



Grupo de Estudos em Análise de Discurso e Ensino de Línguas

A MESTIÇA FACHADA DE SAN LORENZO DE POTOSI: PARALELOS DISCURSIVOS EM LA CIUDAD UNICA DE WENCESLAO JAIME MOLINS

The mestizo facade of the San Lorenzo: discursive parallels in La Ciudad Unica by Wenceslao Jaime Molins

Cleilton França dos SANTOS¹

RESUMO

Este trabalho apresenta a resistência discursiva presentes na fachada da Igreja de *San Lorenzo*, na cidade de Potosí, na Bolívia. Propomos uma reflexão crítica às estratégias de dominação, produto da associação Estado / Igreja. Para tanto, contamos com os pressupostos de Bakhtin (2006) e Foucault (1997). Metodologicamente analisamos os paralelos discursivos entre a crônica de Wenceslao Jaime Molins, em sua obra *La ciudad Unica* e a experiência do pesquisador Cleilton França dos Santos, em Potosí. A “experiência” é compreendida de acordo com o pensamento de (LAROSSA, 2002), imbricada com a formação discursiva do pesquisador que, inevitavelmente, é transpassado pelo discurso de outrem, na perspectiva de Bakhtin (2006), não sendo possível deixar de refletir sobre uma modernidade líquida, termo cunhado por Zygmunt Bauman (2001), sem desconsiderar a paisagem urbana e a modernidade, sob os pressupostos de Marshall Berman (1986), Walter Benjamin (2006) e Linguística Aplicada Mestiça de Moita (1998). Como resultados da pesquisa, destacamos a experiência do pesquisador na construção e transposição de conceitos, em paralelos discursivos intertextualizados nas experiências do cronista Molins (1961).

Palavras-chave: Mestiçagem linguística; Paralelos discursivos; Resistência.

ABSTRACT

This work presents the discursive resistance present on the facade of the Church of San Lorenzo, in the city of Potosí, Bolivia. We propose a critical reflection on the strategies of domination, product of the State / Church association. To do so, we rely on the premises of Bakhtin/Voloshinov (1995) and Foucault (1997). To realise that aim, we used the studies of Bakhtin/Voloshinov (1995) and Foucault (1997). Methodologically, we analyze the discursive parallels between the chronicle of Wenceslao Jaime Molins, in

¹ Cleilton França dos Santos. Doutorado em Linguística Aplicada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade pela Universidade Federal do Acre (UFAC). Docente de Língua Espanhola da Universidade Federal do Acre (UFAC).

his work *La ciudad Unica*, and the experience of researcher Cleilton França dos Santos, in Potosí. The “experience” is understood according to the thinking of (LAROSSA, 2002), imbricated with the discursive formation of the researcher that, inevitably, is crossed by the discourse of others, in the perspective of Bakhtin/Voloshinov (2006), unable to stop thinking about a liquid modernity, a term coined by Zygmunt Bauman (2001), without disregarding the urban landscape and modernity, under the assumptions of Marshall Berman (1986), Walter Benjamin (2006) and *Applied Linguistics Mestizo de Moita* (1998). As research results, we highlight the researcher's experience in the construction and transposition of concepts, *destacamos a experiência do pesquisador na construção e transposição de conceitos, em paralelos discursivos intertextualizados nas experiências do cronista Molins* (1961).

Keywords: Linguistic mestization; Discursive parallels; Resistance.

1. Introdução

O expressivo escritor argentino, Wenceslao Jaime Molins, viveu entre as décadas de 1920 e 1930 na Bolívia, visitou a cidade de Potosí pela primeira vez em 1916, após ser incentivado por um amigo boliviano que o persuadiu argumentando que:

Ali está o nó central da tradição indo-espanhola. Cidade guardiã de lendas encantadoras e profundas realidades, ali você encontrará um viveiro de histórias para suas crônicas. E, além disso, se sentirá satisfeito com a recepção calorosa de vizinhos acolhedores e generosos. (MOLINS, 1961, p. 16, tradução nossa)²

Os argumentos foram suficientes para que Molins, como cronista, tomasse a decisão de visitar Potosí, que posteriormente seria definida por ele como *La ciudad unica, de mi visión y mis sentires*³. A visão e os sentimentos do cronista pela cidade são relatados em sua obra, publicada em 1961 pela *Casa Nacional de Moneda*, Potosí, Bolívia. A obra, *La ciudad única*, está dividida em várias partes, nas quais o autor descreve sua visão e seus sentimentos.

Com o intuito de delimitar o tema, este trabalho faz um *frame* no capítulo *sobre el arte religioso*, da obra *La ciudad única* de Wenceslao Jaime Molins (1961). Para a análise desse recorte utilizamos a experiência do pesquisador Cleilton França dos Santos, em sua visita à cidade de Potosí, durante a coleta de dados para sua pesquisa de doutorado em Linguística Aplicada, no ano de 2020. A “experiência”, aqui, é

² Allí está el nudo central de la tradición indoespañola. Ciudad guardiana de leyendas encantadoras y profundas realidades, allí encontrará usted un semillero de información para sus crónicas. Y, además, se sentirá complacido con el acogimiento cordial de un vecindario franco y generoso. (MOLINS, 1961, p. 16)

³ A cidade única, da minha visão e dos meus sentimentos (Tradução nossa). Expressão utilizada pelo autor em (MOLINS, 1961, p. 3)

compreendida de acordo com o pensamento de (LAROSSA, 2002), algo que nos passa, que nos acontece, que nos toca e não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca.

