



Silvia Rivera Cusicanqui: pluralidade e descolonização na América Latina

| 38

*Silvia Cusicanqui: plurality and decolonization
in Latin America*

Eliane da Silva*

Recebido em: 31/08/2025

Aprovado em: 12/03/2026

Resumo: Este artigo examina a contribuição teórica e política de Silvia Rivera Cusicanqui, destacando seu papel central na renovação da historiografia andina e na crítica à colonialidade epistêmica. A partir de sua trajetória no Taller de Historia Oral Andina (THOA) e de sua interlocução com práticas e cosmologias aimarás, analisa-se o pensamento ch'ixi como princípio ontológico e metodológico que ilumina a coexistência tensa entre racionalidades indígenas e modernas. O texto também discute o feminismo de Abya Yala, conceito formulado pela autora, enfatizando sua crítica ao feminismo hegemônico e sua defesa de epistemologias situadas, corporais e territoriais. Ao articular teoria, prática comunitária e resistência cotidiana, Cusicanqui oferece uma perspectiva descolonizadora que desafia tanto a academia quanto os discursos decoloniais institucionalizados.

Palavras-chave: Ch'ixi. Abya Yala. Descolonização.

Abstract: This article examines the theoretical and political contributions of Silvia Rivera Cusicanqui, highlighting her central role in renewing Andean historiography and critiquing epistemic coloniality. Drawing on her trajectory in the Taller de Historia Oral Andina (THOA) and her engagement with Aymara cosmologies and practices, the study analyzes ch'ixi thought as an ontological and methodological principle that illuminates the tense coexistence between

* Doutoranda em Integração Contemporânea da América Latina pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), sendo bolsista pelo Programa de Demanda Social da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES/DS). E-mail: elirodriguesedu@gmail.com. Email: elirodriguesedu@gmail.com

Indigenous and modern rationalities. The text also discusses the author's formulation of a feminism from Abya Yala, emphasizing her critique of hegemonic feminism and her defense of situated, embodied, and territorial epistemologies. By articulating theory, community practice, and everyday resistance, Cusicanqui offers a decolonizing perspective that challenges both academia and institutionalized decolonial discourses.

Keywords: Ch'ixi. Abya Yala. Decolonization.

Introdução

Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga, historiadora e militante aimará, é uma das vozes mais importantes do pensamento crítico latino-americano das últimas décadas. Sua produção teórica emerge de uma trajetória vinculada aos movimentos indianistas dos anos 1970–1980, às lutas urbanas das mulheres cholas e, sobretudo, ao trabalho coletivo do Taller de Historia Oral Andina (THOA), com o qual renovou de maneira enfática a historiografia boliviana ao articular pesquisa acadêmica, metodologia comunitária e ação política. É desse encontro entre práticas territoriais, memória oral e crítica radical à modernidade colonial que se formulam categorias que desafiam os marcos epistêmicos do pensamento ocidental e tensionam os limites da própria universidade.

Entre essas contribuições, destaca-se o pensamento ch'ixi, princípio ontológico e historiográfico de origem aimará que designa a coexistência tensa de elementos contraditórios que não se fundem nem se anulam. Longe de operar como metáfora culturalista, o ch'ixi é um instrumento analítico que desestabiliza dicotomias herdadas da colonização — moderno/tradicional, indígena/ocidental, espiritual/material — e permite compreender a vida social andina como campo de simultaneidades, fricções e temporalidades sobrepostas. Essa concepção nasce das práticas concretas que sustentam a vida cotidiana das populações indígenas e mestiças, como os rituais urbanos das ñatitas, as economias populares conduzidas por mulheres cholas e as práticas alimentares ancestrais que persistem, em regime de conflito, no interior da Bolívia.

A partir desses processos históricos e cotidianos, Cusicanqui elabora uma crítica à internalização da racionalidade colonial pelos próprios sujeitos subalternizados, mostrando como a colonialidade opera não apenas por meio de instituições estatais, mas através de formas de ver, sentir e narrar o mundo. É nesse ambiente que ela nos apresenta a Sociologia da Imagem, abordagem que busca romper com o privilégio da palavra escrita que, segundo a autora, é um instrumento colonial de apagamento da história dos povos andinos, e a partir disso recuperar formas sensoriais, visuais, corporais e comunitárias de produção de conhecimento. Ao recolocar o corpo e a experiência como fontes legítimas de saber, Cusicanqui desestabiliza as hierarquias epistêmicas que sustentam a ciência moderna e denuncia os mecanismos pelos quais o discurso acadêmico encobre, em vez de revelar, as dinâmicas do poder.

