

RIVERA Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. Pinturas. 80 pp.

Amiel Ernenek Mejía Lara
Universidade Estadual de Campinas

Silvia Rivera Cusicanqui é socióloga e professora emérita da Universidad Mayor de San Andrés em La Paz, Bolívia, realiza estudos sobre história oral andina e sobre os processos coloniais indígenas em contextos rurais e urbanos. Entre os seus trabalhos podemos destacar: “*Oprimidos pero no vencidos*”: *Luchas del campesinado aymara y qhichwa de Bolivia, 1900-1980* (1986); *Los Artesanos Libertarios y la Ética del Trabajo* (1988); e *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (2010). A autora também se desenvolve no campo audiovisual e participou da realização do documentário *Las Fronteras de la Coca* (2003) e do curta *Sumaj Qhaniri, Chuyma Manqharu* (2010).

Porém o currículo formal de Silvia Rivera é menos explícito que sua trajetória pessoal na qual ela concentra grande parte de sua produção intelectual e os motivos de sua participação acadêmica. Trata-se de uma mulher de ascendência aymara e europeia, que se autodefine como Ch'ixi, uma categoria descrita por ela no livro aqui comentado como uma forma andina de nomear os opostos que coexistem sem se misturar, presente em sua condição de “mestiça” na qual, seguindo suas palavras, convivem formas diversas num mundo “abigarrado”, manchado, pintado, mosqueado, cheio de justaposições que não tem como resultado a fusão ou o hibridismo.

A militância política de Rivera, a qual atravessa diversos processos políticos junto aos indígenas em Bolívia, não é menos importante na

sua produção intelectual, a autora reflete amplamente sobre a reorganização do movimento aymara e a insurgência do *Indianismo* e *Katarismo* de Qhechwas, Cambas, Chapacos, Chiquitanos, Canichanas, Itenamas, Cayubabas, Ayoreodes, Tupiwaranies, os quais junto a organizações camponesas e urbanas se mobilizaram na década de 1970 e 1980 contra a sua discriminação, alcançando, nas palavras da autora, uma voz independente para o “índio e o cholo”.

O livro de Silvia Rivera é parte dessa voz, conseguida por meio das lutas políticas indígenas na Bolívia, tornando-se o que podemos chamar de uma denúncia epistêmica, unificada em três capítulos e uma seção final, que se encontram online no endereço eletrônico chixinakax.wordpress.com, onde estão publicadas outras reflexões escritas pela autora, e também funciona como um canal de comunicação com os leitores.

A proposta crítica e política do livro se estende também à sua produção. Editado pela autogerida editora Tinta Límon, ele é publicado dentro de uma coleção de livros escritos por intelectuais originados nos movimentos sociais, um campo crescente de produções reflexivas e autorreflexivas que questionam quem deve e pode falar pelos “outros”, um debate presente no livro de Rivera o qual, ao dar seu título em aymara, revela uma escolha de maior relevância que o da maioria dos especialistas em temas indígenas para quem as “categorias nativas” são apenas um realce de sua autoridade etnográfica e não uma reivindicação política.

Os dois primeiros capítulos do livro são dedicados à análise do trabalho do autor Qhichwa Waman Puma de Ayala, uma obra escrita no século XVII que foi redescoberta no começo do século XX numa biblioteca em Copenhague. A análise de Rivera Cusicanqui sobre o trabalho de Waman Puma é parte do seu trabalho dentro da Oficina de História Oral Andina – *Qhip nayra uñtasa nayraqatar saraña* -, da qual é fundadora e por meio da qual é produzido um amplo repertório de debates das noções andinas sobre história.

Tanto no capítulo “El Otro Bicentenario” como em “Sociología de la Imagen: Una visión desde la historia colonial andina”, Rivera procura desenvolver um esforço que responda ao desconforto existente com relação a história oficial boliviana, dedicando-se, diferentemente de uma historiografia clássica, a pensar sobre as categorias indígenas presentes no texto e nos desenhos da obra de Puma de Ayala, entendendo-as como uma teoria crítica andina sobre a colônia.

No primeiro capítulo, Rivera retoma as imagens de Waman Puma nas que são representadas as execuções pelas autoridades coloniais de Atagualpa Inga Uman Tauchun, em 1532, e de Tupaq Amaru I, em 1571. Com as imagens de fundo, a autora tece uma leitura sobre a história boliviana e indígena a partir da lógica cíclica do tempo andino, conectando as narrativas sobre os levantamentos do século XVI e de Tupak Katari, em 1781, como os posteriores levantamentos Kataristas que se seguiram até a atualidade.