Esta experiência está imbricada com a formação discursiva tanto do cronista, quanto do pesquisador que, inevitavelmente, é transpassado pelo discurso de outrem, na perspectiva de Bakhtin (2006), não sendo possível deixar de refletir sobre uma modernidade líquida, termo cunhado por Zygmunt Bauman (2001), sem desconsiderar a paisagem urbana e a modernidade, sob os pressupostos de Marshall Berman (1986) e Walter Benjamin (2006).

A influência do discurso religioso, na formação discursiva da cidade de Potosi, está diretamente relacionada ao próprio processo de urbanização da Villa Imperial, com súbitas e assimétricas edificações. De acordo com o cronista Jaime Molins (1961), em uma de suas famosas obras *La Ciudad Única*: “isso não poderia acontecer de outra forma, pois os clérigos, a seu modo mercenário, sempre estiveram associados com os colonizadores, industriais e ‘encomenderos’ neste alvorecer das novas populações”. (MOLINS, 1961, p. 99, Tradução nossa)⁴.

As Igrejas surgem como instituições que ajudariam no processo de convencimento, legitimando o jogo mercenário denunciado por Molins (1961). Ainda na atualidade, presenciamos a utilização do poder disciplinar de governantes através da instituição igreja, a exemplo do que tem ocorrido com as alianças políticas entre o governo Bolsonaro, no Brasil, com os religiosos evangélicos.

De acordo com Foucault (1997), entre os séculos XVII e XVIII, o poder era, sobretudo, o direito de apreensão das coisas, do confisco do tempo, dos corpos e da vida, o qual tinha o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la. Para o filósofo francês:

O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior “adestrar”: ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo. [...] “Adestra” as multidões confusas [...] (FOUCAULT, 1997, p. 153).

O poder disciplinar, enquanto fábrica de indivíduos passivos, dóceis, é fruto de transformações da sociedade burguesa, do deslocamento do poder soberano para o corpo social, com o intuito de promover o adestramento e a docilização dos corpos. “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 1997, p. 126).

⁴ No podía ocurrir de otra manera, pues la cleroatura, de suyo afanosa, siempre anduvo apareada a colonizadores, industriales y encomenderos en este alvorecer de las nuevas poblaciones. (MOLINS, 1961, p. 99).

É nesse contexto que as construções dos templos e paróquias de diversas ordens compuseram o desenho arquitetônico de Potosí que mesmo sem nenhum planejamento técnico seguiu os padrões discursivos para que a construção fosse amarrada, alicerçada aos interesses do colonizador europeu. No momento em que se constroem prédios, também se constroem discursos, povoando, nomeando e dominando a terra e os corpos que nela habitam.

A construção de Templos da Igreja Católica é uma forma de legitimar as autoridades religiosas, que respaldavam as ações dos exploradores europeus, controlando os “fiéis”, principalmente os indígenas. É importante ressaltar que a América Latina, em pleno período denominado Contra Reforma Religiosa, recebeu os jesuítas, integrantes da Companhia de Jesus, da Igreja Católica, implantando os dogmas e doutrina do catolicismo com o objetivo de não perder o espaço de poder para os protestantes.

A Villa Imperial de Potosi é construída com essas marcas discursivas, erigidas até hoje sob o pilar da religião. Vale a pena lembrar que a influencia da instituição igreja esteve presente na construção discursiva da América Latina desde o contexto das grandes navegações e expansionismo europeu. Os reis católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela já se utilizavam do apoio da igreja para fortalecer e legitimar seus atos mercenários de ganância.

Ao fazer uma imersão na histórica da América Latina, Zanatta (2017) ressalta que a religião atuou como um elo comum entre os territórios latino-americanos, isso porque, no processo de colonização, o catolicismo foi um dos fortes princípios de unidade política que atuava por meio da espiritualidade, e a Igreja tinha um papel fundamental, pois “os impérios ibéricos estavam, desde o início, imbuídos da missão de expandir as fronteiras da cristandade até as novas terras, convertendo ao catolicismo, por bem ou por mal, os “pagãos” que ali viviam ou chegavam. Assim os latino-americanos, uns por amor e outros pela dor, cresceram unidos na obediência à Igreja de Roma” (ZANATTA, 2017, p. 19), uma instituição que operava por meio da força, subjugando e condenando todos os povos “a pertencer a um único e grande império e na obediência de um mesmo soberano” (ZANATTA, 2017, p. 19), representado pela figura do rei.

