

LITERATURA INDÍGENA: O RESGATE DA ORALIDADE ANCESTRAL NA ESCRITA POLIFÔNICA DO PRESENTE

Vera Lúcia Teixeira Kauss (UNIGRANRIO)

Resumo

Meu propósito neste trabalho é confirmar a afirmação do escritor peruano José Carlos Mariátegui de que só poderemos falar de literatura indígena quando o próprio índio estiver em condições de produzi-la, mostrando que este já é um fato concreto na América Latina hoje. A literatura desse subcontinente passou por diversas formas de representação do indígena, como pode ser visto pelos movimentos indianista e indigenista, mas em todos esses casos o elemento nativo foi geralmente focalizado pela perspectiva do homem branco. Agora, contudo, descendentes de índios, versados nas línguas oficiais dos países, estão buscando recuperar suas tradições ancestrais narrando as histórias de suas tribos e publicando-as em livros. Estes textos são o objeto de estudo deste trabalho.

Palavras-chave

identidade étnica e cultural, literatura indígena, cânone, escrita e oralidade.

Abstract:

My purpose in this text is to confirm the Peruvian writer José Carlos Mariátegui's statement that we can talk only about Indian literature when the Indian himself is able to produce it, by showing that this literary production is a concrete fact nowadays in Latin America. This subcontinent's literature has gone through several different ways of representing the Indian, as it can be seen in the movements called Indianism and Indigenism, but in all these cases the native element was mostly seen through the eyes of the white man. Now, however, descendents of Indians, familiar with the countries' official languages, are committed to recovering their ancient traditions by writing their tribes narratives and publishing them under the form of books. These books are the object of study in this paper.

Keywords

Cultural and ethnic identity, Indigenist literature.

Para falarmos de literatura indígena, precisamos pensar sobre a formação da *identidade cultural* dos povos latino-americanos, ou seja, pensarmos a *interculturalidade* que começa a acontecer a partir do Descobrimento de nosso Continente pelos europeus. Pensar sobre a dominação, a colonização, a imposição da cultura, da língua dos que aqui chegaram julgando-se superiores aos povos autóctones habitantes da América. Pensarmos, enfim, a destruição das civilizações aqui encontradas pela necessidade de dominar o *outro*, que passou a ser representado nas artes latino-americanas de várias formas diferentes ao longo do tempo, dependendo de como era visto e falado pelo colonizador.

Precisamos pensar o problema da *alteridade*, o encontro do conquistador-colonizador com seu *outro*. As maneiras de *olhar* este *outro* que revelam o não conhecimento, a unilateralidade, a não escuta; em suma, a impossibilidade de aceitação e entendimento da *diferença* entre as culturas que aqui se encontram. E essa impossibilidade de entendimento carrega a *diferença* com uma carga pejorativa, levando-se a entendê-la como *inferioridade*. A inferioridade em que se converte a diferença acontece quando não há uma aproximação verdadeira, respeitosa, uma tentativa de realmente conhecer e entender este *outro*. Esse encontro provoca um sentimento de estranheza nunca antes sentido pelo homem, apesar das inúmeras descobertas e conquistas já acontecidas entre os povos.

Observando como os fatos da Conquista e da Colonização foram relatados, verifica-se que a Historiografia tradicional apresenta uma visão unilateral e eurocêntrica destes acontecimentos, buscando mostrar que a América não possuía uma História antes da chegada dos europeus: as civilizações indígenas foram completamente ignoradas. Essa Historiografia tradicional fornece uma visão da Descoberta e da Colonização que atribui aos atos dos europeus um caráter de heroísmo e glória, escondendo a face real de violência, crueldade e terror do que ficou conhecido como o maior genocídio da História. Essa atitude vinha-se repetindo desde o século XVI, pois sempre interessou tanto ao Estado quanto à Igreja passar esta imagem de que o colonizador era o portador do conhecimento, do saber, da cultura, da religião,

enfim, da civilização em relação às cosmogonias dos povos autóctones, considerados bárbaros.

Em nossos dias, historiadores críticos buscam resgatar a antiga História da América, libertando-a da visão eurocêntrica secular e procurando dar a conhecer as culturas e a origem do homem americano; mostrando uma América que havia sido construída pelos povos nativos que aqui viviam antes da chegada do europeu que, mais do que *descobrir*, *invadiu* o Continente americano. Somente a partir dessa nova visão da História, sem o jugo do olhar eurocêntrico, é que se pode pensar as civilizações latino-americanas como sendo culturas diferentes que formavam sociedades organizadas, independentes entre si e que produziam aquilo que necessitavam para garantir sua sobrevivência.

No processo de colonização, os europeus buscaram sufocar as culturas indígenas; queriam impor-lhes através de processos que foram chamados de *aculturação*, ou seja, a perda total de valores, de crenças de sua cultura de origem. Mas não tiveram sucesso completo, pois a *diferença* sobreviveu mesmo que diluída na mestiçagem e a cosmogonia das civilizações pré-colombianas não foi apagada: ao contrário, continuou viva no íntimo do ser que emergiu deste confronto – e não encontro - de culturas.

Em muitos textos de escritores latino-americanos de momentos diferentes da História construída na América a partir da chegada do europeu, podemos observar um fenômeno de descolonização que tem como ponto fundamental a aceitação de nossas diferenças. Nascemos de uma polifonia de vozes e é preciso ouvir todas elas para tecermos nossa identidade que, múltipla e plural, não traz em si a marca de apenas uma voz – que se quis hegemônica – mas de todas que aqui passaram a conviver. Nossa identidade se constrói na heterogeneidade de culturas; nelas, encontramos o homem latino-americano buscando encontrar a si mesmo: um *eu* que se faz dos *outros*, mas que já é um *eu* individualizado, inserido em um todo ao mesmo tempo uno e diverso.

A História e a ficção latino-americanas retratam o indígena de diversas maneiras, de acordo com o momento vivido pelas sociedades que aqui se formaram a partir da chegada dos europeus em 1492. No período da Conquista

e da Colonização, às vezes, ele é retratado como um ser dócil, bondoso e ingênuo, outras vezes como preguiçoso, perverso e antropófago.

No Romantismo, aparece idealizado dentro do movimento literário chamado de Indianismo. Nos romances, nas poesias, entre outros, aparece convertido em uma personagem convencional pelo desconhecimento dos escritores com relação às cosmogonias desses povos. Eles falam da cultura dos povos autóctones com uma “visão de fora”, ou seja, sem um conhecimento profundo do que estão usando como material de criação. Nesse período, mesmo com a idealização, o indígena e sua condição de classe mais explorada da sociedade latino-americana foi um tema constante dos romances da literatura romântica. Na realidade, muitos escritores românticos os consideravam como símbolo de resistência dos valores autóctones frente à influência estrangeira. Mesmo representando o indígena idealizado, como elemento decorativo e exótico, este foi um primeiro passo para a configuração de um perfil mais preciso dele, que se formará dentro de uma visão problematizada e não idealizada.