Paralelamente, sua crítica ao feminismo hegemônico abre caminho para a formulação de um feminismo situado em Abya Yala, não como categoria identitária fixa, mas como horizonte político enraizado nas práticas, memórias e resistências de mulheres indígenas e mestiças. Em diálogo com autoras como María Lugones (2007), Gloria Anzaldúa (2005) e Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2021), Cusicanqui recusa tanto a universalização eurocentrada da experiência feminina quanto o idealismo romântico sobre sociedades indígenas pré-coloniais, propondo um feminismo que emerge das contradições reais do território, da colonialidade interna e das cosmologias andinas. Esse feminismo, em vez de buscar sínteses ou modelos normativos, trabalha no registro do ch'ixi: coexistência crítica entre paradigmas inconciliáveis, negociação situada e insurgência cotidiana.

O presente artigo tem como objetivo analisar a contribuição teórica e política de Silvia Rivera Cusicanqui a partir de dois eixos complementares. O primeiro discute o pensamento ch'ixi como proposta epistemológica e método historiográfico que permite compreender a descolonização da subjetividade, da memória e da vida cotidiana a partir das próprias práticas indígenas. O segundo examina o conceito de feminismo de Abya Yala, articulado às lutas territoriais e

às resistências das mulheres cholas, e sua crítica à academia e às formas institucionalizadas da descolonialidade. Ao explorar esses dois eixos, busca-se evidenciar como a obra de Cusicanqui não apenas oferece conceitos inovadores, mas também propõe um modo de pensar e viver a descolonização que permanece, de forma deliberada, insurgente, situado e inacabado.

Pensamento Ch'ixi e descolonização da subjetividade

A construção do conceito de ch'ixi pode ser compreendida a partir da trajetória intelectual e militante de Silvia Rivera Cusicanqui, vinculada aos movimentos indianistas das décadas de 1970–1980 e, sobretudo, ao Taller de Historia Oral Andina (THOA), coletivo fundamental na renovação da historiografia boliviana. É nesse contexto de pesquisa colaborativa com sindicatos camponeses, comunidades aymaras e organizações de mulheres cholas que Cusicanqui elabora uma crítica à narrativa histórica colonial e à epistemologia eurocêntrica que sustentou séculos de subalternização indígena (González Casanova, 2007).

Mais do que um conceito sociológico, o ch'ixi é um princípio historiográfico e ontológico que emerge do diálogo com essas práticas comunitárias e com a metodologia de história oral desenvolvida pelo THOA. Em contraste com modelos teleológicos de história, dominantes tanto na historiografia liberal quanto no marxismo ortodoxo, o ch'ixi expressa uma temporalidade não linear, marcada pela convivência ativa de camadas de passado no presente. Essa concepção dialoga com o pensamento de Maurice Halbwachs (1992) sobre memória coletiva, entendida como o conjunto de lembranças construídas e compartilhadas socialmente por grupos, que organizam o passado a partir de quadros sociais específicos, mas o ultrapassa ao ancorar a memória nas práticas territoriais e rituais dos povos andinos.

O ch'ixi se opõe ao “hibridismo” propostos por autores como García Canclini (1997), que conceitua o hibridismo cultural como a mistura de elementos culturais diversos (populares, de massa, cultos) para criar novas formas de

expressão na América Latina, resultantes da interação entre modernidade e tradição, globalização e localidade, numa relação complexa com o "primeiro mundo". Cusicanqui (2021) argumenta que o conceito de hibridismo formulado por Canclini (1997) opera como uma metáfora de tipo genético, na qual dois elementos distintos se combinam para dar origem a um terceiro, qualitativamente diferente dos anteriores. Segundo a autora:

A noção de ch'ixi, pelo contrário, equivale à de “sociedade abigarrada” de Zavaleta Mercado, e reivindica a coexistência em paralelo de múltiplas diferenças culturais que não se fundem, mas que se antagonizam ou se complementam. Cada uma reproduz a si mesma desde a profundidade do passado e se relaciona com as outras de forma contenciosa (Cusicanqui, 2021, p. 112).