Em outras palavras, a religião católica contribuiu de forma significativa com a política de unicidade que foi imposta de forma arbitrária, classificando e controlando todos os povos latino-americanos, seja por meio da língua ou da religião. Essa observação é corroborada pelo historiador Leandro Karnal ao afirmar que: “Para produzir um império era necessário ter uma só fé, um só rei e uma só língua” (KARNAL, 2010, p. 26). Trazer para a arena esses episódios históricos torna-se importante para destacar como o discurso de unicidade estava tão marcado nas falas e atitudes do colonizador, um sustentáculo político e ideológico que embora não cabia mais aos tempos atuais, ainda tem a história da religião refletida e refratada nas edificações da cidade de Potosí, cuja arquitetura pode ser observada e lida pelo pesquisador Cleilton França dos Santos,

em visita à Bolívia, durante sua investigação no doutorado em Linguística Aplicada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2. Paralelos discursivos

Nos meses de janeiro e fevereiro de 2020, antes do distanciamento social, provocado pela pandemia de COVID 19, estive na cidade de Potosi em busca de uma experiência no espaço onde ocorrem as narrativas do cronista Bartolomé de Arzáns de Orsúa y Vela, realizando o trabalho de revisão da literatura nas bibliotecas de Potosí e entrevistas para compor minha tese de doutorado intitulada: **Reinos perdidos na Amazônia do eldorado: imagens e discursos em Historia de la Villa Imperial de Potosí, de Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela.**

Durante as atividades de campo reencontrei o cronista Wenceslao Jaime Molins (1961) – escritor argentino, que viveu em Potosí entre as décadas de 1920 e 1930 e trabalhou como jornalista em diversos jornais da Bolívia e da Argentina, como por exemplo, *La Nación* e *La Razón*. Esse reencontro foi por meio da crônica *La ciudad unica*, na qual observo a importância que é dada à fachada da Igreja de *San Lorenzo*.

A Igreja de *San Lorenzo* foi construída na cidade de Potosí, na Bolívia em 1548, no entanto, era conhecida como Igreja da *Anunciación* e era reservada exclusivamente aos espanhóis. De acordo com Bifaretti *et al.* (2017), com a chegada do Vice-rei Toledo ao construir-se a atual catedral, o templo passou a ser uma paróquia destinada a indígenas e foi então que passou a se chamar Igreja de *San Lorenzo*. Aquele espaço destinado à profissão de fé da sociedade da época foi reformado, aproximadamente, em 1728, recebendo em sua fachada uma riqueza ornamental que lhe confere o título de uma das mais importantes obras da arquitetura potosina.

A relação do homem com o divino, seguindo os dogmas católicos, bem como as heranças mitológicas greco-romanas e ainda crenças populares pagãs estão presentes nas crônicas potosinas desde o trabalho de Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela – maior cronista potosino – que descreveu a América dos séculos XVI e XVII até os mais contemporâneos como é o caso de Wenceslao Jaime Molins.

Na narrativa de Molins, *La ciudad unica*, observa-se que o imaginário europeu se encarregou de transladar muitas representações religiosas para a América Latina. Encontramos a relação com o divino em *Sobre el arte religioso en Potosí*, esse capítulo descortina as construções do passado, de acordo com a pesquisa do cronista que gera minuciosas descrições da arquitetura religiosa. O cronista visita Potosí pela

primeira vez em 1916 e sobre essa experiência afirma: “Não direi a impressão que me produziu Potosí, porque a derramo neste livro” (MOLINS, 1961, p. 17, tradução nossa)⁵.

Encontramos na crônica *La Ciudad Única*, de Wenceslao Jaime Molins, algumas informações que não constam na narrativa de Orsúa y Vela (1965). Jaime Molins descreve a arquitetura religiosa e seu acelerado processo que, sem planejamento, foi dando forma à Vila Imperial de Potosí:

A Arquiteutura Religiosa de Potosí, surge paralelamente ao processo de urbanização da Vila Imperial. As construções das casas que dão o pontapé inicial na ansiosa população, resultado de uma fascinadora promessa argentífera, fogem de uma proposta fundamentada na legalidade, dentro dos padrões da engenharia, com um planejamento com perspectivas no futuro da Vila. (MOLINS, 1961, p. 99, tradução nossa)⁶

A partir do enunciado podemos perceber que as construções das igrejas foram acontecendo paralelamente às das casas, ou seja, a necessidade de erigir a cidade, através das edificações das moradias, segundo o pensamento dos espanhóis, está intrinsecamente ligada à construção das igrejas. Ademais, não houve um planejamento para a construção de Potosí, pois a pressa para dominação e exploração não permitia investir tempo em projetar o futuro urbano da cidade, razão pela qual os vestígios da religião podem ser encontrados em espaços diversos, e figuram como componentes da arquitetura que não só embelezam a cidade mas, anunciam e simbolizam lugares que trazem à memória o período colonial e todos os discursos que acompanham essa narrativa.

A “fascinadora promessa”, citada pelo autor, nos remete aos interesses econômicos dos exploradores na extração da prata e isso era o que realmente importava no momento da criação da cidade de Potosí. Os gananciosos exploradores espanhóis precisavam convencer aos habitantes da localidade que Deus estava no “negócio” e para que a exploração do Cerro Rico fosse naturalizada contavam com a parceria da Igreja.

