmovisões no processo colonial. Porém, diante dos objetivos colonizadores, esse fio que liga oralidade e escrita ganha mais caráter de interrupção e não de complementaridade; a escrita acaba mais afastando que aproximando. Quando Cristóbal de MOLINA (2010: 28-42) escreve que, “*por falta de memória y escritura tomaron esa fábula de decir. [...] no ser jentes que usaban la escritura, porque se la usaran no tuvieran tan ciegos*”, adianta-nos o fato de que a escrita colonial, especificamente a crônica histórica coral, é um espaço de fronteira com proposta de sua ruína; servindo como verdadeiros “*caballos de batalla*” na legitimação do discurso de superioridade das culturas colonizadoras (LÓPEZ PARADA 2010: 160).

A pluralidade de vozes na concepção das narrativas e o perfil de liberdade na construção da estética do gênero são características das crônicas corais, mas também fazem parte do próprio modo de se fazer literatura no contexto colonial. O fato de ser uma escrita literária que não segue regras rígidas de gênero, que representa sujeitos com suas culturas e formas de comunicação, constrói muitas vezes verdadeiros labirintos na estrutura do texto. Entretanto, essa imbricação de vozes que saltam nas crônicas corais formando labirintos não impede que a voz do autor se sobreponha às demais, ou seja, textos como a relação de Cristóbal de Molina mostram uma “*imbricación de puntos de vista contrapuestos, en que la voz del evangelizador prevalece sobre la voz indígena*” (MAZZOTTI 2010: 148).

São traços diversos que podem ser identificados nesse processo de mudança de textura, ou imbricação da oralidade com a escrita, com propósito colonizador de negação da alteridade como meio de construção. Podemos destacar como uma das ferramentas do discurso do poder colonial a técnica linguística de transcrever as narrações indígenas empregando os “verbos no pretérito”, como podemos observar nas sentenças: “*Otros muchos desvaríos tienen algunas naciones de esta tierra, y así pondré algunas para que se entienda el desatino y seguedad en que vivían [...] Tenían también muchas huacas⁴¹ y templos adonde el demonio daba sus respuestas en algunas naciones*” (2010: 39-44 grifo nosso).

Observamos, nesses exemplos, entre tantos outros que poderiam ser destacados apenas na crônica coral “*Relación de las fábulas y ritos de los incas*”, como os verbos “vivían, tenían, daba” demonstram a ação de interferência do escritor no momento da produção textual, escolhendo o tempo verbal que indica um assunto já finalizado. O cronista tem noção do poder da palavra escrita. Cada signo colocado no tempo passado soa com distância, esquecimento... O texto como túmulo.

En esa tierra ay diferentes naciones y provincias de indios, que cada una dellas tenía possisos ritos, y actos y ceremonias [...]. Y no es menos cosa conveniente saver los cultos y ceremonias que en cada provincia de por sí tenían los yngas, que son los que aqui van escritos, para poderles dissipar y desarraygar de sus ydolatrías y desventuras. Y asi, mediante Nuestro Señor, concluydo la visita que entre manos tengo de las parochias y valle desta ciudad del Cuzco por nombre (MOLINA 2010: 100).

⁴¹ “Huacas” são divindades de adoração dos povos indígenas andinos.

Como foi dito anteriormente, os textos coloniais serviam de provas para ações de colonização. Tinham função de comprovar, a partir de perspectivas eurocentradas, os modos bárbaros e primitivos em que viviam os ameríndios, para assim justificar a necessidade de interferência administrativa política e social nesses territórios. Em outros textos, como a relação de Cristóbal Molina, a função mais específica era comprovar que os povos andinos que compunham a civilização inca viviam em adoração a demônios, e, assim, a igreja católica tinha como demonstrar a importância em se instalar nessas terras, banir o mal e trazer o bem na forma do deus único, que tem sua veracidade de superioridade comprovada nos escritos bíblicos.

