

‘Un mundo ch’ixi es posible’, de Silvia Rivera Cusicanqui

Patrícia Lânes

¡DALE!, PPCIS/UERJ

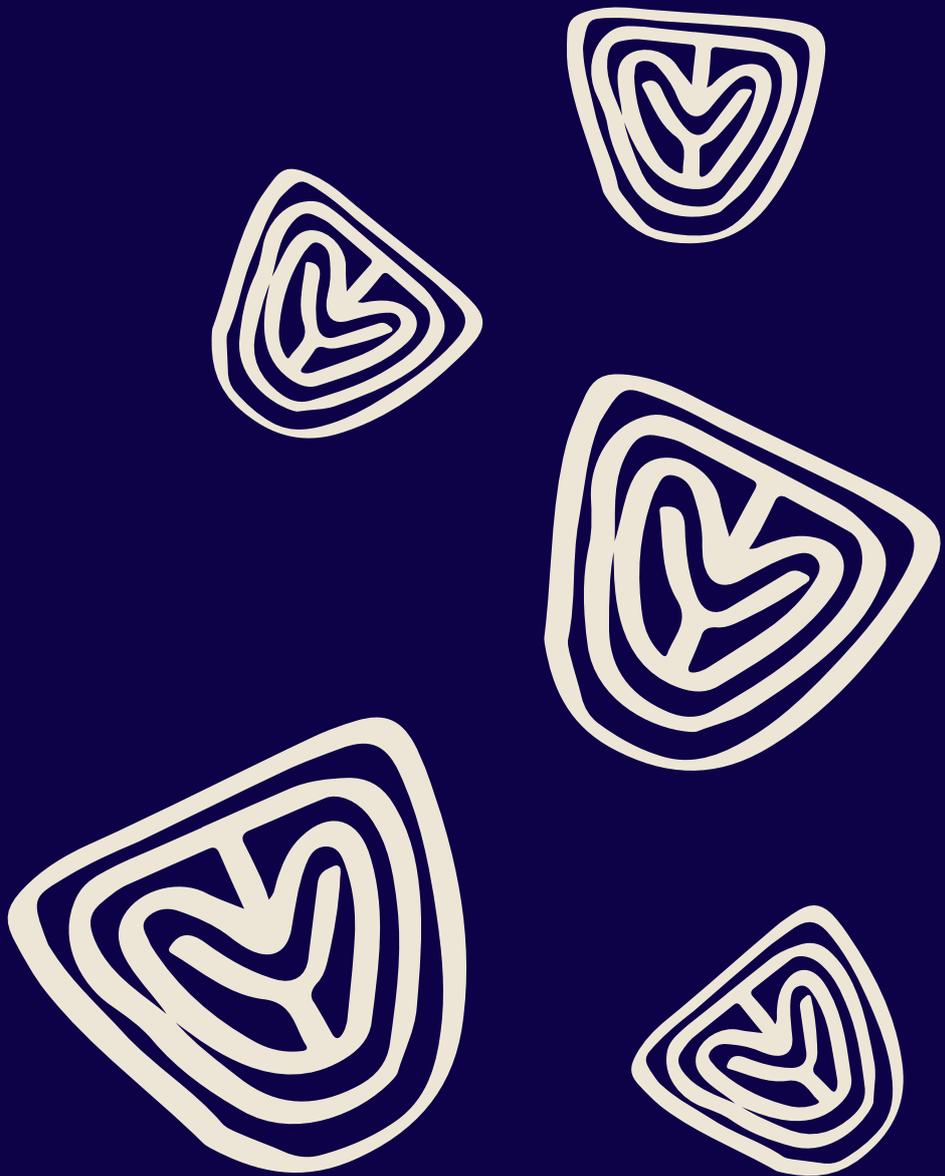




Foto: Fran Rebelatto. Otavalo, Ecuador





Escrevo este texto no primeiro semestre de 2020, na região metropolitana do Rio de Janeiro, sudeste do Brasil, durante a quarentena estabelecida devido à COVID-19 enquanto autoridades do sul e do norte globais discutem as melhores estratégias para lidar com a pandemia. Um dos poucos consensos é que vivemos uma crise sanitária. Como é comum em momentos em que crises se instalam e se agravam em países do norte global, muitas pessoas passam a prestar mais atenção àquilo que vem sendo dito há tempos (dezenas, centenas de anos?) por aquelas e aqueles para quem crises nunca deixaram de existir, para os quais o fim do mundo já aconteceu várias vezes.¹