Para o “negócio” houve um alto investimento financeiro, a arte religiosa teve um papel muito importante no processo de formação da urbe potosina. As construções dos templos seguem os padrões eclesiásticos da Igreja Católica. Os clérigos estão marcados pela representação cristã do sagrado, na qual o Templo que habita Deus é uma construção física, a “Casa de Deus”. Contudo, os sujeitos locais ainda não haviam sido apresentados a essa concepção de sagrado e há, inevitavelmente, modificações na enunciação dos europeus.

⁵ No diré la impresión que me produjo Potosí, porque la derramo en este libro (MOLINS, 1961, p. 17, tradução nossa).

⁶ LA ARQUITECTURA RELIGIOSA de Potosí, corre paralelamente al proceso urbano de la Villa. Las construcciones domésticas con que se inicia la nerviosa población, resultado de una fascinadora promesa argentífera, escapan al planteo edilicio de una juiciosa planificación con vistas al futuro (MOLINS, 1961, p. 99).

Para Bakhtin (2006, p. 203), “naturalmente, há diferenças essenciais entre a recepção ativa da enunciação de outrem e sua transmissão no interior de um contexto”. Assim, por mais “fiel” que seja a transmissão do discurso de outrem, o fato de isolar o recorte de fala do seu contexto de origem para explicitá-la em outro lugar, acarretará modificações. Molins destaca essas modificações ao relatar a construção, no período correspondente ao estilo artístico denominado Barroco.

Quando a maioria dos templos surge na América, com construções resistentes e paredes estilizadas, o Barroco está se popularizando na Península. Seu transplante é imediatamente generalizado nas cidades do Alto Peru. De vez em quando, um monumento religioso é subtraído da modalidade e se mistura com os estilos locais um tantos alheios às normas do clássico, em sua renovação renascentista (MOLINS, 1961, p. 100, tradução nossa)⁷.

As “misturas”, descritas por Molins, marcam o dialogismo discursivo na construção da cidade de Potosí. Dessa forma, tijolos e dialogismo não são: “simplesmente justapostos, como se fossem indiferentes uns aos outros; encontram-se numa situação de interação e de conflito tenso e ininterrupto” (BAKHTIN, 2006, p. 96).

Dentro do arcabouço discursivo em que foi construída Potosí encontramos tensões, nas negociações de sentidos nas quais, “colonizadores” europeus e indígenas peruanos constroem a Igreja de *San Lorenzo*. Segundo Molins (1961), “todas as construções barrocas, especialmente as de caráter religioso, foram, durante o processo de colonização, retóricos instrumentos de convivência indo-hispânica.” (MOLINS, 1961, p. 103, tradução nossa)⁸

A convivência de europeus e indígenas peruanos forma, na negociação de sentidos, um barroco “mestiço”, com expressões mais fortes pela riqueza dos detalhes que agregavam elementos regionais, indígenas. Segundo Molins, “o barroco indo-crioulo supera o espanhol nas expressões dos detalhes, pois reúne, aos motivos rebuscados, tanto fora como dentro dos edifícios, a riqueza de suas ideografias regionais⁹” (MOLINS, 1961, p. 104, tradução nossa)¹⁰.

As expressões dos detalhes, relatadas por Molins, apontam para uma arte mestiça. Para Moita Lopes, os adjetivos “indisciplinar”, “mestiça” mostram uma “nova LA”, um palco no qual existem atravessamentos

⁷ Cuando aparece en América la mayor parte de los templos, de fábricas sólidas y estilizados parámetros, ya el barroco vulgariza su docencia en la Península. Su trasplante se generaliza de inmediato en las ciudades altoperuanas. De vez en cuando, un monumento religioso se subtrae a la modalidad y se revela con la gracia de estilos raciales un tanto ajenos a las normas del clásico, en su remozamiento renacentista (MOLINS, 1961, p. 100).

⁸ todas las construcciones barrocas, especialmente las de carácter religioso, fueron, durante el proceso colonial, elocuentes instrumentos de convivencia indohispana. (MOLINS, 1961, p. 103)

⁹ El barroco indocriollo supera al español en expresiones decorativas, pues acopia, a los motivos faráneos, tanto en el exterior como en el interior de los edificios, la caualosa riqueza de sus ideografías regionales. (MOLINS, 1961, p. 104)

¹⁰ el barroco indocriollo supera al español en expresiones decorativas, pues acopia, a los motivos foráneos, tanto en el exterior como en el interior de los edificios, la riqueza de sus ideografías regionales. (MOLINS, 1961, p. 104).

de fronteiras disciplinares, contestação de ideologias e mistura de disciplinas e conceitos (MOITA, 1998, p. 239). Nessa perspectiva, o “barroco indo-crioulo supera o espanhol”, pois mesmo sendo uma arte produzida sob a demanda dos opressores espanhóis registra sua marca histórica, na contestação ideológica, manifestada através da arte dos indígenas peruanos.

