

## Resenha

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. Trad. Ana Luiza Braga e Lior Zisman Zalis. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

Tiago Éric de Abreu  
Universidade Federal de Uberlândia (PPGEL/CAPES)

Simone Tiemi Hashiguti  
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

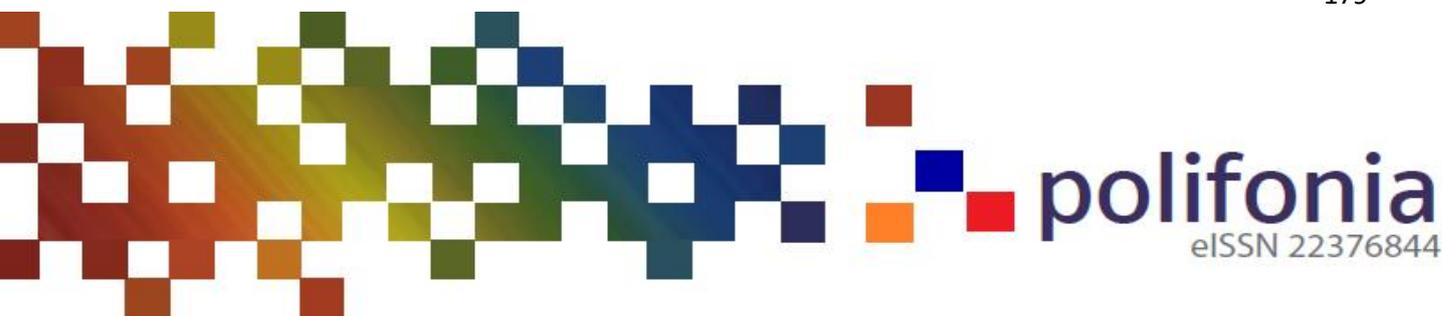
A versão para o português deste livro publicado na Argentina em 2010<sup>1</sup> materializa o crescente interesse na área dos estudos em Linguística Aplicada e em outras áreas das Ciências Humanas no Brasil pelas obras e autoras(es) que vêm teorizando o colonialismo na América Latina e a colonialidade dele resultante. Sílvia Rivera Cusicanqui, professora emérita da Universidad San Andrés, em La Paz, Bolívia, autoreferenciada *Chi'xi* e “sochóloga<sup>2</sup>”, tem sido uma das principais referências ao erigir reflexões sobre práticas e discursos descolonizadores e, principalmente, ao expor formas de mobilizar elementos da história não escrita na academia. O trabalho com a memória empreendido pela autora transpõe as fronteiras acadêmicas e envolve a reapropriação de significações dos movimentos populares, reinscrevendo-as sobre o passado borrado pelas narrativas historiográficas oficiais.

A proposição de práticas e discursos de descolonização presente nessa obra pode ser mais bem apreendida quando observamos a trajetória intelectual e ativista de Cusicanqui. Autora também de *Oprimidos pero no vencidos*, publicado em 1984 com um

---

<sup>1</sup> RIVERA Cusicanqui, Sílvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

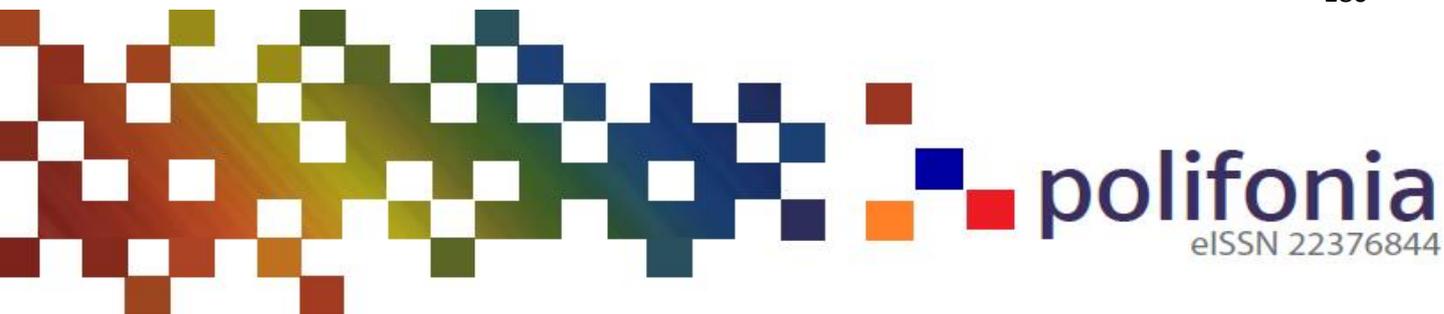
<sup>2</sup> Um neologismo, “sochóloga” mistura as palavras *socióloga* e *chola* (mulher de descendência indígena ou mestiça que usa roupas tradicionais quíchua e/ou aimará) e faz referência à reação de Cusicanqui que, ao ouvir uma provocação de um colega sobre suas pesquisas, se apropria do termo e passa a assim se autodenominar.