Esse foi o contexto do meu primeiro encontro com este livro e com o pensamento da ativista, antropóloga e socióloga boliviana (de ascendência aimará e europeia) Silvia Rivera Cusicanqui. Dele me aproximei trazendo essa experiência ainda em curso e interpretações (provisórias e incompletas) sobre a mesma. Busco, portanto, e mais do que nunca, compreender se é possível um outro mundo.² Cusicanqui nos convida já no título de sua publicação a pensar “*Um mundo ch’ixi posible*” e situa os ensaios que compõem o livro em um “presente em crise”.³ Com textos que partem de falas realizadas por ela (sobretudo em universidades de diferentes países, sobretudo da América Latina) entre 2011 e 2016, a autora reflete de forma crítica e contundente a partir das tensões e conflitos na Bolívia que antecederam e sucederam a chegada de Evo Morales e do MAS (Movimento para o Socialismo) à presidência do país. A crise que vivemos em 2020 pode ser outra, mas não está desconectada daquelas sobre as quais Silvia Cusicanqui nos convoca a refletir.

A autora faz coro com outras pensadoras e pensadores de variadas origens que trazem a dimensão do passado para pensar e habitar o presente. Propõe, assim como Ailton Krenak (2019, 2020) e outras e outros, que as experiências do sul global em sua diversidade e complexidade sejam seriamente consideradas na construção de novos mundos a partir de epistemologias que nunca deixaram de existir, mas que têm sido sistematicamente apagadas, silenciadas e historicamente tratadas como objeto de curiosidade, estudo e disputa política a partir de um olhar colonial centrado em um ideal nunca cumprido de modernidade.

É em sua trajetória como ativista, socióloga, antropóloga, pesquisadora da imagem, da memória e da história – especialmente a oral dos povos andinos –, que Cusicanqui ancora sua reflexão. A autora centra-se na ideia de *ch’ixi*, tomado não como um ponto de partida ou de chegada, mas elaborado como parte de um longo processo de encontros e da busca pela proposição de outras epistemologias. Os textos/falas revelam-se como parte de uma proposta criativa e (auto)crítica na qual a episteme eurocentrada é questionada e usada ao mesmo tempo em que são tecidas noções representativas da existência de outras epistemes.

1 Faço aqui referência ao livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Ailton Krenak, importante liderança indígena do povo Krenak. O livro foi publicado em 2019 e desde o início da pandemia, o autor vem sendo convidado para apresentar suas ideias em debates virtuais (*lives*), tendo publicado um segundo livro a partir de suas reflexões e falas públicas sobre a pandemia, *O amanhã não está à venda* (2020), que foi distribuído gratuitamente em plataformas digitais.

2 Aqui minha referência é não apenas ao título do presente livro, mas ao lema do Fórum Social Mundial (Um outro mundo é possível), que teve sua primeira edição em Porto Alegre, nos idos de 2001. O evento reunia movimentos sociais do Brasil e de vários países vizinhos e do mundo, além de pensadores e políticos “de esquerda”, contrapondo-se ao Fórum Econômico Mundial que acontecia anualmente em Davos, na Suíça. Em sua carta de princípios, colocava-se como “um espaço internacional para reflexão e organização de todos os que se contrapõem à globalização neoliberal e estão construindo alternativas para favorecer o desenvolvimento humano e buscar a superação da dominação dos mercados em cada país e nas relações internacionais” (<http://forumsocialportoalegre.org.br/forum-social-mundial>).