Enquanto noções como mestiçagem ou hibridismo supõem síntese e fusão, o ch'ixi aponta para a coexistência tensa de elementos contraditórios que não se anulam. Trata-se de um princípio que informa tanto a leitura da história andina quanto a crítica ao sujeito colonial moderno. Cusicanqui utiliza a imagem do tecido andino, onde fios distintos se entrelaçam sem se homogeneizarem, para propor uma epistemologia da contradição constitutiva, uma alternativa ao racionalismo ocidental que exige ordem, pureza e totalidade.

Esse aporte é também uma crítica direta aos paradigmas decoloniais globalizados associados a autores como Walter Dignolo, Aníbal Quijano e Enrique Dussel. Embora reconheça suas contribuições, Cusicanqui denuncia o caráter abstrato e frequentemente desvinculado dos territórios desses discursos. Segundo a autora: “o multiculturalismo de Dignolo e companhia neutraliza as práticas descolonizantes ao entronizar na academia o limitado e ilusório reino da discussão sobre modernidade e descolonização.” (Cusicanqui, 2021, p.109).

Sua crítica a essa “descolonialidade de gabinete” ecoa também nos debates com Catherine Walsh, cuja noção de interculturalidade crítica é, segundo ela, insuficiente para captar as tensões internas e o risco constante de cooptação estatal dos saberes indígenas. O ch'ixi, ao contrário, nasce do chão comunitário e mantém-se deliberadamente resistente à institucionalização. Essa resistência

manifesta-se, por exemplo, quando Cusicanqui rejeita a dominação acadêmica do Norte Global, recusando-se a reformular seus trabalhos para que sejam aceitos e validados por intelectuais cujo pensamento ocidental tende a se sobrepor às experiências e cosmopercepções indígenas:

Meu artigo usava profusamente a noção de “colonialismo interno” para analisar esse complexo de superioridade dos intelectuais de classe média em relação aos seus pares indígenas e todas as derivações políticas disso. O fato é que os editores da revista em inglês sugeriram que eu corrigisse minhas fontes. Disseram que eu deveria citar a ideia de “colonialidade do saber”, de Aníbal Quijano para tornar meu texto acessível a um público que desconhecia por completo às contribuições de Gonzáles Casanovas e da Oficina de História Oral Andina. Respondi a eles que não tinha culpa se Quijano não lera nosso trabalho em 1983 — nós lemos o dele — e que minhas ideias sobre colonialismo interno no plano do conhecimento-saber surgiram de uma trajetória inteiramente própria, iluminada por outras leituras — como a obra de Maurice Halbwachs sobre memória coletiva, a obra de Franz Fanon sobre a internalização do inimigo e a de Franco Ferraroti sobre histórias de vida — e, sobretudo pela experiência de ter vivido e participado na reorganização do movimento aymara e da insurgência indígena das décadas de 1970 e 1980 (Cusicanqui, 2021, p. 107-108).

A partir dessa resistência da autora, é possível refletir sobre como a descolonização da subjetividade não implica simplesmente rejeitar a modernidade ocidental em bloco, mas reconhecer o sujeito como um espaço de tensões coloniais vivas. A postura de Cusicanqui evidencia que tais tensões não são resolvidas por meio da adoção de novos rótulos teóricos legitimados pelo Norte Global, mas pela afirmação de trajetórias intelectuais situadas, forjadas em práticas políticas concretas e em diálogos epistemológicos que escapam às hierarquias acadêmicas.

Assim, descolonizar a subjetividade significa disputar os regimes de validação do conhecimento, reivindicando as próprias experiências históricas, memórias e referências teóricas como fontes legítimas de elaboração crítica —

mesmo (e sobretudo) quando confrontam as expectativas das instituições hegemônicas. A colonialidade, internalizada como conflito, não é superada: é habitada. Essa perspectiva, permite superar dicotomias rígidas como moderno/tradicional, civilizado/barbárico, sujeito/objeto, articulando uma crítica mais profunda à própria estrutura do conhecimento histórico na América Andina. Ao recolocar a escrita da história em diálogo com epistemes indígenas, o pensamento ch'ixi questiona as formas hegemônicas de arquivamento, periodização e representação. Ele exige um método que reconheça simultaneamente o impacto da modernidade colonial e a persistência de temporalidades locais que não cabem nos marcos lineares da história nacional boliviana, como menciona Silva (2024):

A descolonização precisa transcender a retórica, apostando-se em práticas e pensamentos descolonizadores, bilíngues, nutridos pelo mundo ch'ixi. Essa composição de uma práxis decolonial pressupõe a disposição de trabalhar relações outras de imaginário, capazes de incluir as diferenças, em vez de apaziguá-las ou, ainda, hierarquizá-las (Silva, 2024, p. 11).