prefácio totalmente em língua aimará – o que enuncia e convoca diretamente os interlocutores visados – Cusicanqui também é integrante do grupo El Tambo Colectivo, que concilia o trabalho intelectual com o trabalho manual e a agricultura, e é cofundadora do *Taller de Historia Oral Andina* (THOA) ou “Ateliê de História Oral Andina”, que surgiu, no início da década de 1983, no âmbito de uma disciplina ofertada por Cusicanqui no curso de Sociologia da Universidad San Andrés, tendo como outros membros Carlos Mamani, Esteban Ticona e Ramón Conde. O THOA teve participação intensa de estudantes de origem aimará, oriundos das regiões campesinas, que começavam a ocupar certos espaços no campo universitário. Os estudantes aimarás traziam consigo a memória de sua comunidade e do ambiente familiar rural, uma série de experiências vitais para poder gerar um tipo de aproximação às ciências sociais distinta, em que os estudantes-pesquisadores começavam por percorrer as próprias raízes, pesquisando a memória de seus ancestrais e a própria condição indígena.

No THOA, tendo nas mãos documentos sobre a Rede de Caciques Empoderados, cuja significação histórica estava quase totalmente ausente das historiografias oficiais, os trabalhos com a história oral começaram a reunir testemunhos, narrativas de grupos, famílias e indivíduos descendentes dos caciques empoderados e a registrá-los em vídeos, fonogramas, fotografias e outras formas de composição imagética, escrita e cênica, material que, desde a década de 1980, tem sido referenciado e acrescido por inúmeras publicações em teses, periódicos e outros, dentre os quais destacam-se: *La Mujer andina en la historia* (1990), *Encuentro Andino Amazonico de Narradores Orales: cuentos de la tradición oral aymara (memoria)* (1992), *Mujer y conflictos socio-culturales* (1994), *Ayllu: pasado y futuro de los pueblos originários* (1995).

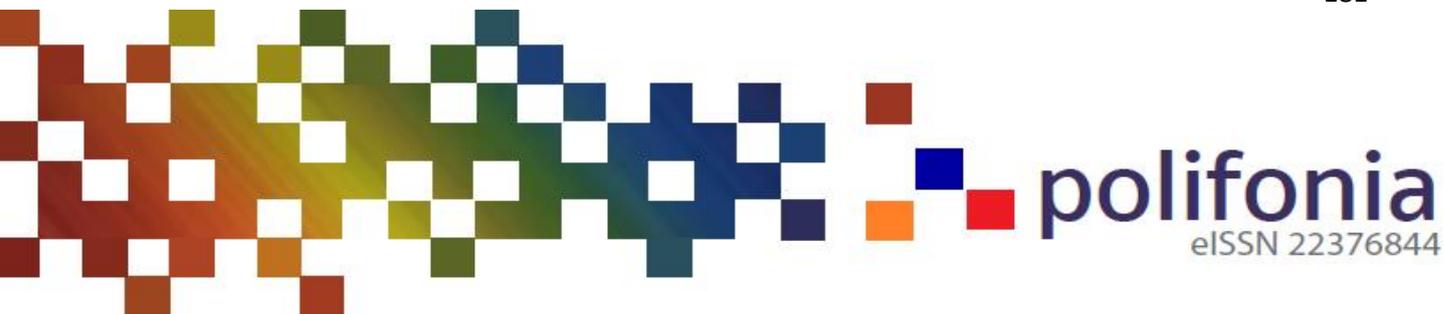
Se tais processos intelectuais e criativos muitas vezes tiveram e têm por efeito modificar a relação das comunidades com a autorrepresentação e promover a estima e a valorização da própria história, esse formato misto de produções e metodologia de trabalho e pesquisa foram, no princípio, interpretados por alguns acadêmicos contemporâneos de Cusicanqui como sendo não confiáveis por trabalhar com fontes não certificadas. Essa interpretação, contudo, vai se desfazendo à medida em que a proposta



