

Colonialidades em xeque – Lições a partir da experiência do movimento katarista da Bolívia

Contributor: Maurício Hashizume (<http://postcolonialist.com/contributor/mauricio-hashizume/>)
January 9, 2015

ABSTRACT

O movimento katarista, que emergiu no Altiplano boliviano no final dos anos 1960 e consolidou-se nas décadas seguintes, é apresentado como uma experiência concreta e pouco analisada de sindicato agrário institucionalizado com profundas características na linha daquilo que veio a se consolidar posteriormente como pensamento pós-descolonial. Trata-se de uma articulação sociopolítica protagonizada por camponeses-indígenas aymaras que, confrontando meios de organização moldados pela epistemologia e ontologia ocidental dominante, optaram por ocupar a estrutura sindical agrária para formular ideias e desenvolver ações e formulações de enfrentamento das formas de colonialidades, conforme reflexões de Aníbal Quijano. Por meio de um processo tenso, complexo e imprevisível de “ecologia de saberes” e de “tradução intercultural”, o Katarismo, como experiência concreta de “epistemologia do Sul” (Boaventura de Sousa Santos), conquistou espaço decisivo no quadro da organização social boliviana. Com base no diálogo e na combinação entre saberes e modos de vida ocidentais e não-ocidentais, ou seja, entre elementos da luta de classes e a reivindicação por direitos étnico-culturais diferenciados, constitui exemplo de luta fundada na “interseccionalidade” (Kimberly Crenshaw).

Keywords: América Latina, Andes, Bolívia, Indigeneity, Movimento camponês-indígena, Pensamento pós-descolonial, Postcolonialism

1. Introdução

Por mais poderosos, articulados e sofisticados que sejam os aparatos filosóficos, epistemológicos, institucionais e teórico-ideológicos em favor do capitalismo e do imperialismo, os sujeitos sociais e coletividades oprimidas têm sido capazes de responder com alternativas. Ainda que a modernidade ocidental hegemônica, forjada em grande medida pelo eurocentrismo e pelo etnocentrismo, tenha longo alcance através de suas “mãos” (visíveis e invisíveis), é possível realçar, de forma paralela, variados exemplos concretos, forjados nos mais distintos contextos, que revelam o protagonismo, a rebeldia e a inventividade de subalternos que, compartilhando de outras matrizes de pensamento, conhecimento e experiência de vida, não se submeteram a (e até subverteram) o que lhes foi imposto.

Este artigo busca destacar alguns aspectos do complexo processo de “formação”[1] de um movimento que constitui um desses exemplos. O movimento katarista da Bolívia desafiou as regras pré-estabelecidas e ganhou terreno, especialmente a partir do final dos anos 1960, duas décadas antes da formalização por Crenshaw (1989) do conceito de “interseccionalidade”[2] – que descreve a opção pela relevância prática e teórica da complementaridade

entre as normalmente distintas categorias de "raça" e "classe". No bojo do enfrentamento ao sistema corrente de relações de poder marcado pela opressão aos povos originários, camponeses-indígenas[3] Aymara da região do Altiplano andino formaram uma inovadora articulação e estiveram à frente de mobilizações com fortes demandas étnico-culturais em um dos países com maior grau de exclusão social da América Latina.

O Katarismo emergiu, grosso modo, como resultado da confluência de dois processos (Hurtado, 1986): um de longo prazo, marcado pelos sucessivos atos oficiais de deslegitimação e expropriação de amplas terras coletivas e respectiva conversão das mesmas em propriedades rurais individuais privadas – que tiveram início no longo período marcado pelo colonialismo espanhol, mas continuaram durante o período republicano (a partir de 1825); e outro mais de médio e curto prazo, caracterizado pelo ambiente de alta tensão resultante do tenebroso massacre de soldados camponeses-indígenas na Guerra do Chaco (1932 a 1935), seguido das políticas públicas de incorporação e cooptação adotadas pelo bloco em torno do Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR) que, com a ajuda dos próprios camponeses-indígenas empenhados na extinção do *pongueaje económico*[4], deslocou a elite extrativista e mais conservadora que dava corpo à chamada *rosca*[5] e assumiu o comando do Estado Boliviano após a Revolução de 1952.

Uma das medidas estruturais que fizeram parte da agenda inicial do governo revolucionário[6] foi justamente a reforma agrária (no sentido de garantir legalmente as posses de terras a comunidades "tradicionais", especialmente em áreas andinas), associada à aplicação, a partir dos gabinetes da República, de um modelo de organização das comunidades rurais com base nos sindicatos agrários. À medida que cumpria, ao menos parcialmente, a promessa de evitar a continuidade da desterritorialização dos povos e nações indígenas, a coalizão à frente do governo que se seguiu à Revolução de 1952 colocava em prática também, com a compulsória exigência da sindicalização rural, uma tentativa de enquadramento dos beneficiários aos padrões sociopolíticos da modernidade. A intenção era forçar o deslocamento de todo esse contingente, que mantinha um peso populacional enorme, para a condição de camponeses, dentro de um regime de organização classista, enfraquecendo, ainda que de forma gradual, as demandas de ordem étnico-culturais.

Em compasso com a implementação de um modelo educacional "integracionista" – ou seja, que assumia o aprendizado formal concentrado na língua espanhola, sem espaço para a diversidade social[7]-, a sindicalização rural compulsória foi pensada e implementada como mais um recurso de engenharia social dentro do paradigma moderno de dominação e incorporação de povos e culturas "inferiores" ao modelo institucional "universal" construído a partir de modelos de países do Norte.

O que os idealizadores da "inclusão por decretos" dos indígenas ao quadro institucional moderno não esperavam é que os próprios "objetos" das nomeadas políticas pudessem vir a atuar como "sujeitos" dotados de saberes, demandas e estratégias próprias. Em resposta à tentativa positivista de invisibilização e extinção de seus padrões distintos de modos de vida, camponeses-indígenas aymara do Altiplano Andino trilharam um "caminho próprio" – sem seguir necessariamente o receituário da modernização assumindo-se como camponeses nem se refugiar no essencialismo indígena de cunho "purista" que, pelo lado oposto, também acaba se acoplando perfeitamente à divisão simplista entre aqueles ocidentais e não-ocidentais.

Essa escolha "imprevista" que toma como base o diálogo – e não o divórcio – entre estruturas de cariz "moderno" (sindicato agrário) e práticas aparentemente "tradicionais" (mantendo a organização em *ayllus*[8] e o papel de *jilaqata*[9], por exemplo) permite identificar no movimento katarista insinuantes características pós-coloniais, no sentido sublinhado por Young (2003), em seu compêndio de síntese sobre o tema. Para este autor, o pós-colonialismo oferece a possibilidade de "ver as coisas diferentemente", de acordo com uma linguagem e uma política em que os interesses dos subalternos "estão em primeiro plano, e não em último".