É com esse olhar mestiço que o pesquisador Cleilton França dos Santos expõe, neste trabalho, sua visita à Igreja de *San Lorenzo*, em Potosí, e destaca: durante o período que estive na cidade de Potosí, foi possível viver uma experiência, que de acordo com o pensamento de Larrosa (2002), não é aquilo que acontece, mas o que nos acontece. A fachada de San Lorenzo descrita por Orsúa y Vela como "a mais famosa de todas as obras coloniais de Potosí, seja mestiça ou espanhola" (ORSÚA Y VELA, 1965, p. 73, tradução nossa) e por Jaime Molins como “uma beleza elementar, limpa de toda pragmática [...] magnífica exposição da arquitetura indobarroca” (MOLINS, 1961, p. 106, tradução nossa)¹¹, é, sem dúvidas, um exemplo de transgressão e mestiçagem linguística.

3. Imagens e discursos na fachada de *San Lorenzo*

A fachada de *San Lorenzo* chama a atenção de qualquer investigador pelas formas e detalhes que se apresentam em sincretismo religioso e miscigenação cultural em uma arte barroca que mistura símbolos católicos e indígenas, considerados pagãos. Essa mescla não seria comum à época colonial, já que a dominação, através da imposição, principalmente de dogmas da Igreja Católica, era uma das estratégias para o controle e ordem dos sujeitos autóctones.

Sobre isso, Molins (1961) relata que, sem o propósito de polemizar e simplesmente como cronista observador, se atreve a sustentar que tais sugestões são meras danças imaginativas e precisariam de mais elementos históricos para afirmar a evidência de uma rebeldia. O cronista ainda pondera que:

O correto, a meu ver, é supor que durante todo o período de dominação hispânica, o indígena, treinado pelo conquistador - muitas vezes pelo frade - na arte de construir, buscou expressões estéticas, por motivos de sua familiaridade, em recursos plásticos comuns na materialização de seus ritos, nas simbologias autóctones, cristalizado por meio de sua tradição ancestral (MOLINS, 1961, p. 105, tradução nossa)¹²

¹¹ una belleza elemental, limpia de toda pragmática [...] magnífica exposición de la arquitectura indobarroca. (MOLINS, 1961, p. 106)

¹² Lo acertado, a mi juicio, es suponer que durante toda la época de la dominación hispánica, el aborigen, adiestrado por el conquistador – a mendo por el fraile – en el arte de construir, buscó las expresiones estéticas, en motivos de su familiaridad, en recursos plásticos de vinculación solareña, en la materialización de sus ritos, en su simbología autóctona, estractificada a través de su tradición ancestral. (MOLINS, 1961, p. 105)

Fugindo da polêmica, Molins (1961), ameniza o sincretismo religioso e se dedica a observar e descrever, como cronista observador, a arte na fachada da Igreja de *San Lorenzo*. Vejamos abaixo, a fachada da Igreja de *San Lorenzo* e os *frames* do cronista para descrever a arte que ele denomina “arquitetura *indobarroca*”:

Figura 1: Fachada da Igreja de *San Lorenzo*



Fonte: arquivo pessoal

Sem dúvidas não é uma arte barroca genuinamente europeia, haja vista a presença de marcas representativas dos povos originários que transgridem a ideologia de um barroco europeu trazida pelos “colonizadores”. As tensões discursivas que foram geradas na construção dessa fachada podem nos remeter a variados debates e reflexões, pois são vários símbolos das crenças indígenas. No entanto, delimitamos

nossa reflexão ao que Molins (1961) lança mão em sua crônica: “o sol, a lua e as estrelas; o condor, a lhama, o puna, a coca, a flor kantuta e tantos outros elementos regionais” (MOLINS, 1961, p. 106, tradução nossa)¹³.

As sereias também se apresentam como mais um elemento desse sincretismo, que no dizer do sociólogo mexicano Felix Báez-Jorge, investigador da antropologia social, faz parte dos ritos populares e têm várias possibilidades de interpretação, suas disposições tocando um instrumento musical junto com o sol e a lua. Para Báez-Jorge, considerando todos esses elementos na fachada da Igreja de San Lorenzo, se pode deduzir que:

As estratégias evangelizadoras dos séculos XVI e XVII são plenamente evidentes na arquitetura religiosa. A adaptação da igreja aos problemas específicos da cristianização converteu-se em soluções sincréticas em que se fundiam a estrutura hispânica e os detalhes trazidos pelas ideias e mãos de artesãos indígenas, ainda que copiando o modelo espanhol (BÁEZ-JORGE, 1990, p. 132)

Corroboramos com as palavras do autor ao contemplar as impressões digitais indígenas, reconhecidas pelas marcas discursivas visíveis nas ideias de artesãos que atendem às ordens dos europeus, mas não sem deixar suas próprias marcas em uma arquitetura discursiva que construiu a Villa Imperial e que reverbera até hoje, através da exuberante fachada de um Templo Católico mesclado com elementos da cultura religiosa indígena local.