Assim, o ch'ixi torna-se mais que metáfora: converte-se em um instrumento para reimaginar a própria historiografia, permitindo aos sujeitos andinos escreverem-se não como resquícios do passado, mas como presenças ativas que coexistem — e resistem — nas fissuras da modernidade.

Desse modo, a proposta de Cusicanqui desafia a história oficial ao reconhecer a simultaneidade de temporalidades e racionalidades que compõem os Andes. Em vez de buscar sínteses conciliadoras, a historiografia inspirada no ch'ixi assume a tensão como parte constitutiva do processo histórico e legitima formas de memória e conhecimento que escapam ao arquivo estatal. Assim, abre-se espaço para narrativas que valorizam a experiência cotidiana, a oralidade e a agência indígena, ampliando o horizonte da escrita da história para além das fronteiras epistêmicas impostas pela colonialidade.

Feminismo de Abya Yala e colonialidade de gênero

A reflexão de Silvia Rivera Cusicanqui sobre gênero não se constitui como um campo isolado, mas como parte de sua crítica à colonialidade e da experiência compartilhada no THOA, especialmente na interlocução com mulheres cholas, comerciantes, líderes sindicais e curandeiras que integraram o tecido político da Bolívia do século XX. A autora insere-se na constelação das feministas de Abya Yala ao lado de pensadoras como María Lugones e Gloria Anzaldúa, entre outras. Sua abordagem distingue-se por integrar intimamente o gênero às práticas históricas de territorialidade, memória e insurgência.

Ao retomar o termo Abya Yala — denominação kuna para o continente antes da conquista —, Cusicanqui desloca o feminismo do campo das categorias abstratas para o campo das genealogias locais. Trata-se de reconstruir a crítica feminista a partir das cosmologias indígenas e das experiências históricas das mulheres bolivianas, não como uma ampliação multicultural do feminismo ocidental, mas como a construção de um horizonte analítico situado. Esse deslocamento rompe com a universalização das categorias “mulher”, “gênero” ou “patriarcado”, frequentemente criticada por autoras como Lugones (2007; 2020), cuja noção de colonialidade de gênero revela uma matriz moderna/colonial que desumanizou indígenas e negras, impedindo inclusive sua inscrição nas categorias modernas de humanidade.

Em diálogo com Lugones (2007), mas sem deixar de criticá-la, Cusicanqui acrescenta que tais leituras correm o risco de se consolidar como novos universalismos quando descoladas da experiência política concreta das comunidades andinas. Sua análise das sociedades pré-hispânicas mostra que os sistemas de gênero eram estruturados por complementaridades assimétricas, não por igualdades românticas — e que o colonialismo intensificou essas hierarquias ao impor a família nuclear e a heterossexualidade normativa (Cusicanqui, 2021). A crítica, portanto, não se volta apenas ao patriarcado moderno, mas também às idealizações contemporâneas do “indígena puro”.

Um aspecto importante para compreender essa elaboração é a participação da autora nos movimentos indianistas e kataristas, que emergiram como crítica às formas de representação estatal e às políticas assimilacionistas. Essa experiência faz com que seu feminismo seja inseparável de uma reflexão sobre território, memória e colonialismo interno, ecoando as denúncias de Ranajit Guha e Gayatri Spivak sobre o silenciamento dos subalternos, mas atribuindo-lhes uma forma própria de agência que se expressa no nível cotidiano, ritual e comunitário.

Nesse ponto, a noção de subjetividade não é psicologizante: ela é socioterritorial. A violência colonial contra as mulheres e a expropriação das terras são dimensões de um mesmo processo, um princípio fundamental das correntes de Abya Yala. Práticas como o cuidado comunal da terra, a reciprocidade ritual entre gêneros e a centralidade das mulheres na transmissão da memória não podem ser traduzidas diretamente para as categorias do feminismo liberal sem perderem sua densidade.