(<http://postcolonialist.com/wp-content/uploads/2014/12/Monumento-TupacKatari.jpg>)

Imagem 1 – Monumento em homenagem a TupacKatari na cidade de Achacachi (Bolívia) – Fonte: Mauricio Hashizume (2009)

2. Antecedentes e contextualização

A análise da formação do Katarismo não pode prescindir da revisão do perfil e dos caminhos percorridos por alguns personagens que vieram a se firmar como precursores e primeiros líderes do movimento. Para este fim, destacaremos as biografias de dois artífices que lhe foram centrais: Raimundo Tambo e Jenaro Flores.

Há um consenso – presente em variadas obras que de alguma forma abordam o movimento, entre as quais as de Hurtado (1986), Albó (1987), García Linera (2008) e Tapia (2007) – de que os primórdios do Katarismo estão ligados ao surgimento de “uma corrente de opinião entre jovens aymaras residentes em La Paz que empreenderam a revalorização de sua cultura” (Hurtado, 1986: 11). Esses jovens – quase todos vindos de áreas rurais do interior da Bolívia – encontraram nas reivindicações étnico-culturais, ainda durante a década de 1950, não só uma forma de nutrir a auto-estima para enfrentar o intenso racismo nas áreas urbanas (ou seja, como um mecanismo de defesa em território hostil), mas também de dar visibilidade às suas intenções de atuar e interferir como sujeitos políticos na definição dos rumos do país. (ou seja, como mecanismo de ataque, ainda no bojo da “abertura”, especialmente com a reforma agrária nas terras altas e nos vales, proporcionada pela Revolução de 1952).

Entre os jovens indígenas que despontaram no interior desta articulação na área urbana, despontaram nomes como Raimundo Tambo e Constantino Lima. De acordo com este último, o grupo realizava reuniões clandestinas em lojas de comerciantes simpatizantes e decidiu fundar a primeira entidade política de inspiração na cultura indígena (Hashizume, 2010). Em 5 de novembro de 1960, 21 índios se reuniram na capital boliviana para formar o Partido Autóctone Nacional (PAN), que pode ser considerada como a primeira agremiação política a abraçar a ideologia indianista. O PAN defendia, grosso modo, a autonomia dos povos indígenas por meio do resgate integral da civilização pré-colombiana e a extinção da organização social com base no Estado-nação, copiada do modelo europeu. Tambo e Lima faziam parte do rol dos 21 que estiveram presentes no que pode ser considerado um marco do Indianismo[10]. Em 1962, os militantes do PAN recebem o reforço decisivo do intelectual Fausto Reinaga, que veio a consolidar obras que se tornaram referência indianistas.

Com Reinaga, o PAN se converte primeiro em Partido dos Índios do Qollasuyo (PIQ) e, logo depois, em Partido dos Índios Aymara Quechua (PIAQ). Fundado em 15 de novembro de 1962, no mesmo dia e mês da morte do mártir indígena Tupac Katari[11] no final do século XVIII (1781), em Peñas (Departamento de La Paz), local no qual fora esquartejado em praça pública. O período que se seguiu à criação do PIAQ foi marcado pela crise de governança enfrentada pelo comando político do MNR. Essa situação de instabilidade culminou, em 1964, com o golpe militar do astuto general René Barrientos, um dos articuladores do que veio a se chamar de Pacto Militar-Camponês, que teve grande relevância no relaxamento temporário de tensões entre os setores descontentes do campesinato-indígena e o governo central.

Dois anos após o golpe, em 1966, o PIAQ se converteu no Partido Índio de Bolívia (PIB). Mesmo sob os auspícios das perseguições da ditadura militar, Reinaga é nomeado para presidir o PIB, junto com uma nova direção, na qual Raimundo Tambo aparecia como secretário geral e vice-presidente.

Como já foi dito, mesmo antes do regime militar, jovens estudantes aymaras vinham se reunindo em núcleos de discussão em La Paz. E Tambo, como um desses estudantes, permaneceu na operação dessa forma de agitação ao longo da década de 1960, paralelamente à sua participação como militante indianista. O colégio militar Gualberto Villarroel, situado numa área de grande concentração aymara em La Paz, era um dos principais focos de movimentações. Juntamente com outros que também vieram do campo, Tambo fundou, em meados dos anos 1960, o Movimento 15 de Novembro, grupo secreto formado em homenagem a Tupac Katari (data de sua morte[12]) que se dedicou ao estudo e discussão dos valores e da história indígena.

Nesse exercício de reinterpretação do passado a partir da perspectiva indígena, redescobrem as figuras lendárias de Tupac Katari, Bartolina Sisa e Zarate Willka, além de promoverem ampla reflexão sobre a discriminação étnico, racial e social cotidiana sofrida no “exílio” que enfrentavam na urbe. Todas as questões discutidas no âmbito mais intelectualizado do círculo indianista sendo compartilhadas por meio de Tambo (e não só por ele) com a “base” dos estudantes indígenas.

Ele terminou o ensino secundário e tentou, sem sucesso, galgar posições nos colégios militares. Matriculou-se então na Faculdade de Direito da Universidade Mayor de San Andrés (UMSA) e, junto com outros ex-participantes do Movimento 15 de Novembro[13] fundou o incômodo Movimento Universitário Julian Apaza (Muja). Ao mesmo tempo em que combatiam o preconceito e a discriminação no meio acadêmico e urbano, os jovens do Muja também procuravam denunciar o conjunto de problemas enfrentados pelas comunidades camponesas-indígenas da área rural.

Curiosamente, Tambo também estreitou laços com segmentos da esquerda sindical, ligada às ideologias originadas na Europa e alojada na COB, entidade que concentrava grande parte dos trabalhadores “formalizados” da Bolívia. Já no final da década de 1960, com apoio da COB, Tambo se engaja em uma manobra ousada – forma o Bloco Independente Camponês (BIC), que almejava se firmar como uma espécie de núcleo político rival ao sindicalismo agrário marcadamente dependente do governo central – instituído oficialmente pelo MNR no contexto de 1952 e depois largamente “aproveitado” no contexto do Pacto Militar-Camponês.

A montagem do BIC se deu em paralelo aos esforços da COB, de partidos de esquerda (com destaque para o POR trotskista, com Guillermo Lora à frente) e de organizações independentes em fazer prosperar a Assembleia Popular – mobilização com ambições de gestar e aplicar uma agenda paralela popular, surgida no hiato democrático após a queda de Barrientos (1969) que se estendeu pelas administrações dos generais Ovando e Torres, até 1971. Uma das principais fragilidades da Assembleia foi, por sinal, a sua limitadíssima participação camponesa.