É impossível não nos lembrarmos de *Iracema*, romance de José de Alencar: todas as imagens que o autor usa para caracterizar Iracema referem-se à natureza brasileira, tornando-a um símbolo do Brasil. O amor entre a índia e o colonizador português significa o encontro das duas culturas, as dificuldades de conviver; o nascimento de Moacir, filho de Iracema e Martim, representaria, simbolicamente, o homem brasileiro nascido da mistura das duas etnias. No final, a morte de Iracema e a viagem de Martim e Moacir para Portugal representariam a aniquilação da cultura nativa pela estrangeira, algo considerado necessário pelo pensamento da época, porque a *civilização* européia precisava suplantar a *barbárie* americana. O romance transmite uma visão idealizada da figura da mulher indígena, uma visão perpassada pelo olhar *de fora*, que não busca realmente conhecer, mas apenas representar como pensa, como imagina, ou melhor, como quer que ela seja.

Em outro momento desse processo iniciado com a chegada do europeu, no século XX, o quadro é o seguinte: antes de 1920, insistia-se na necessidade de se liberar o índio de suas “superstições”; no decênio seguinte, dos anos de 1930, ele era visto como uma força política; mais recentemente, os esforços se

voltam para a revalorização das culturas autóctones e para a tentativa de se mostrar que existiam elementos positivos no fato de os índios não aceitarem o sistema de vida europeu.

No Indigenismo, vamos encontrar uma literatura de protesto contra a situação em que se encontravam os povos indígenas e a firme decisão de mudar a situação. A literatura indigenista vai defender o índio e usá-lo como veículo de expressão dentro de uma escrita altamente comprometida. Mesmo assim, como em outras fases da história da literatura latino-americana, o indígena não fala, não se expressa por si mesmo; outros falam em seu nome – normalmente aquele escritor que descende, convive ou sente-se atraído por essas culturas tão próximas e tão desconhecidas pela maioria das sociedades latino-americanas. Nesse período, os povos autóctones continuaram formando uma multidão que carecia de voz para fazer suas próprias reivindicações. Mesmo que não tenha conseguido atingir totalmente seus objetivos, o Indigenismo marcou uma época de tomada de consciência com relação à necessidade de se dispensar aos descendentes dos povos indígenas latino-americanos um tratamento mais justo, resgatá-los da marginalização a que foram relegados e se recuperar o passado riquíssimo de que estas populações são depositárias. Passado que também é nosso, os atuais latino-americanos, mas que desconhecemos e não valorizamos como parte fundamental na construção de nossa identidade.

No que diz respeito à figura indígena refletida nos textos desse momento, podemos observar que eles continuam *sendo falados* pelo *outro*, de maneira geral, pelo mestiço e, normalmente, pelo mestiço que transita, que conhece as duas culturas: ou são descendentes dos povos autóctones (o que é mais comum) ou, de alguma maneira, quase sempre convivendo, conheceram mais profundamente as cosmogonias desses povos ancestrais, que passaram a admirar e respeitar, buscando resgatá-las do esquecimento a que estavam relegadas por tanto tempo.

Nesse período do Indigenismo, encontramos as mais diversas formas de figuração do indígena que deixam transparecer as relações do setor mestiço da sociedade latino-americana com as culturas dos povos autóctones que

constituíram um importante processo na história cultural dos países da América.

No momento atual, constatamos uma outra realidade que se concretiza: o indígena finalmente passa a falar por si mesmo. José Carlos Mariátegui, em 1928, havia dito que *uma literatura indígena, se vier, virá a seu tempo. Quando os índios forem capazes de produzi-la* e isso tem acontecido hoje. São muitos os indígenas que estão escrevendo e publicando textos sobre suas culturas, seus mitos, seus rituais, enfim, sobre as cosmogonias de seus povos. Alguns ainda vivem em suas tribos e muitos já estão vivendo nas grandes metrópoles, mas em qualquer lugar em que estejam, continuam sendo indígenas, porque, contra todas as dificuldades, seguem mantendo vivas suas crenças e, num processo transculturador e de migração, transitam entre os valores das duas culturas sem se perder em nenhuma delas, sabendo definitivamente o que são e o que querem.

Esse indígena moderno nos fala em textos narrativos, em poesias como as de Eliane Potiguara, em seu livro *Metade cara, metade máscara*, lançado em 2004, em que diz assim:

Mulher indígena! / Que muito sabes deste mundo / com a dor ela aprendeu pelos séculos / A ser sábia, paciente, profunda. (...) Mas luta, raiz forte da terra! / Mesmo que te matem por ora / Porque estás presa ainda / Nas garras do PODER e da história. (POTIGUARA, 2004, p. 24)

São muitos que, hoje, vivendo nas grandes metrópoles, estudando, ocupando lugares que antes lhes eram proibidos, encobertos por nomes que lhes foram impostos num batismo obrigatório e que pretendia diluir suas crenças, suas culturas, suas identidades lutam pelo reconhecimento e pelo respeito que lhes é devido desde séculos. E estão conseguindo alcançar seus objetivos, pois, como nos diz Silvia Wajãpi, *Da palha e da tora de acapu construímos uma nova história* (WAJÃPI, 2009). E é exatamente isso que estão fazendo quando, por exemplo, posso comprar um CD com diversas músicas gravadas em uma aldeia Guarani, que vem com as letras escritas no idioma deles e traduzidas para o português. Ao ouvi-las, pode-se perceber a beleza e a simplicidade dos ensinamentos que transmitem, da religiosidade profunda que marca a maneira de ser desse povo, enfim, a cosmogonia por tantos

séculos guardada e que, apesar das inúmeras tentativas de aculturação, sobreviveu e, hoje, se mostra, talvez não exatamente como era antes devido aos processos transculturadores por que passou ao longo de nossa História, mas com força e significação intactas no seio daqueles que se mantiveram ligados às raízes ancestrais.