3 O livro encontra-se disponível em espanhol. Trechos incorporados à resenha foram livremente traduzidos por mim.



Como já foi mencionado, o livro – publicado como parte da *Colección Nociones Comunes* da iniciativa editorial coletiva e autogestionada Tinta Limón da Argentina, em 2018 – é expressão de uma parte dos deslocamentos de Silvia Rivera Cusicanqui para apresentar seu trabalho de várias décadas em universidades latino-americanas e europeias. Além da maior parte dos capítulos ser fruto de falas públicas, aparecem também no livro experiências outras da autora, como seu envolvimento nas mobilizações de 2000-2005 em El Alto, Bolívia; na Marcha Indígena pela Paz (ou “*Marcha de las Flores*”), em Bogotá, Colômbia, em 2016; ou sua participação ativa em coletivos que articulam produção de conhecimento e engajamento político-social (especialmente o THOA – Taller de História Oral Andina, El Colectivo e Colectivx Ch'ixi), além de sua colaboração no processo da recente constituição boliviana.

Muitas das ideias trabalhadas pela autora ao longo dos textos são fruto do que estou chamando de encontros de diversas naturezas. O político, sociólogo e filósofo boliviano René Zavaleta Mercado (fundamental para o desenvolvimento das ciências sociais na Bolívia); a psicanalista e professora brasileira Silvia Rolnik; a crítica e teórica pós-colonialista indiana Gayatri Spivak; o pensador europeu Walter Benjamin; o escultor Víctor Zapana e o cronista de ascendência inca Waman Puma (ou Felipe Guaman Poma de Ayala, cujas gravuras são determinantes para o trabalho de Cusicanqui) são alguns dos que aparecem com grande relevo.

O conceito aimará de *ch'ixi* guia o pensamento de Cusicanqui na proposta de desenvolver um caminho epistemológico para experimentar o mundo. Tal empreendimento não é apenas intelectual, mas também político e comunitário. A autora nos apresenta possibilidades não apenas de olhar o mundo em outros termos, mas de repensarmos as categorias a partir das quais olhamos, sentimos e vivenciamos. Nesse sentido, não se trata da tradução de um termo de “outra cultura”, mas da compreensão, a partir de uma ideia central para a cultura aimará, das violências e apagamentos produzidos pela busca permanente de enxergar e viver diferentes realidades a partir de uma só epistemologia, a saber, a moderna guiada por conceitos, ideias e práticas gestados no norte global e na (re)produção de relações coloniais com outros lugares e sujeitos.

Mas o que é o *ch'ixi*? O *ch'ixi* pode ser “um modo de não buscar a síntese, de trabalhar com e na contradição, de desenvolvê-la, na medida em que a síntese é o desejo de retorno ao Uno” (p. 83).⁴ A tradução da palavra para o português significa cinza. E poderíamos parar por aí. Mas o que a autora propõe é que olhemos de novo, pois está falando de algo que de longe enxergamos como cinza, mas, ao nos aproximarmos, notamos que é feito de pontos de cores puras e agônicas: manchas brancas e manchas pretas entrelaçadas. Para a população aimará, o *ch'ixi* está presente como tecido ou marca corporal. Ele distingue certas figuras ou entidades “nas quais se manifesta a potência de atravessar fronteiras e encarnar polos opostos de maneira reverberante” (p. 79). Algumas pedras (e o encontro com o escultor aimará Víctor Zapana é convocado para essa explicação) são *ch'ixi*. Delas saem animais poderosos, porque indeterminados, porque não são brancos, nem negros; as entidades *ch'ixis* são poderosas porque são as duas coisas ao mesmo tempo.