Enquanto o BIC, de Tambo (bastante influenciado tanto pelo Indianismo como pelo Marxismo sindical e partidário), não conseguia alcançar os seus objetivos, outra liderança katarista dava os seus primeiros passos por dentro da complexa estrutura do sindicalismo agrário, institucionalizado e fomentado pelo Estado (seja pelo MNR, no bojo de 1952, ou pelos militares que assumiram o poder) com inegável intuito de controle dos camponeses-indígenas.

Jenaro Flores, então jovem indígena que havia também frequentado o colégio Villaroel e retornado à comunidade onde nasceu, assumia, em 1969, o comando do Sindicato Camponês de Antipampa (Subcentral de Lahuachaca, Província de Aroma).

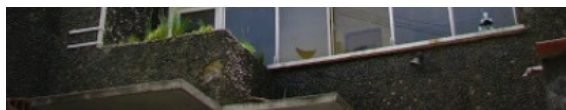
Antes de iniciar a sua carreira dentro do sindicalismo agrário, contudo, Jenaro Flores passou por uma experiência marcante, mas pouco conhecida, até entre pesquisadores do tema. No final da década de 1960, quando voltou para Antipampa, foi escolhido para trabalhar como assistente de investigação de um estudo sobre os reflexos da reforma agrária de 1953 que estava sendo levado a cabo pela Universidade de Wisconsin, nos Estados Unidos. Coordenada por Ronald Clark, a investigação era financiada pelo Comitê Interamericano para o Desenvolvimento Agrícola (Cida) e apoiada pelo Serviço Nacional de Reforma Agrária do governo boliviano. Essa experiência, segundo Albó (1987), permitiu que Jenaro aprofundasse os conhecimentos técnicos sobre as questões rurais. Ao mesmo tempo, o jovem testemunhou de perto a discriminação sofrida pelos pongos aymaras, que tinham o trabalho explorado em relações de servidão e ainda tratados, inclusive pelos próprios funcionários oficiais (que também participavam da pesquisa), com extremo desprezo.

“Mais do que qualquer coisa”, define Albó (1987), “esses estudantes de mão cheia criaram uma identidade baseada nas suas próprias experiências como camponeses e aymaras em face aos desafios da cidade”. Na comparação direta entre os indianistas (articulados em torno dos partidos e movimentos dos quais Raimundo Tambo e Constantino Lima fizeram) e os kataristas, que passaram a focar esforços na organização por meio dos sindicatos agrários, Yashar (2005) ressalta que os kataristas foram “mais bem-sucedidos na formação de redes transcomunitárias” (Yashar, 2005: 169). Os ativistas do katarismo

viam a sua luta de forma “diferente em termos ideológicos e estratégicos”, como também realça Hurtado (1986: 262). Ideologicamente, eles concordavam que o colonialismo era um instrumento de opressão que vigorava há séculos contra camponeses-indígenas. O final do período de domínio oficial do colonialismo político em 1825 (independência da Bolívia como Estado-nação) acabou se desdobrando em um novo período de *colonialismo interno* (González Casanova, 1969) que manteve a condição de subordinação e de exclusão dos indígenas, mesmo depois da Revolução de 1952. “Mas eles se recusaram a reduzir a sua luta à questão racial ou à questão de classe” (Yashar, 2005: 169).

Nesse sentido, como deixa poucas dúvidas o Manifesto de Tiwanaku, documento de 1973 que é apontado como referência inicial do Katarismo, é bastante abrangente. “Nós nos sentimos economicamente explorados e cultural e politicamente oprimidos”, destacam os signatários^[14], reforçando o potencial de ações efetivas de “tradução intercultural” (Santos, 2006) e de “ecologia dos saberes” (Santos, 2007), com espaço para as “epistemologias do Sul”^[15] (Santos e Meneses, 2007).





(<http://postcolonialist.com/wp-content/uploads/2014/12/CSUTCB.jpg>)

Imagem 2 – Sede da CSUTCB, que tem sua origem ligada ao Katarismo, em La Paz (Bolívia) – Fonte: Maurício Hashizume (2008)

3. Diálogo entre lideranças e “tradução intercultural”

Como se nota pelas trajetórias de Raimundo Tambo e Jenaro Flores, os kataristas optaram pela escolha mais complexa de cruzar permanentemente as fronteiras estabelecidas pelo “cardápio cognitivo” então existente. Cruzaram sistematicamente não apenas a “linha abissal” (Santos, 2007) entre o que o mundo moderno (escolas, universidades, instituições do Estado e sindicatos) e o que pensamento hegemônico classifica como “pré-moderno”, obsoleto, rudimentar e descartável (cosmovisão, herança cultural, práticas e rituais aymaras), mas também a linha das grandes ideologias identificadas pelas correntes de esquerda e de direita, reciclando os conhecimentos adquiridos no contato com esses diversos campos de conhecimentos.

Uma das linhas divisórias do conhecimento mais subvertidas pelos kataristas foi a que tende a separar o rural e o urbano. Por exemplo, ainda em 27 de maio de 1969, aymaras que residiam em La Paz – entre os quais Mario Gabriel, cunhado de Jenaro Flores –, criaram o Centro de Coordenação e Promoção do Campesinato – Mink’a[16], um espaço cultural na principal aglomeração urbana para tratar das tradições, histórias e da cultura camponesa-indígena, como um todo, que inclusive é uma das signatárias formais do Manifesto de Tiwanaku. Manteve-se um fluxo de trânsito de pessoas entre campo e cidade. Todos os familiares de uma comunidade retornavam (e ainda continuam retornando até hoje, em algumas regiões andinas), por exemplo, para ajudar a recolher a produção agrícola no período de colheita. Ao mesmo tempo, estudantes camponeses-indígenas eram frequentemente enviados para a cidade, assim como ocorreu no caso do núcleo que veio a formar o Katarismo. Incontáveis deslocamentos para o perímetro urbano também eram feitos por conta da venda de muitos dos produtos agropecuários produzidos no interior.