Mas, o interesse da autora na reflexão sobre história colonial andina não é o de constituir um argumento político de continuidade na existência de uma lógica colonial de dominação, mas o de apresentar como a ética política indígena se enfrentava e se relacionava com o poder colonial, representada nas pinturas de Waman Puma de Ayala.

Com essa forma de mostrar a história, Rivera Cusicanqui apresenta uma outra interpretação das rebeliões, mostrando, com a iconografia de Waman Puma, a leitura andina da colônia. Essa outra leitura é exemplificada com as pinturas das mortes de Atagualpa e Amaru representadas por degolamentos, um fato que no caso de Atagualpa significa um equívoco histórico, já que ele foi executado com a pena do “garrote”. Porém, o que Rivera defende é que, deixando de lado o debate sobre a veracidade da representação iconográfica de Waman Puma, a imagem do corte da cabeça no autor Qhichwa é a representação da separação das partes complementares de corpo e cabeça, centrais no pensamento

andino e presentes em outras metáforas e narrativas nas quais fatos como o de tirar o teto de uma casa ou o de cortar o cabelo separando-o da cabeça, são considerados de grande ofensa.

Ao contrário de uma leitura historiográfica que prima pela veracidade dos fatos, Rivera propõe uma análise interpretativa andina, onde a cabeça como metáfora é a representação do “complemento do chuyma – as entranhas–”. Desse modo, ao representar Waman Puma de Ayala, o corte da cabeça de personagens icônicos do sistema político indígena, ele estaria mostrando o desmembramento e a separação da complementaridade do mundo incaico, em um tempo ainda definido como o “mundo ao contrário” pelo autor do século XVII, uma crítica ao poder colonial que tem sua origem na ética política andina da Bolívia.

O argumento anterior é aprofundado no segundo capítulo do livro, onde Rivera reflete sobre a lógica da ciclicidade nas mobilizações indígenas de Atagualpa e Amaru, e que teriam se repetido ainda no movimento de Tupak Katari e os subsequentes movimentos kataristas contemporâneos. Nesse capítulo, a história colonial andina é apresentada a partir de um duplo caminho de interpretações: o do poder colonial e o dos movimentos indígenas. O primeiro, o da pedagogia colonizadora que desmembra aos coletivos indígenas, e o segundo o de um “mundo ao contrário” originado no cataclismo colonial que buscam inverter em seus movimentos anticoloniais.

Para a autora, a conceitualização dupla e em disputa, entre um mundo andino indígena e um mundo colonial, não se mantém apenas no passado, mas também em grande parte das narrativas e práticas atuais bolivianas. A anterior afirmação pode ser observada na representação, no Museo de la Casa Murillo, da maquete do cerco de Katari a La Paz. Narrativa que termina com o desmembramento do personagem no final da revolta, mantendo assim viva a pedagogia colonial. Em contrapartida à narrativa da derrota indígena, os posteriores cercos a La Paz, princi-

palmente nos anos de 2000 e 2005, se originaram, segundo a autora, na emulação do cerco de Katari de 1781, entendendo a história a partir das noções andinas, como uma espiral que sempre volta.

Essa proposta interpretativa vem acompanhada de uma proposta teórica e metodológica que entende as pinturas de Waman Puma de Ayala como uma narrativa indígena que escapou ao forte controle da escrita. Com essa afirmação, Riveira define seu trabalho sobre a imagética não como uma escolha de caráter pessoal, mas como uma escolha de caráter político que se concretiza no que ela define como “uma sociologia da imagem”.

Para Rivera Cusicanqui, a escolha pela imagem se origina no questionamento à escrita, a qual se torna, sob o controle colonial, uma forma de produção em que “as palavras não designam, mas cobrem”, criando “um registro imaginário, cheio de eufemismos que cobrem a realidade ao contrário de nomeá-la”, configurando os discursos públicos como “formas de não dizer”. Uma forma que têm criado um complexo jogo de dissociação entre a linguagem escrita pública e a linguagem privada.

A partir dessa crítica, as imagens oferecem interpretações e narrativas que mostram uma leitura do social, que em algumas de suas apresentações são formas críticas à realidade que escaparam à censura da linguagem oficial. Esse é o caso do trabalho de Waman Puma que, mais do que uma interpretação indígena do mundo colonial, faz uma crítica ao mundo colonial, partindo de uma noção indígena de poder e organização social, presente na afirmação de um “mundo ao contrário”, categoria que amplia e questiona as interpretações já existentes dos desenhos de Puma de Ayala feitas a partir de uma leitura só estruturalista ou só historiográfica.