de Cusicanqui de uma prática descolonizadora vai efetivamente se concretizando e dando vazão à emergência de conceitos fundamentais a ela relacionados, tal como o de *Ch'ixinakax utxiwa*, que nomeia esta obra e seu argumento central. No contexto do THOA, portanto, e como será argumentado no livro ora resenhado, a investigação sociológica tem os artesãos libertários e os integrantes do movimento operário não apenas como “informantes” mas como professores de uma ética do trabalho segundo a qual o “fazer com as mãos” é a contraparte necessária do trabalho intelectual. Isso sugere a desverticalização do trabalho de pesquisa, em contraposição à arrogância acadêmica mencionada pela autora.

O motivo nuclear da obra é a percepção do descompasso entre a reflexão intelectual e a dimensão prática de ação política. Em torno desse núcleo rotaciona a questão do significado e da pertinência dos movimentos de resistência e mobilizações indígenas para o presente, além da proposição de que a descolonização não pode ser somente uma retórica acadêmica em que o pensamento está numa gaveta e a atitude prática em outra. Por exemplo, um(a) pesquisador(a) pode teorizar contra o racismo, uma das principais questões coloniais e, ao mesmo tempo, manter uma atitude racista velada em suas ações no social. O mesmo ocorre para a academia, de maneira geral, se aquilo que se teoriza não ganha lugar na prática.

O livro se divide em três partes, quais sejam: *O outro bicentenário*, *Sociologia da imagem: uma visão a partir da história colonial andina* e *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. Na primeira, Cusicanqui introduz sua crítica sobre o apagamento, nas narrativas históricas oficiais de museus e textos escritos sobre história, do intenso processo de politização e luta da sociedade andina que culminou, por exemplo, na grande rebelião pan-Andina de 1871, liderada por Julián Apaza-Tupaq Katari. Segundo a autora, essa luta e os saberes nela produzidos são simplificados nessas narrativas como movimentos radicais e violentos: na historiografia dos movimentos de resistência e insurreições indígenas na Bolívia, é frequente a atribuição de uma série de explicações essencialistas que associam a violência à “raça aimará”, referências ao caráter “selvagem”, “indômito”, “irracional” dos índios

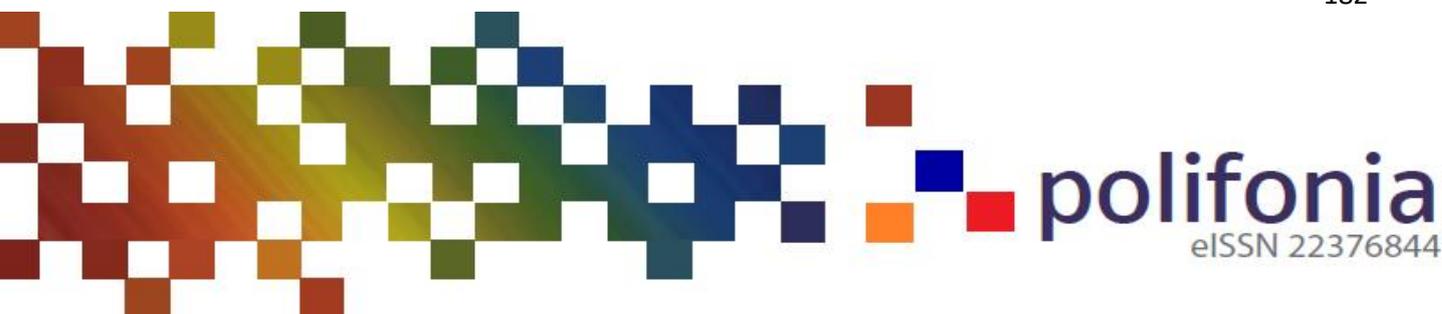


insurgentes. Interpretações como estas se perpetraram, de acordo com a socióloga (CUSICANQUI, 2010, p. 11), em símbolos de dominação cultural nas artes como no teatro e na pintura.