Um episódio envolvendo os dois principais líderes do movimento katarista ajuda também a mostrar esse insinuante caráter híbrido do movimento. Em março de 1970, realiza-se um congresso na localidade de Ayo Ayo para a escolha da direção sindical agrária da Central da Província Aroma. Mais de mil delegados compareceram e assumiram uma posição antifuncionária, afastando conhecidos “dirigentes amarelos” como Pascual Lara, Francisco Lima e Angel Morales, enfraquecidos por terem apoiado o Imposto Único Agropecuário instituído pelo general Barrientos. No entanto, a disputa pela secretaria geral da Província colocou frente a frente Jenaro Flores, da Subcentral de Lahuachaca, e Raimundo Tambo, da subcentral de Ayo Ayo. Este último tinha muito mais experiência sindical e política: era quase um advogado formado e havia sido condutor tanto do Movimento 15 de Novembro como do Muja, no período em que viveu na capital La Paz. Cinco anos mais jovem, Flores não apresentava grande experiência no sindicalismo, mas atraía atenções com seu carisma pessoal. Em menos de um ano e meio, Flores tinha saltado do sindicato de sua comunidade para a subcentral, e já concorria à central, numa carreira veloz (Hurtado, 1986: 36).

A eleição foi muito disputada, mas as bases acabaram elegendo Flores, jovem que era casado e, detalhe que veio a se mostrar importante, atuava concomitantemente como *jilaqata* (autoridade rotativa “tradicional”) de sua comunidade; o preterido Tambo era solteiro, e não ocupava nenhuma posição dentro do sistema indígena de organização social. Ou seja, numa acirrada disputa pela chefia de uma instituição tipicamente “moderna” – e por que não dizer, colonial? –, teria pesado o fato de que um dos candidatos tinha uma conexão mais efetiva com a identidade e os valores de extração “étnico-cultural”. Esse caso mostra como a hibridação pode se dar na prática, com base no diálogo intercultural entre os distintos conhecimentos.

Conta-se que, após a divulgação do resultado da disputa, o público exigiu um abraço de unidade entre os dois concorrentes (Rocha Monroy, 2006: 12). O perdedor Raimundo Tambo teria, então, partido para um abraço em Jenaro Flores. A partir dali, começaram a trabalhar juntos. Tambo passou a ocupar posição estratégica no Conselho de Amautas (ligado ao modelo indígena de organização social), que assessorava a Central Agrária de Aroma, e consolidou-se como quadro político e formulador do Katarismo. Enquanto isso, Flores se firmava cada vez mais como dirigente camponês de massas.

Formado na encruzilhada da cidade e o campo, Jenaro Flores utilizou habilmente os ensinamentos e os contatos mantidos entre essas duas esferas. Organizou, por exemplo, campeonatos de futebol para atrair camponeses e fazer ressoar as idéias kataristas. Estimulou e manteve canais relevantes com La Paz, com destaque especial, além dos já citados Movimento 15 de Novembro e do Muja, para duas emissoras (Rádio Méndez e Rádio San Gabriel[17]) que passaram a transmitir programas com conteúdo e história indígena, e o Centro Mink’a.

Em 1970, dois fatos relevantes fortaleceram a imagem de sindicalismo “cultural” dos kataristas (Hashizume, 2010: 22). Pela primeira vez, a simbólica bandeira *wiphala*[18] apareceu hasteada, em 6 de junho, por ocasião de um encontro de camponeses no dia do professor, em Corocoro (Província Pacajes, vizinha à Aroma). E no dia 15 de novembro, a *wiphala* voltou a tremular em Ayo Ayo diante de cerca de 30 mil camponeses-indígenas que compareceram para homenagear Tupac Katari.

para homenagear Tupac Katari.

Por meio da aproximação com políticos como José María Centellas e Juan Chambilla (ambos da ala mais à esquerda do MNR), Flores promoveu o evento de 189º aniversário da morte de Tupac Katari, no qual foi inaugurado um monumento em homenagem ao mártir, e conseguiu atrair a presença não só do presidente naquela ocasião, Juan José Torres, mas também de outras autoridades bolivianas (Hurtado, 1986: 38). Esse primeiro impulso de ascensão dos kataristas[19] foi sucedido pelo golpe de Banzer, em 21 de agosto de 1971, que colocou todo o movimento na clandestinidade. Mesmo nessa condição, o Katarismo continuou a conquistar espaço. Primeiro, surgiu o já citado Manifesto de Tiwanaku (1973). Ladeado por assassinatos, desaparecimentos, prisões e perseguições, o massacre de Epizana, Tolata e Melga, em 1974, que ceifou a vida de camponeses-indígenas que protestavam contra o governo, tornou o clima ainda mais tenso (Rivera Cusicanqui, 2003: 147). Após aprovar mais uma declaração de apoio ao programa katarista em 1977, o setor consegue realizar um importante encontro em 1978 que, por sua vez, permitiu estruturar duas conquistas centrais em 1979: a fundação da Confederação Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB) e as mobilizações populares contra o governo que resultaram numa paralisação nacional contra o pacote de medidas de ajuste econômico recomendadas pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) da presidenta interina Lidia Gueiler, em dezembro do mesmo ano.

Como desdobramento desse processo de lutas, a CSUTCB reiterou a adoção da análise dos problemas e da busca de soluções com base na “teoria dos dois olhos”: como camponeses, juntamente com toda a classe social trabalhadora explorada, e como povos indígenas (aymaras, quechuas, ayoreos, moxeños etc.).

Em junho de 1983, com sua tese política, a CSUTCB de certa forma conclui o seu programa político, que pode ser sintetizado no seguinte trecho:

Nosso pensamento não admite uma redução unilateral de toda nossa história a uma luta puramente classista nem puramente etnicista. Na prática, dessas duas dimensões reconhecemos não apenas nossa unidade com os operários, mas também nossa personalidade própria e diferenciada.



(<http://postcolonialist.com/wp-content/uploads/2014/12/Sica-Sica.jpg>)

Imagem 3 – Reprodução de cartaz exposto em prédio municipal de Sica Sica (Bolívia) – Fonte: Mauricio Hashizume (2009)

4. Formas de luta e “ecologia de saberes”

Na prática, portanto, o movimento katarista utilizou a estrutura formal e institucional formada em torno do sindicalismo moderno/colonial para cultivar e disseminar outros conhecimentos, ou melhor, a hibridação de conhecimentos, sempre de acordo com os contextos nos quais os problemas eram apresentados. As *jilaqatura* e sindicato agrário foram (e continuam a ser) utilizados como duas faces, uma mais institucional (com registro formal junto às autoridades estatais) e outra mais simbólica (com forte influência na vida comunitária), de uma proposta comum. Há depoimentos que garantem que a luta sindical ganhou com os ensinamentos culturais, e vice-versa. Em vez de recusar em absoluto possíveis ensinamentos “vindos de fora”, o katarismo escolheu absorver e reorganizar as ideias de acordo com as suas necessidades.