Mas sabe-se hoje que todo esse repertório de hierarquização fez parte das estratégias de colonização. Logo, vemos a necessidade de reinterpretar essas narrativas a partir de uma sensibilidade não hegemônica mantendo a linguagem como eixo de partida e chegada da encruzilhada colonial, mas agora desmistificando a superioridade de uma determinada forma de saber, ser e viver sobre outras. Trata-se de re-encantar o discurso da diferença como princípio de igualdade, de encontro e equilíbrio. A mesma escrita que pensou encerrar mundos hoje é possibilidade de continuidade.

Considerações finais

É próprio da ética das guerras que os povos vencedores tenham direitos diante daqueles que perderam no confronto. No entanto, a colonização da América deu-se a partir de princípios inéditos. O “lado escuro da modernidade” entendemos ser justamente os mitos que foram criados na “linguagem colonial”, as violências geradas no discurso, que fere de morte o “Outro” no instante de sua criação. São esses pontos, na forma como se organiza o enredo a partir do olhar hegemônico e interessado do colonizador, que deve ser confrontado a partir de perspectivas críticas e decoloniais, a fim de des-encobrir os mitos fundadores da colonialidade.

Quando reforçamos a ideia de trazer novas epistemologias e sensibilidades de mundo para o centro da narrativa da história colonial, não significa desprezar ou negar o que está escrito na historiografia moderna, mas ser crítico a ela, tentando entender os

silêncios e vazios que escondem sujeitos, culturas, saberes não hegemônicos. Assim, vemos a importância de trazer as narrativas coloniais à baila, trabalhar as modalidades discursivas que compõem a formação textual da época colonial, visto que essas carregam em sua particularidade contextual histórica e política o prestígio de refletir em seus enredos os movimentos de contato e transformação dos mundos.

Por isso repetimos que o tempo presente deve ser palco de novas perspectivas, de releituras do passado, em que a escrita forjou narrativas que caminham lado a lado com as demais formas de violência colonial. Devemos usar do espaço que é a literatura histórica colonial para reinterpretar os discursos.

A partir das reflexões levantadas neste artigo, vemos o presente como tempo potencial para uma desestruturalização de fato da colonialidade, não através da negação desta, mas por via da desarticulação de suas estratégias de poder (MIGNOLO 2008). Esse é o caso da escrita, que sendo um dos poderes instrumentalizados pela colonialidade, carrega a possibilidade de transformação, visto que o fio que a conecta à oralidade não é de interrupção, mas sim de complementaridade.

O conhecimento fragmentado e raso sobre o continente americano pré-colonial, e testemunhado nas narrativas dos colonizadores, dá margem aos anacronismos e falácias que envolvem as etnias indígenas do passado e aos preconceitos persistentes no presente. Diante disso, percebemos a urgência da re-escrita da História a partir de outros locais de fala, que contemplem a pluriétnicidade que constituem os territórios colonizados, que considerem a razão científica como mais uma forma de saber, entre tantas outras existentes, e a História como uma forja ou criação limitada.

Reconstruir as histórias espalhadas nos discursos coloniais a partir de uma oralidade atualizada na escrita – como vemos nas literaturas indígenas e africanas que vêm crescendo e trazendo consigo características próprias que dialogam com outro tempo e forma de saber – confere à escrita a possibilidade de renascer crescendo.

No entanto, essas literaturas descentralizadas, esses novos ângulos e perspectivas enfrentam uma sociedade viciada no gosto estético do padrão canônico do saber. MATA (2006: 04) alerta para o fato na literatura africana, que pode ser comparado ao que acontece na atualidade com os povos indígenas e suas produções literárias. A autora escreve que: “[...] o homem africano continua a ser objecto e raramente sujeito do conhecimento científico”. A manutenção dessa situação inviabiliza a circulação dos

bens culturais não hegemônicos e dificulta a possibilidade de tornar ideias de intelectuais afros e indígenas, por exemplo, competitivas em relação às de escritores ocidentais.