A autora defende que o movimento de resistência sob liderança de Tupaq Katari tem que ser entendido em sua complexidade e força, pois criou uma memória, uma identidade e uma consciência política que vêm se reativando e reatualizando ao longo da história, tal como ocorreu nos protestos na Bolívia entre os anos de 2000 a 2005. Cusicanqui termina essa parte introduzindo sua reflexão sobre alguns dos desenhos do cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, autor de mais de 300 desenhos entre 1612 e 1615 e que expressam o que a autora entende ser a *teorização visual* do artista para narrar o que ele chama de “mundo de cabeça para baixo”, que Cusicanqui retoma na parte a seguir.

Na segunda parte, a proposição de uma sociologia das imagens é fundamentada nas observações de Cusicanqui (2010) a respeito da opção descolonizadora de construção e desconstrução de conhecimentos. Para ela, nos textos escritos, a palavra pode encobrir as injustiças sociais pois, desde a colonização, elas têm sido meios de conhecimento/poder destinados a produzir as realidades que designam. Isto é, na história colonial, existe uma função das palavras, segundo Cusicanqui (2021, p. 19), que não é simplesmente a de designar mas de encobrir, o que se torna evidente no contexto republicano da Bolívia, em que, através de estratégias discursivas como as “ideologias igualitárias”, se escamoteia as violações de direitos da maioria da população. Tais processos de recolonização são interpretados por Cusicanqui (2021, p. 54) como a reprodução e reciclagem de antigas formas de exclusão, dominação e discriminação. A autora ilustra que, ante as sucessivas recolonizações, ante os “paradoxos da condição colonial” – tais como os impulsos modernizadores das elites europeizantes, que escondem e disfarçam pulsões arcaizantes, reacionárias – a modernidade histórica, marcada pela escravidão dos povos indígenas, foi também cenário para o surgimento de novas linguagens de resistência e estratégias contra-hegemônicas.

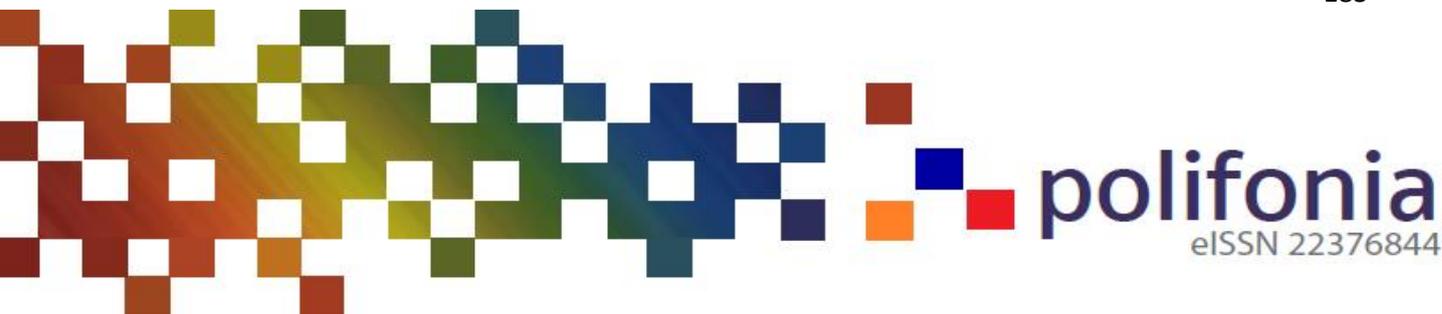
Ao discutir os desenhos de Poma de Ayala, Cusicanqui retoma conceitos da área do cinema, tais como de *flashback*, por exemplo, para interpretar a ordenação que o artista



fez ao registrar os rituais indígenas pré-hispânicos, sua relação central com a terra e seu cultivo, a estrutura e dinâmica sociais para homens e mulheres, e as violentas mudanças no cenário pós-hispânico, em que essas populações são subjugadas e transformadas em não-humanas. Poma de Ayala cria desenhos baseados no tempo e nas ações da sociedade andina. Enquanto o calendário ocidental mostra um sentido teleológico e linear de história, a episteme indígena concebe o tempo de forma circular, de modo que o presente contém o passado-futuro: a superação, a progressão, ou a regressão e repetição do passado são possibilidades existentes em cada contexto sociohistórico, e dependem não de nossas palavras e ideias, mas de nossas ações.