Evidentemente que essa sobreposição não se dava de maneira natural, tranquila e sem sobressaltos. Em inúmeras vezes, a convivência entre essas duas

lógicas gerava "fáscas": impasses, entreveros e contradições. O caso do Katarismo demonstra claramente, porém, que o pressuposto paradoxo social formatado pela matriz colonial pode se misturar, embaralhar as regras pré-estabelecidas e funcionar como elemento de contestação das relações de poder, saber e, inclusive, ser.

Se é inegável que não chegou a dar forma final a um projeto alternativo completo (não só no aspecto epistemológico e intercultural, mas também nas esferas política, econômica e social) de relação entre sociedade e Estado, capaz de articular os níveis local, nacional e global, também é possível afirmar que ajudou a ampliar e embaralhar as margens que dividem o previamente bom do irremediavelmente ruim, o válido do inválido, o possível do impossível e, em última instância, o real do utópico.

Em larga medida, o movimento katarista inspirou e abriu as portas, com décadas de antecipação, a uma série de mobilizações, reivindicações e programas políticos que vieram a se consolidar na Bolívia desde então[20].

Por não permanecerem confinados e se afastarem de "purismos" conceituais adotados por grupos políticos mais convencionais de esquerda, os militantes kataristas colocaram a "interseccionalidade" na prática e ganharam espaço em diversas frentes de atuação. Atualmente, a imagem do movimento pode ser associada por alguns à demasia "flexibilidade" de alguns de seus notórios membros – como é o caso de Victor Hugo Cárdenas, que ocupou o cargo de vice-presidente entre 1993 a 1997 na gestão francamente neoliberal de Gonzalo Sánchez de Lozada (MNR). Ainda assim, o Katarismo segue como relevante referencial político-ideológico de contestação para as organizações camponesas-indígenas até hoje.

Na prática, a experiência katarista ratifica a problemática das dicotomias como obstáculos à interpretação da "ecologia dos saberes", apresentada por Santos (2007) como alternativa diante do sistema colonial, capitalista e imperialista que, nos últimos séculos, tem determinado o desperdício da experiência social que o próprio Santos (2000) define pela designação de "epistemicídio". A escolha pelo diálogo e combinação recíproca entre diferentes conhecimentos contribuiu para furar os bloqueios e limitações armadas pelos esquemas e relações de poder estabelecidas.

O questionamento à relação intrínseca entre colonialidade/modernidade – duas faces da mesma moeda, conforme conceituação de Mignolo (2000) – não implica o anseio por "sociedades congeladas no tempo, ilhadas e essencializadas", como adverte Blaser (2007: 14). "É muito fácil constatar que estas sociedades não existem, que são fantasias românticas", conclui este último.

"A capacidade inovadora, a adoção de tecnologias e conhecimentos 'externos' úteis, a adaptação e a mudança, a conexão com e a abertura relativa com relação a outras sociedades", prossegue Blaser (2007: 14), "não são atributos exclusivos da sociedade moderna; são atributos de todas as sociedades". Não se deve, contudo, assumir que as diferenças sempre significam antagonismos, mas tampouco se "deve dar por certo que existe complementaridade entre elas ou que essa complementaridade pode ser imposta de cima para baixo" (Blaser, 2007: 14).

Uma formulação interessante para essa mescla sobreposta de culturas pode ser encontrada em Rivera Cusicanqui (2006: 11). Ao se auto-definir ela própria, ela diz se considerar uma mestiça – não mais nos moldes da integração por meio dos programas modernos de mestiçagem, mas no sentido de mistura conflitante – ou simplesmente *chhixi*, em língua aymara. A palavra *chhixi*, de acordo com ela, tem diversas conotações: é uma cor produto da justaposição, em pequenos pontos ou manchas, de cores opostas ou contrastantes: o branco e o negro, o roxo e o verde, etc. "A noção *chhixi*, como muitas outras, obedece à ideia aymara de algo que é e não é ao mesmo tempo, ou seja, a lógica do terceiro incluído" (2006: 11).

Além disso, na arena imaginária em que os diversos e recombinantes conceitos pós-coloniais estão em contínuo encontro, conflito e sobreposição, a experiência do Katarismo dialoga diretamente com a escolha do "essencialismo estratégico" (Spivak, 1999), pois apresenta um componente de resignificação da condição do subalterno por ele próprio como protagonista da ação política e sujeito social. Também guarda relação com as reflexões acerca da "outra modernidade" (Chatterjee, 1997) forjada por diferentes pontos de vistas e das especificidades dos contextos de ex-colônias.

De alguma maneira, este trabalho procurou seguir a dica deixada pela própria Spivak. "Se o sujeito (...) foi mascarado como o sujeito de uma história alternativa, devemos refletir sobre como ele está escrito, em vez de simplesmente ler sua máscara como uma verdade histórica." (Spivak, 1994: 188)

O que a autora indiana reforça é que escrever e ler, em um sentido mais amplo, "marcam duas posições diferentes em relação à 'oscilante e múltipla forma de ser'". (Spivak, 1994: 188). Segundo ela, "produzimos narrativas e explicações históricas transformando o *socius*, onde nossa produção é escrita, em *bits* – mais ou menos contínuos e controlados – que são legíveis".

A forma como essas leituras emergem e a definição a respeito de qual delas será legitimada são questões que têm implicações políticas em todos os níveis possíveis, reitera. Ou seja, o subalterno e seu discurso não são apenas e necessariamente as formas como alguém é capaz de lê-los, mas é inclusive como ele mesmo se produz por meio da ação social. Por isso, o Katarismo como "epistemologia do Sul" é resultado não de heranças ou legados mantidos pelos camponeses-indígenas do Altiplano Andino, mas da iniciativa coletiva daqueles que agiram diante da subalternidade e conferiram um significado convertido em conhecimento contra-hegemônico, ou seja, em "outros saberes" que, diferentemente da "pureza" reivindicada pelas teorias produzidas pelas ciências sociais do Norte[21], são repletas e constituídas de "contaminações" e interferências mútuas, no sentido do que pode ser definido

como exercício prático de “tradução intercultural” (Santos, 2006).



(<http://postcolonialist.com/wp-content/uploads/2014/12/Manifestacoes-em-El-Alto.jpg>)

Imagem 4 – Manifestações em El Alto: wiphalas tremulam ao lado das bandeiras nacionais – Fonte: Maurício Hashizume (2009)

5. Conclusão

No campo dos estudos coloniais, é bastante comum ver citada a obra do psiquiatra e ensaísta negro Frantz Fanon, nascido na Martinica, como um dos principais referências “históricas”, visto que sua obra data justamente da década de 1960: a mesma em que se deram desdobramentos determinantes para a formação do Katarismo. É notável a convergência entre os escritos de Fanon sobre os conflitos socioculturais na Argélia e as formulações kataristas no que diz respeito à “inadequação” dos marcos teóricos do Norte hegemônico para o Sul Global.