Literatura Latino-Americana: o resgate da tradição oral indígena na escrita européia

Após os primeiros contatos entre conquistadores e conquistados, nos anos que se seguiram à Conquista, muitos missionários, clérigos, funcionários coloniais, historiadores e também membros letrados das aristocracias indígenas se dedicaram a resgatar, usando a escrita alfabética, as antigas tradições orais ameaçadas de se perderem nos processos aculturadores sucessivos impostos aos povos vencidos. Essas compilações eram patrocinadas por órgãos como a Igreja, a Inquisição ou a Administração, que tinham um interesse prático nesses trabalhos e não um objetivo literário ou científico. Uma observação pertinente à maioria destes textos é que eles transmitem, nas entrelinhas, um encantamento dos autores pelo discurso indígena. Também deixam perceber uma fascinação pelo modo de vida das sociedades autóctones, fato facilmente explicável se pensarmos que estes autores possuem uma visão de mundo desenvolvida a partir de parâmetros renascentistas, mas ainda encontravam-se fortemente embebidos do pensamento medieval.

Outro fator que levou a essa admiração com a maneira de viver dos povos indígenas encontra-se no fato dos europeus transformarem a América no espaço geográfico propício para a concretização do discurso utópico, que tem suas raízes nos referentes imaginários sobre a quarta região do mundo, encontrados nos mapas clássicos e medievais: a América passa a ser, desde 1492, o espaço desconhecido no qual os europeus depositam todas as esperanças de perfeição perdidas em relação ao Velho Mundo, à Europa.

Para o conquistador europeu, a América torna-se o espaço geográfico de concretização do discurso adquirido na Europa e transplantado para cá. Para os autores indígenas, o importante é resgatar o discurso de seu povo – já

que toda a ordem do mundo que eles conheciam e praticavam ficou desmantelada com a imposição do pensamento europeu-ocidental. Através do resgate deste discurso, eles procuram construir uma nova consciência coletiva, não mais indígena, mas mestiça, ou melhor, intercultural, como faz, por exemplo, o Inca Garcilaso de La Vega que, mesmo distante de sua pátria, procura criar uma consciência coletiva, através de seu texto, em que se harmonizem, da melhor maneira possível, as duas culturas: é uma consciência coletiva não mais incaica, indígena e pré-hispânica, mas, com certeza, peruana e intercultural.

O resgate da tradição oral indígena aconteceu de duas maneiras: a que é desenvolvida pelos europeus-conquistadores e a que é levada a cabo pelas próprias comunidades indígenas. Os conquistadores, religiosos ou leigos, tinham a intenção de conhecer para dominar, ou seja, a intenção de saber o que pensavam os povos autóctones para melhor dominá-los e substituir suas crenças, seus deuses, seus costumes, enfim, suas cosmogonias pela que traziam. Procuravam desvalorizar, aos olhos dos indígenas e das sociedades que se formavam, seus costumes e crenças, para levá-los a adotar o pensamento europeu-ocidental. Uma das conseqüências deste trabalho de compilação das literaturas orais indígenas, mesmo que tenha acontecido sem ter sido previsto ou de modo intencional, foi trazer à luz a capacidade de resistência e de renovação destas práticas literárias. Os missionários religiosos fabricavam o que podemos chamar de um discurso fictício: eles montavam peças de teatro em que colocavam, de uma maneira desordenada, vários aspectos reais da cultura indígena, que iam sendo devidamente adjetivados, com a intenção de menosprezá-los, e buscavam, com isso, levar os indígenas a acreditarem que suas tradições, seus costumes faziam parte do que era chamado pelos padres, pela Igreja, o Mal, enquanto o que eles ensinavam era o Bem, que deveria ser acatado sem nenhuma discussão.

O resgate dessa tradição oral, que é feito pelas próprias coletividades indígenas possui também um objetivo próprio, mas diverso, evidentemente, do anterior: não deixar que a memória coletiva se perdesse. Esse fato é marcante na América Central e nos Andes, apesar de podermos detectar essa resistência por todo o Continente. Será nesses lugares citados que as

comunidades indígenas vão fixar por escrito alguns de seus dramas rituais como, por exemplo, na região andina, as evocações dramáticas da morte do Inca e, conseqüentemente, da derrota e queda do Tawantinsuyu, como era chamado o Império dos incas.

A literatura escrita indo-hispânica tem seu início, também, em cartas como as que escreveram Titu Cussi e Guaman Poma de Ayala, nos Andes, e Ixtlilxóchitl, no México. Essas cartas são textos que conseguem se libertar das amarras da tradição epistolar européia, tomando corpo como um discurso literário autônomo. A escrita, sentida a princípio como um trauma, é usada, nesse contexto, como uma arma contra os opressores, uma forma de tentar falar com os conquistadores de igual para igual. Esta escrita vai além do resgate da tradição histórica dos povos autóctones, e também não se limita a parâmetros de simples textos reivindicativos contra os abusos cometidos pelos colonizadores; elas apresentam um ponto de vista novo sobre o mundo, em que já se pode notar uma tentativa de articulação entre o pensamento das duas culturas: a européia e a indígena.

Esta prática da escrita de cartas para se tentar a comunicação entre as coletividades indígenas marginalizadas e o poder centralizado representado pelo europeu pode ser considerada como a que precede o desenvolvimento de uma escrita indígena ou mestiça autônoma, ou seja, livre deste contexto utilitário.

Segundo Antonio Cornejo Polar, a sobreposição da escrita européia em relação à oralidade indígena pode ser representada num fato histórico que aconteceu na cidade de Cajamarca, em 16 de novembro de 1532: o encontro entre Atahualpa, o Inca, o padre dominicano Vicente Valverde e o conquistador espanhol Francisco Pizarro. O que deveria ser um encontro foi, na realidade, um desencontro que terminou em tragédia e derrota para os incas e vitória para os representantes da Coroa espanhola. Apesar de ser um fato histórico ocorrido com um povo determinado, os incas, e em um espaço geográfico específico, o autor argumenta que, de certa forma, esse acontecimento pode representar o que aconteceu em vários outros pontos de nosso Continente, nesse período de Colonização que todos sofreram.