Além disso, outros aspectos sutis na obra de Poma de Ayala revelam, para Cusicanqui, a leitura que o artista fez dos efeitos do processo colonial. Por exemplo, ao retratar as mortes do imperador inca Atahualpa, morto em 1532, e de Tupaq Amaru I, morto em 1571, Poma de Ayala apresenta-as ambas como tendo sido por decapitação com espadas empunhadas por conquistadores espanhóis. Cusicanqui entende haver, entre essas duas imagens, um *flashback* na forma de retratar as mortes, já que apenas Amaru havia sido decapitado. Isso indica, para a autora, que a repetição dessa cena não seria um erro do artista, mas sim a forma crítica na qual a iconografia de Poma de Ayala funciona. Nesses desenhos, ele simbolizou a desorganização e o desequilíbrio da sociedade andina com a chegada dos espanhóis, pois cortar a cabeça significava alijar o corpo do *chuyma* (das emoções), uma ofensa máxima para essa sociedade. Na sociologia da imagem de Cusicanqui, desenhos como o de Poma de Ayala permitem insurgir e resistir à ordem da palavra escrita que, como discurso, é uma forma de não dizer certas coisas.

Na última parte, Cusicanqui se apoia no conceito de *colonialismo interno* de 1969 de Pablo González Casanova para olhar criticamente as práticas e discursos decoloniais na contemporaneidade. Segundo a autora, o colonialismo interno diz respeito não exclusivamente ao neocolonialismo praticado hoje, caracterizado pela opressão às minorias, o ecocídio e o genocídio – sobretudo pelos governos dos países que são ex-colônias, mas também às práticas e atitudes coloniais introjetadas e reproduzidas nos imaginários e nas práticas sociais, nas formas de representação, estruturas mentais e



modos de conceber o mundo. Uma das noções advindas da episteme aimará que Cusicanqui discute e trabalha, nessa parte é a expressão *ch'ixi*, que diz respeito àquilo que surge da convivência de opostos que não se mesclam. Os índios *ch'ixi* (“manchados” – na língua aimará), são portadores da marca da colonização, algo de que não conseguem se desprender, pois tem lastros sociohistóricos, estigmas no corpo e na condição social. A autora considera as relações do mundo indígena com as povoações e sociedades que surgiram após a colonização como uma dialética sem síntese; e nisso ela enxerga um potencial emancipador: a possibilidade de ser ao mesmo tempo “índio” e “europeu” – uma potencial indeterminação que confere a possibilidade de ser ao mesmo tempo colonizado e equipado com poderes descolonizadores, o que poderia favorecer certa lucidez política.

Em sua crítica, Cusicanqui não poupa nem mesmo os chamados “estudos decoloniais”, ao analisar o fetiche conceitual dos centros acadêmicos hegemônicos que se apoderam de noções nascidas na mobilização política, para produzir com elas capital intelectual e vender ideias e conceitos com novos nomes, sem fazer referência a seus antecedentes históricos do “terceiro mundo”, cujos intelectuais, aliás, se tornam consumidores desses conceitos recauchutados. Há uma diferença específica existente entre dois termos aparentemente opcionais: “decolonizar” e “descolonizar”. O primeiro termo é correlato da tradução do inglês *decoloniality*; o segundo é mais afeito ao castelhano e possui mais proximidade com o português – “descolonizar”. Decolonial, portanto, é o aportuguesamento da expressão em inglês consagrada com os escritos advindos das universidades do norte da América; à parte os méritos de sua difusão, o mecanismo por trás disso diz respeito ao que Cusicanqui chama “ventriloquia de conceitos e teorias copiadas do norte”, relacionada à “norma mercantil de produção de saber acadêmico” (2010, p. 73). Cabe a pergunta então: por que falar tão enfática e exclusivamente no “decolonial” e ignorar a opção “descolonizadora”? O que esse detalhe (o “s” ausente) marca, do ponto de vista das dinâmicas de poder/saber em jogo nas esquematizações do saber universitário e sua língua-norma retórica?