É a partir dessas ideias que Rivera Cusicanqui e o Colectivx Ch'ixi irão, para além de compreender os usos pragmáticos desse e de outros conceitos aimarás, converter alguns deles no que chama de “conceitos-metáfora” (citando Spivak), “no esforço de restituir seus níveis abstratos e hermenêuticos, seus níveis teóricos. Fazíamos de maneira que pudéssemos imaginar ou-

4 Em outro momento do livro, Cusicanqui faz a importante distinção entre contradição genuína (nos termos de Ernst Bloch) e contradição inautêntica. Enquanto, no primeiro caso, fala-se de uma “dificuldade de fundo que se vive na modernidade para usar as palavras com dotações simbólicas particulares que permitam às sociedades con-viver e reproduzir a vida”; no outro, a contradição expressaria “o uso das palavras encobridoras, a paródia do conhecimento, o uso da uma bagagem simbólica índia e feminina como ferramenta de consolidação de novas e velhas elites no poder” (p. 100).



tros modos de pensar, tendo como base a polissemia de cada conceito” (p.147). Aqui a “fetichização de conceitos”, o uso das palavras como “cortina de fumaça”, ou seja, como incapazes de ir além da persistência de ideias e práticas coloniais, é confrontada a partir de epistemologias para as quais as memórias em suas diferentes expressões têm lugar central.

Uma das crises a que a autora se refere é a epistemológica, a crise da produção de conhecimento. Mas ela não é uma crise solitária, sem laços e lastros. Ao contrário, como demonstra a autora, esse “sistemático bloqueio e confusão nos processos de conhecimento” (p. 93) relaciona-se ao modo de fazer e analisar práticas e processos políticos. Questionar, por exemplo, ideias como “progresso” e “desenvolvimento” (centrais nos projetos políticos de governos progressistas latino-americanos que estiveram no poder desde o início dos anos 2000) articula-se, na proposta de Rivera Cusicanqui, à “reconstituição de uma episteme índia ancestral” (p. 97). A autora apresenta a epistemologia *ch'ixi* como “esforço por superar o historicismo e os binarismos da ciência social hegemônica, lançando mão de conceitos-metáfora que ao mesmo tempo descrevem e interpretam as complexas mediações e a constituição heterogênea da nossa sociedade” (p. 17).

Cusicanqui estabelece constante conexão entre eventos situados em diferentes momentos: recentes, sobretudo aqueles que antecederam e sucederam a chegada dos governos progressistas ao poder na América Latina. Especialmente na Bolívia, passado colonial e diferentes décadas do século XX são articulados no intuito de refletir sobre a persistência do colonial e do moderno bem como a respeito de possíveis “brechas” e “insurgências”. Como estudiosa da história oral dos povos andinos e da história colonial da Bolívia, a autora recupera e explica de que forma se atualizam relações de poder do passado colonial no presente, mesmo quando parece haver um movimento para tensioná-lo. Ainda que o nome de Evo Morales não apareça muitas vezes, o processo que possibilitou sua chegada à presidência, bem como os desdobramentos de seu governo, são referidos constantemente.

Uma das críticas mais contundentes realizada ao longo dos textos do livro dirige-se à captura da “diversidade” por esquemas normativos variados e sobrepostos (capitalismo, modernidade, estado). O colonialismo é formulado pela autora como “uma estrutura, um ethos e uma cultura que se reproduzem dia a dia em suas opressões e silenciamentos, apesar das sucessivas tentativas de transformação radical que proclamam as elites político/intelectuais, seja em versão liberal, populista ou indigenista/marxista” (p. 25). Cusicanqui reconhece (e denuncia) a condição colonizada das elites político-intelectuais (p. 27), apontando o uso de palavras (como “movimento social”, “nação” e “território”, por exemplo) como “penumbra cognitiva” que contribuiu para que essas elites ocultassem divórcios e contradições. As ideias e as palavras que expressam não podem ser descoladas dos processos que as produzem.