O episódio de Cajamarca, de acordo com as várias crônicas – de autores indígenas e espanhóis – que o descrevem, aconteceu quando, na tarde em questão, Atahualpa, alguns nobres do Império incaico e um grande contingente de soldados se encontraram com os conquistadores espanhóis. Ao chegar à praça principal da cidade, vem ao encontro do Inca o padre Vicente Valverde levando uma bíblia – que, na realidade, podia ser apenas um breviário. O padre exorta o Inca a submeter-se às crenças do Cristianismo e ao Rei de Espanha e, em determinado momento, entrega a Atahualpa a bíblia, dizendo-lhe que, através das palavras daquele livro, o Deus todo-poderoso falava aos homens, dizendo-lhes como deveriam ser e viver. O Inca, que não sabia manusear um livro e não entendia o espanhol (todo o diálogo acontece com um indígena chamado Filipillo ou Martinillo traduzindo como podia o que um falava para o outro). Depois de algum tempo tentando “ouvir” as palavras de Deus e não conseguindo, Atahualpa atira-o ao chão dizendo que não havia ouvido nada. Esse gesto do Inca desencadeia a violência dos espanhóis que, após matar quase todo o séquito do Inca, aprisiona-o e, logo depois, o mata. Na realidade, esse é um breve resumo dos fatos acontecidos nesse “desencontro” acontecido em Cajamarca, mas, o que nos interessa é que podemos ler nesses fatos o primeiro choque entre a oralidade, ali representada pela voz de Atahualpa e a escrita, representada no livro de Valverde. Estes fatos também marcam o início de uma convivência em conflito das cosmogonias antagônicas, em cujos campos de enfrentamentos dramáticos, ao longo do tempo, surgem espaços em que acontecem complexos processos de imbricação cultural. Ainda segundo Cornejo Polar, “são nesses espaços complexos e dramáticos que surgem as literaturas latino-americanas, com suas características peculiares, dissonantes e contraditórias”. Esse episódio, mesmo não sendo considerado como o marco inicial da literatura que vai surgir da convivência em conflito das duas culturas, pois a História de nosso Continente começa muito antes da Conquista, possui uma consistência simbólica que ficou profundamente marcada na memória dos dois povos – europeu e indígena – e que o faz ser repetido, lembrado várias vezes, começando nas crônicas coloniais e vindo até nossos dias, nos *wankas* e outros relatos indígenas, embasados por uma copiosa tradição, tanto escrita quanto oral, sobre o tema.

No “encontro” de Cajamarca, que podemos caracterizar como um ritual de poder, o livro aparece como um objeto sagrado, digno de acatamento e de adoração. O padre Valverde não estava preocupado em ser entendido ou não pelo Inca, o que lhe importava, naquele momento, era exercer a autoridade de que se julgava possuidor enquanto representante de Deus e do Rei. Essa autoridade estava representada pelo texto escrito e sagrado, ou seja, a bíblia; e isto se explica porque, num primeiro momento, conquista e evangelização eram quase sinônimos. Para Valverde, o que menos interessava, naquele momento, era o Inca conseguir ou não ler a bíblia, na realidade, ali, aquele livro e a escrita estavam desvinculados do sistema de comunicação, e apresentava-se como objeto de fetiche, objeto sagrado que devia ser imediatamente acatado sem resistência. É exatamente dentro desse horizonte da ordem e da autoridade que a escrita ingressa na América Latina. Essa idéia é compatível com um primeiro momento, quando os povos autóctones chegaram, dentro de suas próprias cosmogonias, a ver os conquistadores como possuidores de uma condição divina, tanto pelo fato de sua presença evocar mitos, de acordo com os quais antigos deuses deveriam retornar pelo mar, quanto por suas maneiras, pelos seus traços – comportamento e aparência – que os transformavam em seres estranhos e poderosos na visão dos autóctones.

O exercício da escrita representou para o homem que habitava o continente americano um processo profundamente traumático e vinculado com sua auto-imagem. Os povos autóctones, mesmo aqueles que desenvolveram algum tipo de escrita, nunca a colocaram em destaque na organização da sociedade: a escrita servia para armazenar dados, fixar uma visão do mundo já consagrada, para arquivar as práticas e representações da sociedade em questão.

Os sistemas de comunicação desenvolvidos pelas civilizações andina e da América Central, onde predominava a oralidade, não se destinavam a promover um intercâmbio supra-regional, destinavam-se a um uso local. A casta dirigente a usava para arquivar, armazenar dados cósmico-histórico-sociais; ela não possuía nenhuma função principal, central na vida destas sociedades. A imposição da cultura gráfica europeia sobre a oralidade indígena, além de promover a destruição dos modos antigos de comunicação,

vai ter como conseqüência uma reformulação profunda da própria identidade desse homem latino-americano, que passa a se construir dentro de um processo discursivo totalmente diverso do da oralidade. Mais problemático ainda é o fato de que, além de aprender a lidar, a transitar dentro de um universo em que a escrita é fundamental, torna-se necessário que ele, juntamente com a aprendizagem do próprio ato de escrever, consiga desenvolver a capacidade de formar uma consciência de mundo em uma segunda língua, em uma língua muito diferente da sua. Estes são dois núcleos constantes na obra de pensadores, de escritores latino-americanos, desde o primeiro momento da Conquista e da Colonização, chegando até nossos dias. Há uma permanente busca de construção de identidade que passa a se configurar dentro da fragmentação iniciada a partir dessa cena primordial de imposição da escrita sobre a oralidade, e da necessidade de usar a língua do “outro” que, por não se apresentar como um instrumento adequado para a transmissão da cosmogonia primeira, precisa ser trabalhada, transformada, muitas vezes, tornando o ato de escrever uma verdadeira batalha.

Os sistemas de comunicação dos povos autóctones do Continente Americano, predominantemente orais, não promoviam o intercâmbio entre as várias regiões, levando-os a se acomodarem com uma experiência relativamente local e, com exceção apenas da América Central, também limitada no tempo. Já os europeus, por causa da mobilidade temporal e espacial dos documentos escritos, haviam acumulado, até 1500, uma grande quantidade de informações sobre a diversidade de culturas existentes no mundo. Com isto, antes mesmo de ter a certeza da existência de Novos Mundos, os europeus, imbuídos da convicção da universalidade do Cristianismo – que deveria ser propagado a todos os povos – e de sua superioridade racial, se prepararam para empreender a Conquista do que nem mesmo sabiam se existia.

Em todas as sociedades não ágrafas, o documento escrito representava poder. A escrita não só possibilitou como também confirmou e tornou inesquecíveis os atos e as decisões da nova autoridade colonial na América Latina. Como podemos observar, através de variadas práticas colonizadoras, os europeus agiram como se quisessem inscrever seu poder em todas as

superfícies possíveis – e impossíveis – do Novo Mundo: desde a mudança dos nomes de lugares, de acidentes geográficos, até nos rostos dos índios, nos quais eles inscreviam seu poder, marcando-os, primeiro com o símbolo do Rei e, depois, com o do comprador, como faziam com os escravos negros e os animais. Não contentes com a conquista material que empreenderam, os europeus também colocam em prática, através do fetichismo da escrita, a conquista espiritual dos povos autóctones: a imposição dos dogmas do Cristianismo através da extirpação do que se convencionou chamar de “idolatrias” antigas. Toda a Conquista se fez sob a égide de uma prática de apropriação “santificada” pela religião do livro – a Bíblia – em cujo nome se realiza.