Quando se examina de perto o contexto colonial, é evidente que a divisão do mundo começa pelo fato de pertencer ou não a uma determinada raça, a uma determinada espécie. Nas colônias, a estrutura de base econômica é também a superestrutura [da teoria marxista]. A causa é a consequência; você é rico porque é branco, você é branco porque é rico. Esse é o motivo pelo qual a análise marxista deve sempre ser ligeiramente alargada toda vez que temos que lidar com o problema colonial (Fanon, 2001: 31)

Tal “coincidência” não reflete exatamente uma espécie de pensamento único e uniforme a respeito das experiências coloniais na Argélia (principal referência para as inquietações de Fanon) e na Bolívia, mas antes uma latente discordância, moldada pelos respectivos contextos sociais, quanto aos quadros-gerais eurocêntricos e etnocêntricos.

No caso mais específico do Katarismo, os camponeses-indígenas Aymaras bateram de frente não só com a *colonialidade* (do poder, do saber e do saber) – que, como ressalta Quijano (2000), vai muito além do *colonialismo* em sua concepção convencional e se perpetua através de práticas sociais de subalternização assimiladas e incorporadas pelos próprios colonizados, mas também do supracitado *colonialismo interno* (González Casanova, 1969), desafiando conspirações elitistas a partir de massivas mobilizações de nações e povos indígenas, originários e camponeses.

Esta forte vinculação com as experiências sociais vividas no terreno faz dos *pensamentos pós-descoloniais* não uma escola de pensamento “de vanguarda”, conforme léxico usado com frequência no âmbito das ciências sociais convencionais. Em vez disso, ancoram-se na concepção de pensamento “de retaguarda”, em linha com as reflexões de Santos (2012). Daí a relevância de sublinhar os processos de enfrentamento protagonizados pelos movimentos por trás da emergência de tendências acadêmicas. As lutas dos movimentos sociais são prévias a quaisquer giros pós-descoloniais. Estes últimos podem ter sido beneficiados pelo acúmulo, consistência e abrangência derivados do aparecimento de um conjunto posterior de escritos – que incluem o aclamado *Orientalismo* (1981), de Edward Said -, mas as primeiras são as fontes e as bases da concretude e repercussão da perspectiva pós-decolonial como crítica social.

subalternos.

Sob o manto das pretensas neutralidade e universalidade (repletas de pré-concepções, direcionamentos e limitações de caráter eurocêntrico e etnocêntrico), destacadas lutas como as do movimento katarista têm enfrentado cânones, postulados, proposições e intervenções modelares de transformação social. Esses sujeitos sociais expuseram problemas e exigiram direitos, cavando e ganhando terreno em espaços científico-acadêmicos. Empurrada por interpelações “sentidas na pele” e por contestações vigorosas dos movimentos sociais, as portas, então, se abriram. Como detalha um reconhecido investigador dedicado aos estudos pós-descoloniais, desenvolveu-se, desde o início dos anos 1980, “um corpo de escritos que tentam deslocar as formas dominantes pelas quais são vistas as relações entre povos ocidentais e não-ocidentais e seus mundos” (Young, 2003: 2).

O que isso significa? Isso significa virar o mundo de cabeça para baixo. Isso significa olhar a partir do outro lado da fotografia (...). Isso significa se dar conta de que quando os povos ocidentais olham para o mundo não-ocidental o que eles enxergam é frequentemente mais a imagem deles mesmos e de suas próprias suposições do que a realidade daquilo que de fato lá está, ou ainda a forma como as pessoas fora do ocidente realmente sentem-se e entendem-se a si próprias (Young, 2003: 2).

O segmento final da referida definição (“a forma como as pessoas fora do ocidente realmente sentem-se e entendem-se a si próprias”) remete novamente às experiências protagonizadas por sujeitos políticos do Sul, tais como o movimento katarista, que desafiaram o *status quo* (político, econômico, cultural, epistemológico e ontológico) com a sua opção pelo ativismo sindical com forte influência étnico-cultural.

Isso faz com que se torne imperativo evitar a delimitação territorial, temporal e sociocultural da ideia de interseccionalidade e do pensamento pós-descolonial. Há evidências de que essas proposições analíticas não são propriamente “novidades” das últimas décadas, desconectada das lutas anticoloniais do passado levadas a cabo pelos povos colonizados. Muito antes da “onda” de produções e reflexões que passaram a ser categorizadas “técnica e cientificamente” como *pós-descoloniais*, diversas mobilizações concretas protagonizadas no Sul já tinham sido formadas não só para pensar, mas para aplicar programas político-ideológicos que não se restringiam aos manuais engessados e moldes pré-fabricados dos setores “de vanguarda”. Tais iniciativas, a despeito de suas incomensuráveis heterogeneidades, se coadunam no diálogo e intercâmbio horizontalizado entre diversos conhecimentos e modos de vida ocidentais e não-ocidentais, ou seja, tendem a combinar justamente, cada um da sua forma, elementos “clássicos” da luta de classes com a defesa dos direitos “diferenciados” nos campos étnico-culturais.

Este artigo foi desenvolvido no âmbito do projeto de investigação “ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt (<http://alice.ces.uc.pt/>)) no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra – Portugal. O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7.º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007- 2013) / ERC Grant Agreement n. [269807]

FOOTNOTES

1. Seguindo algumas linhas traçadas por Hashizume (2010).
2. Um dos objetivos deste artigo reside em situar a ideia de “interseccionalidade” como uma reivindicação formulada por e uma conquista efetiva de distintos movimentos de base, de acordo com os contextos específicos nos quais estiveram e estão inseridos. Tal esforço pode ser entendido no âmbito do enfrentamento histórico, permanente coletivo da *colonialidade* - que inclui a *colonialidade do saber* e suas possíveis abordagens demasiadamente acadêmicas.
3. A preferência pela designação “camponeses-indígenas” se dá pela dimensão interidentitária construída socialmente, assumida e articulada pelos próprios protagonistas do movimento.
4. Forma de servidão; prestação gratuita de serviços aos alegados “proprietários” das terras.
5. Termo que designava o grupo dominante que explorava o minério de estanho, representado por figuras como o multimilionário Edgar Patiño, entre outros capitalistas.
6. Composto por uma coalizão heterogênea com destaque para dois grupos que se entrecruzavam: o de ex-combatentes (parte deles da classe média urbana, mas muito oriundos de camponeses) enviados ao Chaco no enfrentamento que terminou com o triunfo paraguaio diante das tropas bolivianas e o de organizações sindicais de trabalhadores mineiros reunidos na estruturada e ativa Central Operária Boliviana (COB).