Voltar o olhar para a formação da modernidade a partir das narrativas coloniais, como a análise das crônicas históricas, mostra-se de extrema relevância quando concluimos que a colonialidade do poder foi construída também discursivamente, e o espaço dos gêneros que circulavam na época em questão foi utilizado estrategicamente para materializar, a partir da razão outorgada à escrita, as desigualdades que fundamentam o sistema capitalista, sustentado na racialização moderna dos povos e na hierarquização de saberes. O poder do discurso criou identidades, aprisionou memórias e tentou fazer do conceito de passado sinônimo de encerrado, colocando a arte da escrita como uma lembrança de violência no período de colonização.

Visando uma epistemologia de fronteiras no futuro, onde igualdades e diferenças sejam mais uma forma de ligação do que de ruptura, é imprescindível voltar às fronteiras tensionadas no passado e reescrever a história a partir de outras perspectivas cosmológicas, visando a horizontes mais dialéticos. Ter outros agentes no discurso protagonizando o lugar do saber é, na perspectiva que defendemos, a chave que desliga a máquina da persistente colonialidade.

Referências bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. La consciencia de la mestiza/ Rumo a uma nova consciência. In: Estudos Feministas 13(3), 2005, 320.

BHABHA, Homi. A questão do “outro”. Diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLANDA, H. B. Pós-modernismo e política. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CERTEAU, Michel de. A escrita da História. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

CLASTRES, Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980 (Trad. Bras. Paulo Neves. São Paulo, Cosac Naify, 2004)

CORDIVIOLA, Alfredo. Um mundo singular. Imaginação, memória e conflito na literatura hispano-americana do século XVI. PPGL/UFPE, 2005.

COLÓN, Cristóbal. Textos y Documentos completos, Relaciones de viajes, cartas y memoriales. Edición, prólogo V notas de Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade da discriminação de raça e gênero. 2002. <https://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>. (15/06/2019).

EVARISTO, Conceição. Insubmissas Lágrimas de Mulheres. São Paulo: Malê, 2017.

GÓMARA, Francisco López de. Historia general de las indias. 2003. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/92761.pdf>. (20/08/2019).

GROSGUÉL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, 2008, p. 115-147.

HARTOG, François. Crer em História. Tradução de Camila Dias. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

KILOMBA, Grada. Descolonizando o conhecimento: uma palestra performance. 2019. <https://www.geledes.org.br/descolonizando-o-conhecimento-uma-palestra/>. (15/06/2019).

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

LÓPEZ PARADA, Esperanza. Las voces del otro. In: Relación de las fábulas y ritos de los Incas. Edición de Paloma Del Campo. Madrid: Iberoamericana, 2010.

MATA, Inocência. A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência? In: Hipótese 10(1/2), 2006, 33-44.

MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. 1. ed., Lisboa: Antígona, 2014.

MAZZOTTI, José Antonio. Cristóbal de Molina y las crónicas heterogéneas del virreinato peruano. In: LÓPEZ PARADA, E. Relación de las fábulas y ritos de los Incas. Edición de Paloma Del Campo. Madrid: Iberoamericana, 2010.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistémica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: Cadernos de Letras da UFF 34, 2008, 287-324.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. In: Rev. bras. Ci. Soc. 32(94), 2017, 1-18.

MIGNOLO, Walter. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. In: Revista de Filosofía 74, 2013, 7-23.

MOLINA, Cristóbal. Fábulas y ritos de los Incas. Organização de Paloma Jiménez del Campo. Madrid: Iberoamericana, 2010.

OYÈWUMI, Oyèrónkẹ . The invention of women: Making an African Sense of Western Gender Discourses. Minneapolis: University of Press, 1997.

PORTUGAL, Ana Raquel. A inquisição espanhola e a bruxaria andina: evangelização e resistência. In: Revista de História regional 4(2), 1999, 9-34.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). Epistemologias do sul. Coimbra: Almeida, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo: Trilce, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: Novos estudos 79, 2007, 71-94.

SOUSA, Neusa Santos. Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