O terreno fértil que vai propiciar o nascimento da Literatura latino-americana começa a ser preparado com a destruição dos antigos sistemas de comunicação dos povos indígenas e com a imposição arbitrária de um novo sistema, em que acontece o predomínio absoluto da escrita europeia – caracterizada como “divina” – e a rejeição da oralidade indígena, que será relegada à marginalidade. Esta literatura, nascida do que se chamou de “encontro” de culturas que acontece na América Latina com a Conquista e que se concretiza efetivamente na Colonização, não marca um último momento da capacidade de expressão poética dos povos indígenas americanos, na realidade, marca o começo de uma expressão literária nova: não mais pré-hispânica, mas colonial. Nesta nova expressão literária, podemos observar o esforço criativo descomunal que fazem alguns elementos do segmento da nobreza das grandes civilizações destruídas – os povos vencidos – para se adaptarem à realidade que estão vivendo: usando o alfabeto europeu, produzem textos pioneiros de uma literatura latino-americana que não se enquadra dentro dos cânones importados e que se mostra relativamente autônoma, em que eles traduzem a experiência – em geral, bastante traumática – das populações autóctones, marginalizadas pelo regime colonial.

Contrários à idéia difundida por um grupo de letrados, de intelectuais latino-americanos, para quem a literatura escrita desenvolvida no Continente Americano não seria mais do que um apêndice da de tradição europeia, vários estudiosos – como Angel Rama, Antonio Cornejo Polar, Martin Lienhard, Ana

Pizarro, Carlos Pacheco, Antonio Candido, Eduardo de F. Coutinho, entre muitos outros – desenvolveram – e ainda continuam desenvolvendo – pesquisas nas quais observam que, paralelamente à chamada literatura “oficial”, desde muito cedo, durante a época colonial e chegando até nossos dias, desenvolveu-se uma corrente literária “outra”, que cada um deles chamou de uma maneira diferente: literatura “da transculturação”; “literatura heterogênea”; ou ainda “escrita alternativa”. Esta corrente literária “outra” surge e se reproduz em uma situação de permanente conflito cultural, que é consequência direta do contexto colonial criado pela Conquista. O conjunto de textos que, no início, dá corpo a esta corrente literária “outra” nasce no lapso de tempo em que ainda está acontecendo o enfrentamento entre a oralidade indígena e a tradição letrada de procedência europeia. Sem que esse enfrentamento acabe, mas vivenciando a imposição da escrita sobre a oralidade, estes textos revelam de diversas maneiras a resistência dos universos da cultura indígena/oral: híbridos em maior ou menor grau, eles não podem ser entendidos ou explicados sem que sejam referidos às culturas marginalizadas pela Conquista ou pelas posteriores reestruturações coloniais ou neo-coloniais. Através desses textos, podemos olhar o conjunto do continente literário latino-americano e verificar que a literatura de tradição europeia não constitui mais que uma prática entre outras, mas privilegiada por sua vinculação com os setores dominantes que se sucederam na América Latina, do início até hoje.

Tornou-se inviável, em nossos dias, ao pensamento histórico-crítico latino-americano procurar entender e explicar uma literatura que se apresenta tão evidentemente heterogênea, partindo de parâmetros que a identifiquem como algo que se faz na unidade e coerência, quando, na realidade, segundo Cornejo Polar, ela somente:

... se reconhece em sua radical e insolúvel heterogeneidade, como construção de vários sujeitos social e etnicamente dissímiles e confrontados, de racionalidades e imaginários distintos e inclusive incompatíveis, de linguagens várias e díspares em sua mesma base material, e tudo no interior de uma história densa, em cuja espessura acumulam-se e desordenam-se vários tempos e muitas memórias. (CORNEJO-POLLAR, 2000)

Estudar a literatura latino-americana como sendo um complexo sistema que se faz de variados conflitos e contradições parece-nos, hoje, ser o único caminho que pode levar-nos a um entendimento, a uma explicação mais próxima da realidade que vivenciamos. Os escritores latino-americanos inseridos no que se chamou de “narradores da transculturação”, segundo o conceito desenvolvido por Ángel Rama, além de outros problemas, tiveram que enfrentar também a dificuldade que encontravam os críticos e estudiosos da literatura latino-americana, ao se pronunciarem em relação a estas obras, por não possuírem um embasamento teórico que desse conta das diferenças que estes textos apresentavam em relação ao único paradigma existente até então: o europeu.

A obra de escritores como José Maria Arguedas, Roa Bastos, Miguel Angel Astúrias, entre outros, apresentava características específicas que o limitado aparato crítico latino-americano não conseguia abarcar. Tornava-se necessária uma revisão, uma redefinição do *corpus* e do local de onde parte o olhar sobre esta literatura, o que só começou a acontecer recentemente. Sem desmerecer o que chegava da Europa e dos Estados Unidos, a postura adotada por estudiosos como Ana Pizzaro, Antônio Candido, Cornejo Polar, entre muitos outros, era de reconhecimento da importância das literaturas indígenas. Esses autores acreditavam que a tentativa de sufocá-las trazia em si um germe de discriminação, de esterilidade.

Estes estudos levam a uma mudança do exercício crítico que se fazia até então na América Latina. Hoje em dia, torna-se imprescindível entender o rompimento da unilateralidade com os padrões das metrópoles europeias ou da América do Norte, visto que muitas obras latino-americanas não se enquadram nos parâmetros do pensamento ocidental difundido por elas. Com relação à América Latina, torna-se necessário pensar a questão da transitoriedade da crítica em relação à criação literária, e também a impossibilidade de vê-la desvinculada do processo histórico da cultura. Isto se torna imprescindível porque a literatura latino-americana apresenta-se definida a partir da peculiaridade de sua inserção em uma sociedade que, como ela, apresenta-se igualmente peculiar, com diferenças pelo menos se a comparação se faz com a literatura e a sociedade ocidental. Para a América Latina, torna-se

indispensável esclarecer o modo específico de articulação da literatura com a sociedade que aqui se desenvolveu, definir o processo histórico do funcionamento da literatura enquanto instituição, seus modos de produção e o sistema de comunicação no qual se inscreve. Uma das conseqüências da indefinição neste campo do aparato crítico tem levado, por exemplo, ao fato de se privilegiar o que se convencionou chamar de “literatura culta”, remetendo à esfera do folclore a literatura dos estratos considerados marginais à sociedade, como as indígenas, entre outras. A mudança que se dá no exercício da crítica é radical e continua com o avanço das investigações, das pesquisas neste campo. Segundo Ana Pizarro:

[...] hoy se dibuja toda una línea de reflexión en la historia intelectual del continente, donde lo literario se comprende y se explica en la articulación global de la estructura cultural. Lo indígena es recuperado no solo como tema, sino en términos de integrar el discurso de su cultura. (PIZZARO, 1993)