7. Segundo dados oficiais, existem ao menos 36 grupos étnico-culturais distintos na Bolívia.
8. Forma de organização política aymara, em que membros da comunidade assumem determinadas funções de comando, de forma rotativa, por determinado período de tempo.
9. Liderança tradicional da vez (por causa da rotatividade na ocupação do posto).
10. O Indianismo, de caráter marcadamente mais étnico-cultural (no sentido da defesa de um programa político sem "contaminações" de correntes político-ideológicas externas, alheias às práticas e ao imaginário das civilizações andinas), exerceu certamente grande influência na formação katarista, como se nota pela intensa participação de Raimundo Tambo na origem do movimento ao longo dos anos 1960. No entanto, a partir da década de 1970, os kataristas passaram gradualmente a se diferenciar dos indianistas justamente por causa da escolha dos primeiros pela disputa por dentro da estrutura sindical camponesa institucional, enquanto a segunda pregava a restabelecimento dos ayllus.
11. Figura que ganhou contornos míticos na Bolívia que inspirou o movimento katarista por ter sido o líder de um dos maiores levantes populares contra a Coroa Espanhola. Organizou e impôs dois cercos consecutivos à cidade de La Paz, de março a outubro de 1781 (o primeiro de 184 dias, e o segundo de 75 dias), por meio da mobilização de massivas rebeliões camponesas-indígenas. Propôs a eliminação das autoridades coloniais e – apesar de reconhecer (taticamente) a autoridade do Rei da Espanha, se colocou como vice-rei e propugnou um governo dirigido pelos próprios índios. Reivindicou o aymara como língua obrigatória e condenou todos os membros do clero católico, mesmo se dizendo cristão.
12. Uma das ações da revolta liderada por Tupac Katari e sua companheira Bartolina Sisa, ainda no final do século XVIII, consistiu no corte do abastecimento de produtos, em geral, a La Paz, por meio da interrupção das estradas que davam acesso à cidade. Persistem até hoje no imaginário célebres e dramáticos relatos acerca da fome que se abateu sobre os moradores. Além dos cercos, a ação indígena foi reforçada pela construção parcial de uma barragem na parte alta (onde atualmente se situa El Alto) para conter as águas do Rio Choqueyapu. A represa tornaria concreta a ameaça de uma devastadora inundação à maior cidade da época, caso os rebeldes decidissem abrir as comportas. Mas a obra não chegou a ser concluída (houve até a liberação das águas, mas elas não chegaram a se acumular na quantidade suficiente para destruir a cidade). Com a ajuda de delatores, os espanhóis conseguiram capturar Tupac Katari. O líder foi preso em 12 de novembro e, em 15 de novembro, foi esquartejado num povoado chamado Peñas. Antes de ser executado, teria lançado a seguinte profecia: "Voltarei e serei milhares e milhares". Para executá-lo, o poder colonial teria prendido seu braços e suas pernas a quatro cavalos para que seus membros fossem arrancados do corpo. Conta-se que a cabeça do líder ficou exposta na cidade de La Paz, como exemplo de qual seria o destino de revoltosos. O braço direito teria sido enterrado em Ayo Ayo, o esquerdo em Achacachi, a perna direita em Chulumani e a esquerda em Caquiaviri. Até hoje, movimentos indígenas associam a união dos movimentos como uma forma de reconstituição do corpo esquartejado de Tupac Katari.
13. Juan Rosendo Garcia, que estudava Sociologia, e Clemente Ramos, que frequentava o curso de Odontologia.
14. O documento foi o primeiro a anunciar as linhas gerais da atuação dupla (classe e cultura) do movimento. Assinaram nomeadamente o manifesto a União Puma de Defesa Aymara (Unión Puma de Defensa Aymara), Centro de Coordenação e Promoção Camponesa Mink'a (Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a), Centro Camponês Tupac Katari (Centro Camponês Tupac Katari), Associação de Estudantes Camponeses da Bolívia (Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia), Associação Nacional de Professores Camponeses (Asociación Nacional de Profesores Campesinos).
15. "Sul" aqui não se refere à orientação geográfica-espacial, mas se coloca como uma categoria sócio-política relativa aos países, regiões, segmentos, grupos que sofrem processos de exclusão, opressão e discriminação; como uma metáfora do sofrimento humano, produzido pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado.
16. Conforme relato presente em Hurtado (1986: 38)
17. Para mais detalhes, consultar Parada (2008), em especial o Capítulo 9 "La influencia de la radio en la conformación del movimiento Katarista (1969-1978)", 233-248.
18. Bandeira quadriculada e multicolorida que se tornou um dos símbolos do movimento indígena-originário-camponês (ver Imagem 4), conforme designa a Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia de 2009 ; sua origem está associada ao Indianismo-Katarismo.
19. Coroado por uma massiva participação camponesa na na marcha de 1º de maio de 1971 em La Paz e, principalmente, pela conquista da principal organização do segmento em nível nacional, a Confederação Nacional dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CNTCB), no VI Congresso realizado e no dia 2 de agosto do mesmo ano em Potosí, no qual Jenaro Flores foi eleito secretário-executivo e Raimundo Tambo foi escolhido como presidente (Rocha Monroy, 2006: 14). Pouco depois de duas semanas, militares e empresários lideraram um novo golpe, inclusive com apoio de parte do MNR, que tentara "controlar" os sindicatos rurais desde 1952.
20. Como ilustração, veja reprodução de cartaz que associa a imagem de Tupac Katari ao atual presidente da Bolívia, Evo Morales (Imagem 3), que

governa a Bolivia aesea zubb.

21. Termo aqui utilizado não em seu sentido geográfico, mas metafórico, isto é, que abarca um conjunto de nações que fazem parte do pólo hegemônico e mantém relações hierárquicas de supremacia em relação aos países, povos e comunidades do Sul.