A constituição boliviana, que foi a culminação textual de uma larga gestação coletiva do qual Silvia Rivera Cusicanqui fez parte, não expressou uma ruptura com práticas coloniais historicamente enraizadas na sociedade, especialmente em suas novas e velhas elites (políticas, econômicas e intelectuais). A busca pela modernização e pelo desenvolvimento continuou a ser centro de um projeto de nação pautada em unidade (construída também em torno de uma “identidade boliviana”) e a serviço de determinados setores e interesses (como o setor cocaleiro e o capital estrangeiro) em detrimento de outros, muitos deles não só presentes, mas estruturantes no novo texto constitucional, como a alteridade cultural, a autonomia indígena e popular e o reconhecimento da natureza para além de seu potencial como recurso econômico a ser explorado.

O *ch'ixi*, na proposta de Silvia Cusicanqui e seu coletivo, contribui para se pensar a “ideologia oficial da mestiçagem” que postula uma “confluência harmônica do povo, o espanhol e



o índio, que daria lugar a essa fusão imaginária”⁵ (p. 143). De acordo com Cusicanqui, nessa operação maniqueísta a natureza da mistura é evitada e tacitamente se assume um dominante branco. Ou seja, o resultado da mistura sempre se dá em relação ao embranquecimento/desejo não cumprido de embranquecimento. A política hegemônica e oficial de mestiçagem opera, portanto, como política de esquecimento, tendo como base o “apagamento da contradição”. Nas palavras da autora, “não se vê o *cholo* como um espaço de afirmação de alteridade, como a dizer ‘somos ao mesmo tempo modernos e ancestrais, somos urbanxs, urbandinxs. Somos cholxs!’” (p. 144).

Uma epistemologia *ch'ixi* propõe uma “mestiçagem descolonizada”, ou seja, o reconhecimento do seu lado indígena e não subordinação a uma “vocaçã estatal, masculina e centralizadora” (p. 145). A mestiçagem descolonizada que é possível vislumbrar a partir do *ch'ixi* também critica a “imposição autoritária de uma identidade ‘índia’”, fetichizando um passado idealizado que se projeta e pretende reconstituir, no presente, e a busca de uma pureza que paradoxalmente “naturaliza a condição racializada do mundo índio” (p. 124). Esse processo se dá através da captura estatal de identidades étnicas, mas colocando-os na condição de “minorias” (p. 125).

É para o cotidiano que Silvia Cusicanqui propõe olhar a partir dessa perspectiva mais “de baixo”, na qual “identidades *ch'ixi* e negociações identitárias *ch'ixi*” vão na contramão da homogeneização forçada, aquela que também se constituiu no processo de construção do Estado Plurinacional da Bolívia. A autora chama a atenção para olhar a identidade não como algo limitado em um mapa, mas como um “tecido de intercâmbios”, como um contínuo processo de devir/tornar-se, um tecido feminino que se contraporía a uma versão masculina de identidade, essencialista, moderna e multicultural, ou seja, uma identidade “como questão de minorias: o território étnico, o espaço circunscrito e cercado por fronteiras, emblematizado em símbolos e signos corporais” (p. 126).

Para a autora, as alternativas estiveram, desde o início, fossem elas mais ou menos articuladas à macropolítica, no micro, no cotidiano, na vida daquelas e daqueles que seguem habitando e construindo as brechas, as contradições, habitando e construindo o *ch'ixi*. A oralidade e as memórias dos corpos andinos são tomados para se compreender vivências e emoções que acompanham o ato de pensar em outros “contextos epistemológicos”. Em aimará, pensar e conhecer podem ter dois significados: “em primeiro lugar, *lup'iña*, pensar com a cabeça clara, que vem da raiz *lupi*, luz do sol”, seria aquilo que associaríamos ao racional. O outro modo de pensar seria o *amuyt'aña*. Ele está no *chuyma*, que de acordo com a autora pode ser traduzido como coração, mas que não seria apenas isso (chama a atenção para o perigo das traduções simples e apressadas), seriam então “as entranhas superiores, que incluem o coração, mas também os pulmões e o fígado, quer dizer, as funções de absorção e purificação que nosso corpo exerce em intercâmbio com o cosmos. Poderia se dizer, então, que a respiração e a batida (*do coração*) constituem o ritmo dessa forma de pensar” (p. 121). Essas outras dimensões possíveis do pensar fazem parte das “múltiplas memórias que habitam as subjetividades (pós-)coloniais em nossa zona dos Andes, e que se expressam também no terreno linguístico” (p. 121). Os processos de dominação são, nesse sentido, formas de silenciamento sistemático não apenas do que continua a ser dito e feito, mas também de como as coisas são feitas, ditas, pensadas.