Esses elementos de origem indígena se encontram nas partes laterais da fachada. De acordo com Bifaretti, Cabra, Martín e Sciorra (2017), na cosmologia dos nativos latino-americanos os elementos da natureza e os cosmos eram sagrados, por essa razão, costumavam ter uma forte presença nos mitos, sendo que tanto o sol como a lua eram considerados divindades.

Assim, inferimos que a fachada da Igreja de *San Lorenzo* é uma forma de protesto dos sujeitos nativos que, independente de serem indígenas ou não, são sujeitos que usaram para se defender a mesma arma que os europeus usavam para dominar, a linguagem. A oportunidade de trabalhar na construção da Igreja propiciou àqueles sujeitos, autoria. Houve, a meu ver, um processo de modelação da expressão barroca, pensada pelos europeus, mas com as digitais impressas nas pedras que tocaram os latino-americanos, com emoção. De acordo com Molins (1961), o fator emocional foi material básico para o trabalho do escultor.

¹³ el sol, la luna y las estrellas; el cóndor, la llama, el puma, la coca, la flor de la kantuta y otros tantos elementos regionalísimos”. (MOLINS, 1961, P. 106)

A fachada da Igreja de *San Lorenzo* aponta para signos, discursos e textos que foram, no processo de construção arquitetônica negociados discursivamente, *portanto*, passíveis de “descontextualização” e “recontextualização” sucessivas, gerando “entextualização” (BAUMAN; BRIGGS, 1990).

A “entextualização” é compreendida por Silverstein & Urban (1996) como um fenômeno iterável – na formulação derridiana do termo, assim, marcada pela repetição na alteridade. Nesse processo de “descontextualização” e “recontextualização” o texto ainda sendo o mesmo, se torna outro. Vemos isso materializado, através do que nomeia Molins (1961), de “arquitetura *indobarroca*”.

A “entextualização” na fachada da Igreja de *San Lorenzo*, marca a participação dos sujeitos indígenas latino-americanos daquela região, desde a construção arquitetônica e artística, até a efetiva, “ressignificação” que aponta para um repertório sociocultural amplo e ordenado por eles.

A influência do discurso religioso na formação arquitetônica da cidade de Potosi não se restringe somente ao catolicismo europeu, já que o discurso religioso local, representado pelas divindades indígenas, também influenciou, como uma orientação própria de todo discurso. De acordo com Bakhtin, “apenas o Adão mítico que chegou com a primeira palavra num mundo virgem, ainda não desacreditado, somente este Adão podia realmente evitar por completo esta mútua orientação dialógica do discurso alheio para o objeto.” (BAKHTIN, 2006, p. 88). No sentido de sempre haver interação discursiva, seja na vida ou na arte, em que sujeitos são socialmente organizados,

Todo enunciado, mesmo que seja escrito e finalizado, responde a algo e orienta-se para uma resposta. Ele é apenas um elo na cadeia ininterrupta de discursos verbais. Todo monumento continua a obra dos antecessores, polemiza com eles, espera por uma compreensão ativa e responsiva, antecipando-a etc.[...] O monumento como qualquer enunciado monológico é orientado para ser percebido [...] na formação daquela esfera ideológica, da qual ele é um elemento indissolúvel (BAKHTIN, 2006, p. 184-185).

Sob as lentes do estudioso russo, o enunciado, sempre carrega conteúdo ideológico, de forma que todo sujeito tende a assumir a responsabilidade por atos e falas, o que constitui seus posicionamentos.

Não contradizemos Molins (1961), que preferiu não “polemizar”, sobre as questões de rebeldia por parte dos indígenas, mas propomos a reflexão sobre uma forma de protesto pautada na orientação dialógica, que ainda de acordo com o pensamento Bakhtin (2006), trata-se de algo natural de qualquer discurso vivo.

Ainda durante o meu trabalho de campo, em visita à cidade de Potosí, foi possível participar de uma atividade cultural chamada *San Juan de Dios*. Essa festividade apesar de ser promovida pela Igreja Católica é a constatação de que os indígenas do passado puderam deixar suas marcas não somente na arquitetura de Potosí, mas também na cultura.

No trabalho de Jaeho Kang (2009), no qual é abordada a crítica da cultura de Walter Benjamin, intitulada “O Espetáculo da Modernidade”, Kang se dedica a estudar as concepções do filósofo e sociólogo judeu-alemão e pontua:

Benjamin passou a associar suas análises do declínio da arte burguesa e da experiência estética com uma investigação mais ampla das transformações da experiência moderna e da cultura capitalista, a que chama de “civilização tecnológica”. Ao fazê-lo, ele desfez a separação entre crítica de arte e cultural. Benjamin dedicou atenção especial ao fato de que tanto a arte como a cultura teriam perdido suas posições autônomas, relativamente separadas das relações sociais sob o regime capitalista. Para o autor, a análise de uma determinada forma de arte ou cultura é inseparável de uma concepção da história e da sociedade. (KANG, 2009, p. 216)

Benjamin propõe uma arte ou cultura inseparável da história e da sociedade. Como marxista, apesar de não ser considerado um marxista clássico, pois critica até mesmo a filosofia da história comunista que via a sociedade sem classe como uma espécie de sentido da história, o filósofo nos ajuda a compreender a história sob três fontes ou perspectivas.