Ángel Rama chamará estes escritores de “narradores da transculturação”, para Antonio Cornejo Polar, eles fazem parte do que convencionou chamar de “literaturas heterogêneas”, já para Martin Lienhard, eles estão incluídos na chamada “literatura escrita alternativa”. O que todos estes pensadores e críticos buscavam era um caminho para suprir a dificuldade apresentada pela crítica literária no que concernia ao estudo das obras destes e de outros grandes escritores da chamada “nueva narrativa” da América Latina. De acordo com o que diz Ricardo González Vigil,

[...] cabe distinguir três grandes orientaciones en las letras latinoamericanas: 1) Asumir el legado cultural no occidental y transfigurar (subvirtiéndolas, conforme explica Lienhard) las formas culturales occidentales, en un sincretismo de fuertes raíces regionales, pero diestro para tender símbolos de alcande universal. 2) Adherirse a la tradición occidental, con plena integración al circuito internacional, manteniendo lazos temáticos (de contenido) con el suelo natal. 3) Comulgar, a la vez, con lo no occidental y lo occidental, admirablemente anclado en lo nacional, pero también capaz de vivir su época a escala planetaria. (GONZÁLEZ VIGIL, 1995)

Para estas três orientações desenvolvidas pela literatura latino-americana, podemos observar, somente no Peru, três escritores que as representam: no primeiro caso, a obra de José Maria Arguedas em que encontramos o legado cultural quíchua e a subversão das formas culturais ocidentais dando lugar a um texto fortemente marcado por um sincretismo de raízes no regional, mas capaz de abarcar também símbolos de alcance universal; no segundo caso, a obra de Mario Vargas Llosa que, mesmo tendo aderido à tradição ocidental, integrando-se plenamente ao internacional, mantém em seu conteúdo laços temáticos com sua região natal; e, no terceiro caso, a obra de César Vallejo, por exemplo, que transitando entre o ocidental e o regional, ancorado, de maneira admirável, ao nacional, foi capaz de viver sua época profundamente ligado ao mundo todo. São vários os exemplos que poderíamos citar em toda a América Latina, mas nos determos apenas nesses.

A análise da obra de José Maria Arguedas, escritor peruano, foi o ponto de partida para o trabalho teórico desenvolvido por importantes pensadores da literatura latino-americana, como, Angel Rama, Cornejo Polar entre outros. Sua obra apresenta um profundo grau de complexidade devido à mescla que o autor faz de elementos da cultura andina com outros da tradição hispânica – a mentalidade mítico-mágica com o sincretismo cristão, a interpenetração do quíchua com o espanhol, a tradição oral ligada à música e à dança – e a utilização de formas da cultura ocidental como, por exemplo, o romance, em um nível de transculturação que nenhum outro autor alcançou.

Cronologicamente, Arguedas escreve na vigência do Indigenismo e ele aceitava ser chamado assim, mas ressaltando que estava atento à heterogeneidade sócio-cultural em que vivia, e não aceitava ser colocado no mesmo patamar daqueles indigenistas que apresentavam uma visão restrita do movimento, ou seja, aquela que enfocava apenas a figura do índio e não o contexto social a que ele pertencia. José Maria Arguedas busca, em primeiro lugar, transformar o espanhol que conhecia, que dominava também como língua literária, em um meio de expressão legítimo do mundo dos Andes peruanos. De acordo com o que diz o próprio escritor, não se tratava de buscar apenas a forma de uma maneira superficial, mas sim aquela impregnada do conteúdo que se faz na transculturação em países (como o Peru) em que o

encontro de culturas diversas e antagônicas caminham durante séculos lado a lado sem encontrar a forma de fusão, seguem em retas paralelas que em alguns momentos se chocam, se tocam, mas que voltam a andar separadas. A universalidade pretendida e até mesmo procurada por Arguedas só era possível se não houvesse desfiguração da natureza humana e da terra que pretendia mostrar ao mundo, e que, até então, havia estado oculta ou distorcida pelo desconhecimento daqueles que tentavam apresentá-la.

De acordo com o próprio Arguedas, esta língua transculturada do espanhol com o quíchua só é alcançada em sua plenitude no romance *Los rios profundos*, de 1958. A partir de então, o que ele busca é um aperfeiçoamento cada vez maior desta língua literária que encontrou para fazer falar o povo indígena, e para descrever a terra, as paisagens deste Peru até então desconhecido, ocultado pelo olhar do “outro” que, desde a Conquista e a Colonização, fora incapaz de enxergá-lo devido a sua dificuldade de lidar com o “diferente”, com o que não é semelhante, conhecido. O que acontece com José Maria Arguedas, no Peru, se dá também com vários outros autores latino-americanos: cada um deles busca um caminho – através de processos transculturadores – para dar voz à heterogeneidade que os forma e que vivenciam em sua terra natal.

Esta linguagem criada por Arguedas, que pode ser considerada como uma das possíveis versões literárias do espanhol, não é uma transcrição, é uma criação e, por isso, pode-se perceber uma distância entre ela e a realidade da fala em que se inspira. Deste modo o autor concebe um instrumento verbal e expressivo, mas, ao mesmo tempo, autônomo, distinto da realidade lingüística andina. Arguedas suprime as diferenças particulares e destaca as características do coletivo e, com isso, torna a realidade uma representação, separada do modelo real. De tudo isso conclui-se que, diferentemente do que acontece com outros romances indigenistas ou regionalistas, em que a linguagem das personagens indígenas parece caricatural, na obra arguediana ela parece autêntica por causa de sua coerência, sua musicalidade, seu colorido, que lhe conferem categoria artística. Esta linguagem inventada dá, também, consistência literária a um dos traços mais marcantes da sociedade

indígena e que é um dos elementos-chave da utopia arcaica: a hegemonia que tem a comunidade sobre o individual nestas sociedades retratadas.

Um outro fator importante é saber que esta mescla dos idiomas é concretizada por um sujeito plural, mestiço, que, vivendo na borda de dois mundos – oral e escrito, moderno e antigo, urbano e camponês, espanhol e quíchua – não tem outra possibilidade senão mesclar-se. Em várias passagens de *Los ríos profundos* e de outros textos arguedianos, podemos observar a construção de um sujeito plural que assume experiências distintas, situadas em tempos descontínuos e que remetem a culturas diversas. Em seus textos, encontramos um sujeito de índole múltipla, dispersa, mesclada, que, por isso mesmo, é capaz de abrir uma ampla gama polifônica que inclui o sutil tecido dos dois idiomas. Sujeito e discurso se pluralizam agudamente e o romance se transforma em um espaço em que ambos perdem suas identidades seguras e definidas e partilham, não sem conflito, uma semiose socializada e oscilante. Podemos ler a utopia arguediana não em termos de síntese conciliatória, mas sim de pluralidade contraditória de um sujeito que não abdica frente ao perturbador desejo de ser muitos seres, viver múltiplas vidas, falar muitas linguagens, habitar muitos mundos.