As memórias de que fala Cusicanqui, assim como as identidades, não estão aprisionadas nem em algum lugar, nem em algum tempo. Na episteme indígena reside o diálogo com e o

5 A mestiçagem é bastante central para a construção da ideia de “identidade nacional”, na Bolívia e em diversos outros países na América Latina. Basta recordarmos da relevância dos mitos da “democracia racial” e da “miscigenação”, no Brasil, e do impacto que ainda têm em nossa formação e experiência como sociedade.



reconhecimento de sujeitos não humanos. Nela, os mortos vivem e transitam entre mundos. A comunidade, a comunalidade, a tendência a criar comunidade, nem sempre herdada, mas que pode ser pensada a partir de “afinidades de gesto”. “Se dizemos que ‘descolonizar é fazer’, em nossa Colectiva fazemos esse gesto “não, não falaremos de descolonização, mas faremos, faremos o possível para nos aproximarmos dessa prática” (p. 151). Uma das questões que permeiam todos os textos que compõem esse volume, como parte necessária da crítica à sociedade colonial, é a lacuna entre as palavras e os atos. Esse seria um “traço primordial e fundante da sociedade colonial” (p. 151).

O *ch'ixi* não é, portanto, síntese, nem mediação, não é conciliação de opostos, muito menos hibridização ou fusão. Os opostos são mantidos e, para ela, o “gesto descolonizador” consistiria em “resgatá-los dos envoltórios capitalistas, consumistas e alienantes a que a história do capital os condenou; o liberalismo, o multiculturalismo estatal e do Banco Mundial, o reformismo etc” (p. 148). Assumir o *ch'ixi* é assumir cotidianamente contradições (entre comunidade e pessoa individual; entre particular-universal e o *jivasa*, o nós como quarta pessoa do plural) e a questão não está em como superá-las mas em como habitá-las: “Para mim isto se faz possível através da alegoria: por uma poiesis autoconsciente capaz de criar condições de pleno respeito à pessoa individual sem por isso minar ou diminuir a força do comum” (p. 151). O *ch'ixi*, nesse sentido, pode ser pensado como aposta ética, teórica e metodológica que nos desafia a superar o pensamento que busca a unidade, a síntese, abrindo caminhos possíveis para que sejamos capazes de enxergar o múltiplo, o indeterminado, aquilo que pode ser mais de uma coisa ao mesmo tempo.

O livro de Silvia Rivera Cusicanqui, publicado em 2018, não teve até o momento uma tradução para o português. A Tinta Limón, responsável por esta e outras publicações da autora ao longo dos últimos anos, estabeleceu alguns convênios com pequenas editoras brasileiras para publicação de autores e autoras que propõem ideias e análises da realidade latino-americana da qual nós, brasileiras e brasileiros, fazemos parte – ainda que tendamos a voltar nossas atenções para a produção do norte global. O pensamento aimará, da forma como trabalhado por Cusicanqui, torna ainda mais evidente de que circuitos editoriais e de produção de conhecimento necessitam circular de forma menos verticalizada, mostrando como o conhecimento de outras epistemologias dialoga com a construção de outras formas de pensar e viver em sociedade.

Referências

- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, A. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- RIVERA CUSICANQUI, S. **Un mundo ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/ desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655



ISSN 2526-7655



9 772526 765008