WORKS CITED

- Albó, Xavier (1987), "From MNRistas to Kataristas to Katari" in Steve J. Stern (org.), *Resistance, Rebellion, Centuries, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison: The University of Wisconsin Press, 379-419.
- Blaser, Mario (2007), "Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica", in Karin Monasterios et al. (eds.), *Reinventando la nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y Poscolonialidad*, La Paz: Clacso/Plural, 11-21.
- Chatterjee, Partha (1997), *Our modernity*, Amsterdã/Roterdã/Dakar, Sefhis/Codesria.
- Crenshaw, Kimberly (1989), "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics." University of Chicago Legal Forum: 139-167.
- De La Cadena, Marisol (2008), "Política indígena: un análisis más allá de la política", *RAM/WAM Red de antropologías del mundo*, 4, 139-171.
- Fanon, Frantz (2001) [1961], *The Wretched of the Earth*. Londres: Penguin Classics.
- Fernández Osco, Marcelo (2006), "Pachakuti. Pensamiento crítico descolonial y frente a epistemes opresores", in Mario Yapu (org.), *Publicación Memoria Seminario Internacional: Modernidad y pensamiento descolonizador*. La Paz: PIEB/IFEA, 79-102.
- García Linera, Álvaro (2008) "Indianismo e marxismo: o desencontro de duas razões revolucionárias", *Cadernos do Pensamento Crítico Latino-Americano*, 1, Clacso/Expressão Popular: 41-62.
- González Casanova, Pablo (1969), *Sociología de la explotación*. Mexico: Siglo XXI.
- Hashizume, Maurício H. (2010), "A formação do movimento katarista: classe e cultura nos Andes bolivianos", *Dissertação (Mestrado em Sociologia)* na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Hurtado, Javier (1986), *El Katarismo*. Serie Movimientos sociales 3, La Paz: Hisbol.
- Guamán Puma de Ayala, Felipe (1992) [1612-1615], *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. México: Siglo XXI.
- Mignolo, Walter D. (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", *Journal of World Systems-Research*. Vol. XI, 2, 342-386.
- Quijano, Aníbal (2007), "Coloniality and Modernity/Rationality", *Cultural Studies*, 21, 2 (March 2007), 168-178.
- Parada, Pilar Mendieta (2008), *Indígenas en Política. Una mirada desde la historia*, La Paz: IEB – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Mayor San Andrés (UMSA)
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2003) [1984], *"Oprimidos pero no vencidos". Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, La Paz: Aruwiyiri – Editorial del THOA.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2006), "Chhixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores", in Mario Yapu (comp.) *Publicación Memoria Seminario Internacional: Modernidad y pensamiento descolonizador*. La Paz: PIEB/IFEA, 3-16.
- Rocha Monroy, Ramón (2006), *Líderes Contemporáneos del Movimiento Campesino Indígena de Bolivia: Jenaro Flores Santos. Líder fundador de la CSUTCB y de la resistencia a las dictaduras militares*, La Paz: CIPCA.
- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (2009) (orgs.), *Epistemologías do Sul*, Coimbra, Almedina.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000). *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. São Paulo: Editora Cortez

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política*. São Paulo: Editora Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), "Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.

Santos, Boaventura de Sousa (2012), "Public Sphere and Epistemologies of the South", *Africa Development*, XXXVII, 1, 43-67.

Spivak, Gayatri C. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard: Harvard University Press.

Spivak, Gayatri C. (1994), "Quem reivindica alteridade?", in Helena Buarque de Hollanda (org.), *Tendências e impasses*. Rio de Janeiro: Rocco, 187-205.

Tapia, Luis (2007), "El triple descentramiento: igualdad y cogobierno en Bolivia" in Karin Monasterios et al. (eds.) *Reinventando la nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y Poscolonialidad*. La Paz: Clacso/Plural, 47-70.

Yashar, Deborah J. (2005), *Contesting citizenship in Latin America: the rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Young, Robert C. (2003), *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

ABOUT THE AUTHOR

Maurício Hashizume: Investigador do Projeto ALICE – Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas (<http://www.alice.ces.uc.pt/>), coordenado por Boaventura de Sousa Santos, e doutorando em Sociologia (Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global) no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (UC). Mestre em Sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (2010), concluiu tese sobre a formação do movimento katarista (<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-20062011-102911/pt-br.php>), especialmente em seu período inicial (1969-1985), que tem papel relevante na consolidação dos movimentos indígenas, originários e camponeses na Bolívia. É graduado em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo pela mesma universidade (2001). Vem atuando há mais de uma década como jornalista (com diversos trabalhos de investigação, reportagem e cobertura, especialmente na área social). No campo acadêmico, trabalha com os seguintes temas: movimentos sociais, classes sociais e cultura (cultura sociopolítica), Estado e interculturalidade, ação política e participação social.

Filed under: [América Latina \(http://postcolonialist.com/tag/america-latina/\)](http://postcolonialist.com/tag/america-latina/) [Andes \(http://postcolonialist.com/tag/andes/\)](http://postcolonialist.com/tag/andes/) [Bolívia \(http://postcolonialist.com/tag/bolivia/\)](http://postcolonialist.com/tag/bolivia/)

[Indigeneity \(http://postcolonialist.com/tag/indigeneity/\)](http://postcolonialist.com/tag/indigeneity/) [Movimento camponês-indígena \(http://postcolonialist.com/tag/movimento-campones-indigena/\)](http://postcolonialist.com/tag/movimento-campones-indigena/)

[Pensamento pós-descolonial \(http://postcolonialist.com/tag/pensamento-pos-descolonial/\)](http://postcolonialist.com/tag/pensamento-pos-descolonial/) [Postcolonialism \(http://postcolonialist.com/tag/postcolonialism/\)](http://postcolonialist.com/tag/postcolonialism/)

SOCIAL

Like

Follow

1,834 followers

READ ARTICLES

Language

English

Español/Spanish

Français/French

Italiano/Italian

Português/Portuguese

TRENDING TOPICS

Postcolonialism

Intersectionality

Border Studies

Gender & Sexuality

Indigeneity

Puerto Rico

RECENT POSTS

Call for Papers: "Postcolonial Apertures: Critical Times and the Horizons of (De)Coloniality" (<http://postcolonialist.com/featured/call-papers-postcolonial-apertures-critical-times-horizons-decoloniality/>)

Scarlett Coten, *Mectoub: In the Shadow of the Arab Spring* (<http://postcolonialist.com/arts/scarlett-coten-mectoub-shadow-arab-spring/>)

Letter from the Editors: "Excitable Speech? Radical Discourse and the Limits of Freedom" (<http://postcolonialist.com/global-perspectives/letter-editors-excitable-speech-radical-discourse-limits-freedom/>)

Dispatches from Lahore: The Importance of Politicized Ancestral Narratives (<http://postcolonialist.com/culture/dispatches-lahore-importance-politicized-ancestral-narratives/>)

Os impasses das questões de gênero e sexualidade no Brasil atual (<http://postcolonialist.com/academic-dispatches/os-impasses-das-questoes-de-genero-e-sexualidade-brasil-atual/>)

© Copyright 2015 The Postcolonialist. All rights reserved.

[Privacy Policies](#) | [Reprint Permissions](#) | [Terms of Use](#)

ISSN 2330-510X