A complexidade da obra arguediana estende-se a muitos outros escritores latino-americanos, cada um com suas lutas e glórias, dificuldades e soluções próprias. Na América Latina, convive-se com a unidade que se faz na diversidade: culturas diversas que têm como ponto de união uma História comum de invasão e exploração que, de certa forma, se perpetuam. Podemos dizer que tudo isso exige o cancelamento do discurso monológico e do sujeito forte que o resolve, para dar lugar a uma radical heterogeneidade de ambos e de toda a complexa linguagem que emite o homem quando compreende que sua própria identidade vem de diversas e poderosas fontes.

A obra de José Maria Arguedas apresenta-se, desde o início, completamente vinculada aos problemas étnicos e sociais da heteroglossia e da pluralidade, vivenciados por toda uma coletividade que foi colocada à margem da cultura oficial desde a chegada do europeu. Na obra arguediana, tanto literária como antropológica, um dos problemas mais complexos é a abordagem que o autor faz da integração das diferentes vertentes da

sociedade peruana, que se apresenta profundamente dividida em realidades sociais, culturais, regionais e raciais muito diversas e que, em alguns casos, se apresentam antagônicas.

Uma outra característica que marca a construção de uma identidade por este homem latino-americano que nasce do encontro-desencontro de culturas que aqui aportam a partir de 1492 e que encontramos profundamente registrada na obra de Arguedas é a condição migrante, ou seja, por vários motivos esse sujeito deixa seu lugar de origem indo buscar em outros algo que não é mais possível encontrar ou conquistar onde nasceram. Em José Maria Arguedas, observamos que esta condição migrante – que acontece em sua vida e na de algumas de suas personagens – se por um lado o fizeram sofrer, também lhe propiciaram um enorme enriquecimento interior. Em Arguedas, o fato de se caracterizar como um sujeito migrante vem somar-se ao fato de ser um mestiço cultural por ter assumido como sua a cultura quíchua. Esta relação torna-se bastante complicada porque, diferentemente do mestiço que busca alcançar uma convivência harmoniosa entre os valores culturais que traz em si, o migrante, como diz Cornejo Polar,

... estratifica suas experiências de vida e não pode e nem quer fundi-las, porque sua natureza descontínua enfatiza precisamente a múltipla diversidade desses tempos e desses espaços, e os valores e as imperfeições de uns e outros. (CORNEJO-POLLAR, 2000)

Cornejo Polar preocupa-se em saber se a condição de migrante funciona, como acontece com a de mestiço, como um *locus* enunciativo. Como no caso do sujeito mestiço, o sujeito migrante convive com a existência de duas ou mais línguas, ou seja, com o bilingüismo assimétrico – em que uma língua é mais valorizada que a outra - que dificulta a passagem de uma cultura a outra. Além disso, a coexistência em tensão destas competências lingüísticas se dá, segundo Cornejo Polar, em “uma memória que está despedaçada em geografias, histórias e experiências dissimiles que se intercomunicam, por certo, mas preservam com rigor seu vínculo com o idioma em que foram vividas” (CORNEJO-POLLAR, 2000). Em muitos momentos, Arguedas sustentou que não era possível expressar em espanhol o que havia vivido em quíchua: a paisagem da *sierra*, os valores adquiridos na convivência com os

comuneros, o amor e o ódio, enfim, tudo o que havia aprendido com os indígenas, na infância. Um fato bastante significativo desta dificuldade sentida como intransponível pelo escritor reside no fato de toda a poesia arguediana ser escrita em quíchua e não em espanhol – mesmo depois de ele haver criado uma possível versão literária do espanhol, mesclando-o com o quíchua: só consegue escrever sua poesia naquela que considerava sua língua mãe, o quíchua.

Este enfoque de Arguedas como migrante, que lhe dá uma condição de forasteiro permanente, de um homem que pertence a vários mundos e, ao mesmo tempo, não pertence a nenhum, parece-nos traduzir exatamente a sensação que o próprio escritor expressou em alguns de seus textos – tanto literários como teóricos. Conciliar em si mesmo as condições de mestiço e migrante não é tarefa fácil, pois são categorias que possuem características diferentes: enquanto o primeiro revela uma necessidade de síntese dos valores ancestrais que traz em si, o segundo mostra-se voltado para a fragmentação, justapõe línguas ou dialetos sem buscar uma síntese deles. Seguindo o pensamento de Carlos Ivan Degregori (DEGREGORI, 1995), podemos dizer que enquanto o mestiço busca construir uma identidade que tenha um eixo central norteador, o migrante não procura nenhuma centralização, ao mesmo tempo em que marca fronteiras, eles as mescla e ultrapassa sem maiores cuidados. Continuando a seguir o pensamento de Carlos Ivan Degregori, poderíamos pensar em José Maria Arguedas como alguém que se situa entre diferentes tipos de migrantes, ou melhor, poderíamos vê-lo em tensão entre o migrante mestiço e o migrante indígena, sendo exatamente esta tensão o eixo em torno do qual giraria a criação de sua obra e sua angústia existencial.

Pensando ainda Arguedas, observamos que o migrante mestiço, aquele que migra quando esta situação ainda não é comum, diferentemente do migrante indígena, não tem atrás de si uma comunidade de apoio; para ele, o ato de migrar é muito mais desenraizador, solitário, errante. De uma maneira geral, o migrante indígena não precisa cortar radicalmente o contato com suas origens, mas, ao mesmo tempo vive o aqui e o agora, projeta-se para o futuro. Em nossos dias, podemos dizer que o migrante indígena mantém ou não, de acordo com sua vontade, os laços com suas comunidades de origem e isso

não o faz mais ou menos indígena. Muitos optam por viverem nas grandes metrópoles, lutando e conseguindo galgar posições até então não pensadas como possíveis para este segmento social. Dentre esses, alguns não se preocupam em voltar constantemente às suas comunidades de origem enquanto outros fazem questão de se manterem ligados a elas, de retornarem para participar dos rituais que sentem necessários para se fortalecerem para continuar a luta fora de lá, de seus lugares de origem. Aprendem o idioma oficial, mas continuam se comunicando em sua língua primeira. Outros ainda acabam, por variados motivos, não mantendo o domínio do idioma materno, mas mesmo assim continuam sentindo-se ligados as suas comunidades e lutando pelo reconhecimento de seus direitos.