Para os clássicos o fim da história era Deus, para os modernos era o progresso. Benjamin foge dos extremismos e sugere que o homem não é apenas razão, mas sentimento, desejo e atração pela natureza. Nesse entendimento, suas três fontes para compreender a história estão firmadas: no marxismo, no messianismo judaico e no Romantismo alemão.

Assim, a cultura potosina expressada na festa de *San Juan de Dios*, acompanhada por este pesquisador-observador na celebração de 08 de março de 2020, configura-se como mais uma marca das digitais de participação ativa dos indígenas que extrapolam a fachada da Igreja de *San Lorenzo*, e atuam na construção de uma cidade cultural, sendo “inseparável de uma concepção da história e da sociedade”.

Misturam-se aos elementos da fachada da Igreja de *San Lorenzo*, objetos de prata, manufaturados pelos indígenas numa demonstração de arte e técnica, na árdua tarefa de mineração da prata e fabricação de objetos que atendiam às exigências estéticas “moderna” dos europeus. Em entrevista, não estruturada, com uma participante da festa de *San Juan de Dios*, indígena da etnia Aymara, a beleza e o valor dos objetos de prata são uma marca de que os indígenas não eram preguiçosos e incapacitados como foram tidos durante muitos anos. Segundo a participante: “trazer esses objetos a San Lorenzo é mostrar a Deus nossa honra”.

Figura 2: *San Juan de Dios* em *San Lorenzo*, Potosí – Bolívia



Fonte: arquivo pessoal

Todo o pátio da Igreja de *San Lorenzo* é ocupado pelos fieis católicos que conseguem conviver com a mistura dos rituais indígenas na celebração. A missa católica ocorre do lado de dentro da Igreja e do lado de fora há, além da exposição, danças e diversas apresentações culturais envolvendo as crenças e rituais indígenas, atos que confirmam ações de resistências e valorização da cultura dos povos originários, como também podemos vislumbrar na figura abaixo.

Figura 3: Objetos de prata em *San Juan de Dios*, Potosí – Bolívia



Fonte: arquivo pessoal

A festa de San Juan de Dios ocorre durante um dia inteiro e termina à noite com muita música, não religiosa, tocada por várias bandas, danças e bebidas destiladas, em desfile dos participantes pelas ruas de Potosí, juntamente com a procissão de San Juan de Dios, fiéis católicos e seus sacerdotes. O desfile pelas ruas atrai aos que não são religiosos, mas que também querem participar da festa que reúne a cidade.

Diante da experiência apresentada, registrada nas figuras elencadas e a partir dos pressupostos teóricos destacados neste trabalho, propomos uma reflexão sob uma perspectiva dialógica do discurso. Dentre as diversas formas de resistência dos povos latino-americanos aos colonizadores europeus, destacamos a marca indígena na fachada da Igreja de *San Lorenzo* como resistência e de enfrentamento do que ainda sangra.

O que deveria ser somente a construção da fachada de um templo religioso se transforma, pela ação dos indígenas peruanos, em resistência ao discurso oficial. É nessa tensão discursiva que a cultura oprimida atravessa a opressora. Volochínov pondera que: “um fenômeno da realidade objetiva tornou-se um fenômeno da realidade ideológica: o objeto se transformou em signo” (VOLOCHÍNOV, 2019, p 311). A principal ferramenta dos indígenas peruanos, na execução da demanda espanhola do templo, era o discurso, na sua realidade ideológica.

Esse é apenas um exemplo dos inúmeros recursos mobilizados para resistir linguística, discursiva, cultural e existencialmente ao discurso oficial, na tentativa de descortinar as estratégias de linguagem dominante que persistem em povoar nossos territórios discursivos.

4. Considerações Finais

Ao realizar este estudo, trilhamos um percurso teórico-metodológico norteado pela proposta de promover reflexões mais apuradas sobre as construções discursivas produzidas sobre a fachada da Igreja de *San Lorenzo*, dialogando com a crônica *La Ciudad Única*, de Wenceslao Jaime Molins (1961), a experiência do pesquisador Cleilton França dos Santos em Potosí, na Bolívia.

O estudo nos possibilitou transpor conceitos e construir novos, reforçando a compreensão de que os paralelos discursivos que intertextualizam as experiências do cronista Molins (1961) e do pesquisador Cleilton França dos Santos apontam para a observação das marcas identitárias dos indígenas peruanos como uma transgressão aos padrões europeus.

O processo de construção da cidade de Potosí na Bolívia está marcado pela associação do governo com a Igreja, no intuito de garantir a dominação, legitimada pelo discurso religioso, no qual a edificação dos

templos era a construção do discurso que potencializaria o controle dos indivíduos, pois como defende Foucault (1997), o controle dos corpos gera indivíduos passivos, dóceis.