A proposta é a de ler na iconografia de Waman Puma, e de outros que compartilham suas características, a situação colonial, por exemplo, nas expressões gráficas que diminuem o tamanho dos personagens indígenas e aumentam em dimensão os personagens coloniais. Essa diferenciação de escala é ainda mais eloquente ao ser contextualizado dentro das cate-

gorias da língua aymara na qual opressão ou subordinação se explica com a palavra de *jisk'achaña* que se traduz como uma diminuição associada à servidão e à humilhação.

Se nos dois primeiros capítulos Silvia Rivera Cusicanqui constrói possibilidades interpretativas para a história colonial andina buscando entender a continuidade de relações coloniais e de recolonização; o último capítulo é uma crítica direta à produção acadêmica que ignora esses fatos internos aos coletivos, criando leituras externas aos sentidos próprios em que esses grupos produzem seus próprios conhecimentos, definindo propostas analíticas tautológicas ao sistema de produção acadêmico.

A aposta da autora nesse último capítulo, o qual lembra um manifesto, é a de gerar uma produção descolonizadora feita por meio de permanentes deslocamentos e posicionamentos frente às teorias críticas emergentes que, ainda quando visibilizam as alteridades na história e no presente, se recolocam epistemologicamente como novas figuras coloniais. Assim, para refletir sobre as práticas e discursos descolonizadores, Rivera chama a pensar a condição colonial como uma condição de múltiplos paradoxos, nos quais existem sucessivos processos de recolonização e colonizações internas.

Um desses processos de recolonização se apresenta no ocultamento dos projetos de modernidade indígena. Assim, o indígena é deslocado para um lugar exótico, e tanto na história como no presente se lhe nega o lugar de coetaneidade e contemporaneidade. Um exemplo disso é o *trajin* indígena, um espaço de trabalho emergente onde se confeccionaram novas redes no contexto econômico colonial, mas também um espaço onde se produz a revolta de Katari a qual se propunha uma aposta própria e indígena de modernidade, que se opunha ao projeto nacional boliviano da época.

Outro ponto para pensar essas práticas e discursivas descolonizadoras é a produção de uma leitura por dentro das interpretações dos próprios atores, já que as interpretações por fora dos motivos dos movimentos

só se configuram em formas desvinculadas do político e de sua prática. Essa desvinculação pode ser observada na produção dos estudos pós-coloniais americanos os quais, desde uma noção academicista, produzem um conhecimento dos processos políticos a partir de lugares cômodos e distantes de onde estes são produzidos, criando uma linguagem nova a qual, pela hegemonia de sua produção, é assumida como própria pelos produtores de conhecimento sobre os “outros”.

Outra crítica apresentada pela autora a essa produção que se auto-denomina como crítica, é a falta de questionamento às categorias que repõem relações coloniais. Um exemplo disso é a categoria de povos originários a qual nega a coetaneidade desses coletivos com os não originários, colocando-os em condição de existir só num modo tradicional.

Dessa maneira, é preciso continuar pensando no colonialismo interno, já que as relações coloniais se mantêm vigentes nos pequenos espaços de produção de conhecimento. No campo intelectual isso é importante já que ainda produzindo conhecimento crítico ele se configura como legítimo em companhia de relações de poder e subordinação, por isso a autora chama a “responsabilidade coletiva de não contribuir a renovação dessa dominação”.

A crítica de Rivera à conceitualização de povos originais pela imposição de uma ideia de tradição também é feita em seu polo contrário: a ideia de hibridismo, usada por diversas disciplinas das ciências sociais como sinônimo de mestiçagem e como sinônimo de algo homogêneo que não se reconhece nas suas origens. Porém, as sociedades chamadas mestiças são, para a autora, mais parecidas à noção aymara de *Ch'ixi*, a qual se define como um contexto “abigarrado”, manchado, pintado, mosqueado em que convivem os diferentes, permitindo se confundir na percepção, mas nunca se misturar.

Essa noção, que obedece a ideia aymara “de alguma coisa que é e não é ao mesmo tempo, isto é, a lógica do terceiro incluído”, responde

as ideias homogeneizantes de unidades e de fusões. Na conceitualização *Ch'ixi* das diferenças, “cada uma se reproduz a si mesma a partir da profundidade do seu passado e se relaciona com as outras de forma contingente”, a origem muda, mas não desaparece e se mantém ainda na contradição, existindo plenamente.

A conclusão de Rivera Cusicanqui no último capítulo, e o próprio livro, podem ser definidos como *Ch'ixi*, já que mantém ao mesmo tempo uma crítica epistêmica, uma produção acadêmica e uma postura política, espaços que na narrativa do livro existem plenamente sem criar uma fusão última ou um hibridismo entre academia e militância, política e indígena, encontrando seus interlocutores “a partir da profundidade” que cada um dos discursos praticados possui.