Em relação à literatura, voltando a José Maria Arguedas, observamos que em vários momentos ele mostrou-se refratário a ser chamado de indigenista, pois, para ele, estes tinham uma visão limitada do mundo indígena, voltada apenas para a denúncia das injustiças sociais e a revalorização da cultura indígena. Para o escritor, a literatura chamada indigenista não podia restringir-se ao índio; ela devia referir-se a todo o contexto social ao qual ele pertence, devia abarcar todo o país, seus conflitos e tensões, tão complexos como sua estrutura social e suas vinculações com as implacáveis e poderosas forças externas imperialistas que modelavam a conduta dos habitantes através do controle de sua economia e das agências de difusão cultural. Arguedas falava do Peru, mas podemos pensar em relação à América Latina como um todo, pois essa é a realidade vivenciada pelos países que a formam. Essa discussão nos remete a José Carlos Mariátegui (9), à distinção que este grande pensador fez entre indígena e indigenista. Para ele, o primeiro é aquele que canta ou conta sobre sua comunidade, sua cosmogonia, na língua de seu povo; enquanto o segundo é o mestiço que fala sobre o indígena. O indigenista não é um indígena; é alguém que fala, mesmo que com um conhecimento profundo da cosmogonia daquele povo, não pertence a ele, não é filho da comunidade que procura retratar. Arguedas nunca definiu se a imagem que se preocupava em passar de seu país era totalizante, globalizadora, sincrética ou se o que procurava transmitir era a imagem de um país multicultural, ou seja, mais do que transcultural, um país formado de muitas culturas, intercultural. A

utopia de Arguedas poderia ser descrita como a de um país que, mesmo formado por muitas culturas, alcançaria, um dia, um nível de convivência social onde todas essas culturas teriam o mesmo valor, em que nenhuma seria considerada inferior, menos valiosa ou importante que outra.

A obra de José Maria Arguedas nos mostra as lutas e façanhas do indígena, do mestiço e também do migrante. A preocupação do escritor que perpassa todos os seus textos é a de situar, fazer com que sejam escutadas todas as vozes que contribuem para a construção de sua identidade polifônica, e, para isso, mostra-se aberto às experiências que vivenciou, descobrindo-se indígena, branco, mestiço e migrante. Ele se utiliza de todos esses *locus* para falar e, ao fazê-lo, dar voz a todos estes sujeitos que congrega em si, na formação desta identidade plural.

De acordo com o que nos diz Cornejo Polar, já citado, verificamos que o discurso do migrante é descentrado, pois se constrói ao redor de vários eixos que são, de uma maneira geral, incompatíveis e contraditórios, e, ao contrário do mestiço – ou do discurso da transculturação – ele não tenta sintetizá-los em um espaço harmônico. O discurso do migrante apresenta-se multiplamente situado, ou seja, a partir dele, o sujeito fala de diversos *locus* de enunciação. Um exemplo de discurso do migrante é o fragmento do primeiro capítulo de *Los ríos profundos*; em que, ao chegar a Cuzco com seu pai, Ernesto – personagem principal – sente-se maravilhado frente aos antigos muros incaicos, e observa-os, extasiado.

Me acorde, entonces, de las canciones quechuas que repiten una frase patética constante: *yawar mayu*, río de sangre; *yawar unu*, agua sangrienta; *puk 'tik' yawar k'ocha*, lago de sangre que hierve; *yawar wek'e*, lágrimas de sangre. ¿ Acaso no podría decirse *yawar rumi*, piedra de sangre o *puk'tik' yawar rumi*, piedra de sangre hirviente? [...] ! Puk'tik' yawar rumi! exclamé frente al muro, en voz alta. (ARGUEDAS, 1995)

Neste fragmento da fala do narrador- personagem – um migrante adolescente – podemos observar a concentração, mas não a síntese de duas experiências de Ernesto: uma passada e outra presente. Em seu discurso, o narrador- personagem atualiza dois idiomas – o quíchua e o espanhol -, e duas maneiras de comunicação – a oral e a escrita -; enfim, ele trabalha com dois

sistemas culturais distintos. Trata-se da atuação de um sujeito que maneja uma pluralidade de códigos que, ao serem inseridos em um discurso único, não se confundem, preservando cada um sua autonomia e dando-lhe a oportunidade de falar de dois espaços diferentes: o do mestiço e o do migrante. O migrante pode falar de lugares desiguais e diversos porque eles são os que derivam de suas experiências e, provavelmente, correspondem às vozes múltiplas das muitas memórias que se negam a ficar no esquecimento.

Ao observarmos a literatura latino-americana, podemos verificar, na construção da identidade, o homem latino-americano cria, elabora e tece de várias maneiras esta imensa gama cultural que o configura e com que tem que conviver, muitas vezes, em conflito. Latino-americanos como José Maria Arguedas entre muitos outros, não conseguem e não desejam calar o arco-íris de vozes que trazem em si; ao contrário, buscam conviver com a totalidade cultural contraditória, em que os diversos setores que o formam estão em íntima e profunda relação, mesmo que em constante tensão.

Referências bibliográficas:

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

WAJÃPI, Silvia Nobre. **Ciclo de Palestras “História e Cultura dos Índios do Brasil”**, realizada em 22/10/2009, no auditório da Secretaria Municipal de Educação – SME, Rio de Janeiro.

CORNEJO-POLAR, Antonio. **O condor voa. Literatura e Cultura Latino-Americanas**. VALDÉS, Mário, org. trad. Ilka Valle de Carvalho, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000.

PIZARRO, Ana, org. **América Latina: palavra, literatura e cultura**. 3 vols. São Paulo, Memorial:UNICAMP, 1993.

CRUZ LEAL, Petra-Iraides. Los horizontes narrativos de Arguedas: apuntes para una valorización crítica. In: **Revista Iberoamericana. España**. Vol. LVIII, nº 159, abril-junio 1992.

GONZÁLEZ VIGIL, Ricardo. Introdução do livro: ARGUEDAS, José Maria. **Los ríos profundos**. Madrid, Cátedra, 1995.

CORNEJO-POLAR, Antonio. **O condor voa. Literatura e Cultura Latino-Americanas**. VALDÉS, Mário, org. trad. Ilka Valle de Carvalho, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000.

DEGREGORI, Carlos Ivan. Comentario. In: MARTÍNEZ, Maruja & MANRIQUE, Nelson, editores. **Amor y Fuego. José María Arguedas 25 años después.** Lima, DESCO-CEPES-SUR, 1995.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.** Lima, Biblioteca Amauta, 1969.

ARGUEDAS, José María. **Los rios profundos.** Madrid, Cátedra, 1995.