Vale destacar que, no cenário político brasileiro, na atual gestão do Presidente Jair Bolsonaro, encontramos a associação do governo com parte da Igreja Evangélica, formando um nicho eleitoral que sorrateiramente trabalha para atender aos interesses financeiros e ideológicos do grupo evangélico que, discrepantemente, o presidente nem comunga da mesma fé, pois não é membro de uma Igreja Evangélica.

Nesse sentido, os indígenas peruanos muito têm a nos ensinar, pois nos faz falta romper com os processos de dominação, assumindo nossas identidades mestiças por meio da defesa de uma cultura mestiça, expressada por nossas manifestações de linguagem. Esse trabalho tem, também, a intenção de refletir sobre essas dominações veladas.

A partir das imagens que se constituem arquivo pessoal do pesquisador, realizamos leituras que nos possibilitaram repensar sobre o processo de colonização por meio da religião, ocorrido em território boliviano, na cidade de Potosí, apresentando outros discursos a partir de uma perspectiva de resistência de culturas de povos originários. A materialização dos aspectos culturais indígenas, na fachada da Igreja de *San Lorenzo*, aponta para resistência cultural materializada exatamente no que deveria ser o elemento de subalternização, a mão de obra local.

Assim sendo, o processo de dominação, apesar de ser reconhecidamente efetivado nos aspectos territoriais, geográfico, não teve a mesma abrangência em termos culturais, considerando que as amarras da exploração do trabalho para registrar sua identidade, foi uma ação de resistência dos indígenas daquela época que reverbera até hoje.

Diante de tão nobre resistência dos povos originários da região de Potosí às estratégias de dominação do governo associado à Igreja, concluímos o trabalho com o convite a uma reflexão crítica aos *modus operandi* dos governos que ainda insistem em administrar sob a égide de uma única fé, de único credo religioso, como se em nossas mestiças identidades não fôssemos plurais, diversos, de um Estado laico e democrático que continua, como outros povos latino-americanos, lutando contra toda forma de dominação com a potente arma aborígene, a saber, a linguagem.

REFERÊNCIAS

- BAEZ-JORGE, Félix. **Tunupa y las sirenas del lago Titicaca**” en *La Palabra y el Hombre*. No. 76. pp. 125-140. octubre-diciembre. Universidad veracruzana. Xalapa, Veracruz, México, 1990.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2006.

- BAUMAN, R.; BRIGGS, C. **Poetics and performance as critical perspectives on language and social life**. Annual Review of Anthropology, California, n.19, p.59-88, 1990.
- BAUMAN, Sygmundo. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BENJAMIN, Walter. **Experiência e Pobreza**. In: Obras Escolhidas I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo, SP: Ed. Brasiliense, 2006.
- BERMAN, Marchall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**. A aventura da modernidade. Trad. Carlos Felipe Moisés; Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BIFARETTI, María Eugenia; CABRA, Guillermina; GARCÍA Martín, Camila; SCIORRA, Jorgelina Araceli. **El sincretismo como afirmación de identidad: la permanencia de lo autóctono frente a lo europeo en las portadas de la Iglesia de San Lorenzo y de la casa de Ricardo Rojas**. In: III Jornadas Estudiantiles de Investigación en Disciplinas Artísticas y Proyectuales – JEIDAP, Facultad de Bellas Arte, La Plata, 4, 5 y 6 de octubre de 2017.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. 15ª Edição, Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1997.
- KANG, Jaeho. **O espetáculo da modernidade: a crítica da cultura de Walter Benjamin**. In: Novos Estudos CEBRAP 84, julho 2009, pp. 215-233
- KARNAL, Leandro. **Catolicismo na América Latina: período da conquista e da colonização**. In: SILVA, Elaine Moura da; BELLOTTI, Karina Kosicki (Org.). Religião e Sociedade na América Latina, São Bernardo do Campo: UMESP, 2010.
- LARROSA BONDÍA, Jorge. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Universidade de Barcelona, Espanha. Tradução de João Wanderley Geraldi. Universidade Estadual de Campinas: Departamento de Linguística, 2002.
- MOITA LOPES, L. P. **A transdisciplinaridade é possível em Linguística Aplicada?** In: SIGNORINI, I.; CAVALCANTI, M. (Org.). Linguística aplicada e transdisciplinaridade: questões e perspectivas. Campinas: Mercado de Letras, 1998. p. 101-114.
- MOLINS, W. Jaime. **La ciudad unica**. Potosi: Editora Potosi, 1961.
- ORSÚA Y VELA, **Historia de la villa imperial de Potosí**. México: Edición de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza (III tomos), 1965.
- SILVERSTEIN, Michael; URBAN, Greg. **The natural history of discourse**. In: SILVERSTEIN, Michael; URBAN, Greg (Eds.). Natural histories of discourse. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1996, p. 1-17.

VOLÓCHINOV, V. N. **A palavra na vida e a palavra na poesia**: ensaios, artigos, resenhas e poemas. Organização, tradução, ensaio introdutório e notas de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova. 1ed. São Paulo: Editora 34, 2019 [1930].

ZANATTA, Loris. **Uma breve história da América Latina**, São Paulo: Cultrix, 2017.