A interlocução com Gloria Anzaldúa aprofunda essa leitura. A mestiza, tal como formulada por Anzaldúa (2005), vive o conflito interno entre sistemas culturais incompatíveis. Cusicanqui, por sua vez, afirma que tal conflito é constitutivo da vida andina, mas não deve ser resolvido: deve ser habitado como *ch'ixi*. Assim, a identidade feminina indígena e mestiça não se estabiliza, mas permanece em fricção, abrindo possibilidades de insurgência simbólica e política. Um ponto crítico na obra de Cusicanqui é sua insistência em situar o gênero dentro das práticas sociais e históricas concretas das comunidades andinas, evitando a universalização das categorias feministas ocidentais.

Essa perspectiva, embora extremamente produtiva para compreender as dimensões socioterritoriais da opressão e da resistência, pode ser questionada na medida em que tende a privilegiar experiências comunitárias específicas, deixando menos espaço para análises das conexões globais de gênero e colonialidade. Em outras palavras, sua ênfase na singularidade das genealogias locais corre o risco de dificultar diálogos com outras formas de feminismo crítico



que operam em escalas transnacionais, sem, contudo, desvalorizar a originalidade de sua proposta.

| 47

Essa perspectiva sobre a identidade como espaço de fricção e insurgência dialoga diretamente com reflexões que atravessam a obra de Gloria Anzaldúa. Através de seus escritos, buscam evidenciar que os elementos subjacentes aos conflitos sociais, étnicos e de gênero são, na verdade, construções sociais que podem e devem ser denunciadas e reconstruídas para desafiar a ordem estabelecida pelos centros de poder hegemônicos. Ao examinar o conceito de "diferença dentro da diferença" dentro do contexto da teoria feminista, é possível analisar o capítulo *La consciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência* do livro *Borderlands/La Frontera* (1987).

Neste texto, são apresentadas reflexões sobre os hibridismos resultantes dos complexos processos históricos e culturais na região de fronteira entre o México e os Estados Unidos. Além disso, a autora aborda as contínuas reconfigurações das identidades relacionadas à noção de mestiçagem, que se constroem e reconstroem nesse ambiente polifônico.

Nascida em uma cultura, posicionada entre duas culturas, estendendo-se sobre todas as três culturas e seus sistemas de valores, *la mestiza* enfrenta uma luta de carne, uma luta de fronteiras, uma guerra interior. Como todas as pessoas, percebemos a versão da realidade que nossa cultura comunica. Como outros/as que vivem em mais de uma cultura, recebemos mensagens múltiplas, muitas vezes contrárias. O encontro de duas estruturas referenciais consistentes, mas geralmente incompatíveis, causa um choque, uma colisão cultural (Anzaldúa, 2005, p. 705).

A leitura crítica de *Cusicanqui* se conecta a Anzaldúa na medida em que ambas revelam que as identidades femininas e indígenas/mestiças não são categorias estáticas. São, antes, territórios de tensão, negociação e insurgência — espaços onde a experiência histórica, social e cultural se manifesta em processos contínuos de construção e resistência. Entretanto, enquanto *Cusicanqui* focaliza as práticas locais e a socioterritorialidade como formas de resistência, Anzaldúa

amplia o olhar para as colisões culturais e hibridismos que atravessam fronteiras geográficas e simbólicas, sugerindo que a construção de identidade é simultaneamente pessoal, política e histórica.

| 48

Essas reflexões também podem estar em diálogo direto com a da socióloga nigeriana Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2021), que, assim como a autora andina, critica o modo como o feminismo ocidental universalizou suas categorias e pressupostos. Ambas denunciam que muitas leituras hegemônicas sobre corpo, identidade e organização social ignoram epistemologias locais e reproduzem lógicas coloniais.

A ênfase de Cusicanqui nas genealogias locais e nas estruturas socioterritoriais andinas aponta para a necessidade de compreender como a colonialidade opera na produção de corpos, espaços e subjetividades. Sua crítica revela que certas leituras universalistas do feminismo ocidental ignoram as formas específicas pelas quais os povos indígenas elaboram suas próprias cosmologias, práticas políticas e sistemas de relação. É justamente nessa preocupação com a crítica ao universalismo que Cusicanqui se aproxima de Oyěwùmí. A socióloga nigeriana demonstra como categorias tidas como “naturais” pelo pensamento ocidental — especialmente o gênero — são, na verdade, produtos de uma história particular, moldada pela colonialidade europeia. Na análise de Oyěwùmí (2021), o Ocidente projetou sobre outras sociedades sua própria obsessão com o corpo como marcador visual da identidade e da diferença, incluindo aquela operada pelo feminismo. Essa crítica reforça o que Cusicanqui denuncia como a redução colonial de formas complexas de vida a categorias rígidas que não correspondem às práticas e cosmologias locais. Nas palavras de Oyěwùmí:

A sociedade iorubá do sudoeste da Nigéria sugere um cenário diferente, no qual o corpo nem sempre é recrutado como base para a classificação social. A partir de uma posição iorubá, o corpo parece ter uma presença exagerada no pensamento e na prática social ocidentais, incluindo as teorias feministas. No mundo iorubá, particularmente na cultura Oyó prévia ao século XIX, a sociedade

era concebida para ser habitada por pessoas em relação umas com as outras. Ou seja, a “fisicalidade” da masculinidade ou feminilidade não possuía antecedentes sociais e, portanto, não constituía categorias sociais. A hierarquia social era determinada pelas relações sociais (Oyěwùmí, 2021, p. 43).

Assim como Cusicanqui insiste na pluralidade das formas de organização social dos povos andinos, Oyěwùmí demonstra que, em sociedades como a iorubá, a lógica ocidental do gênero não era central, como sequer existia enquanto categoria classificatória. Essa crítica ao universalismo se intensifica quando a autora afirma que “a maneira como as pessoas estavam situadas nos relacionamentos mudava dependendo de quem estava envolvida e da situação particular. O princípio que determinava a organização social era a senioridade, baseada na idade cronológica” (Oyěwùmí, 2021, p. 43).

Desse modo, ao colocar Cusicanqui e Oyěwùmí em diálogo, percebe-se que ambas convergem para uma crítica descolonial que recusa a imposição de categorias ocidentais — seja no campo do gênero, seja no da organização social, da normatividade do corpo ou das leituras feministas hegemônicas. Cada uma, a partir de seu território, mostra que os sistemas classificatórios ocidentais não podem ser tomados como universais. No encontro entre as duas, revela-se a força de um feminismo descolonial que reconhece a diversidade das formas de vida, recupera epistemologias ancestrais e contesta as naturalizações produzidas pela modernidade ocidental.

A crítica de Silvia Rivera Cusicanqui ao feminismo universalizado também dialoga com a análise de Maria Lugones (2007) sobre o apagamento das mulheres colonizadas. Cusicanqui enfatiza que as experiências de gênero nas comunidades andinas não podem ser compreendidas separadamente das práticas socioterritoriais e das relações históricas de poder, alertando para os riscos de abstrações teóricas que desconsideram a experiência concreta das populações subalternas. Nesse sentido, Lugones aponta: “Então, embora eu pense que a colonialidade de gênero, como Quijano descreve, mostra aspectos importantes da intersecção de raça e gênero, ela segue mais que revela o apagamento da mulher

colonizada da maioria das áreas da vida social" (Lugones, 2007, p. 198, tradução minha).

| 50 Ao relacionar essa percepção ao estudo sobre sociedades pré-coloniais, Lugones reforça como a imposição colonial transformou estruturas sociais, afetando profundamente as formas de organização e de poder das mulheres:

Com a dominação colonial, as tribos ginecocráticas sofrem transformações importantes, e chegam a ser destruídas para se tornarem tribos patriarcais. As mudanças nas bases das instituições vigentes, causam impactos extremamente negativos, que podem ser a 'dizimação' de populações pela fome, doenças, e rompimento das estruturas sociais, espirituais e econômicas (Lugones, 2007, p. 199, tradução minha).

Ao dialogar com Cusicanqui, essa análise evidencia que compreender gênero no contexto andino exige uma perspectiva situada, que articule memória, território e resistência cotidiana. Para ambas, a crítica ao patriarcado não é apenas teórica, mas nasce da observação das dinâmicas concretas de poder e violência, que atravessam corpos, comunidades e práticas culturais, sublinhando a necessidade de categorias de análise que reconheçam experiências historicamente silenciadas.

Essa crítica ao feminismo hegemônico, portanto, é epistemológica e historiográfica. Não basta incluir mulheres indígenas na história; é preciso reconstruir os marcos que definem o que conta como história, conhecimento e política. É aqui que a contribuição de Cusicanqui se torna decisiva: ela sugere um feminismo que emerge das práticas concretas de sobrevivência e autonomia das mulheres cholas, das comerciantes dos mercados urbanos, das cozinheiras das feiras e, especialmente, da atuação histórica das floristas e cozinheiras cholas da Federación Obrera Femenina de La Paz (FOF), cuja luta entre 1927 e 1964 redefiniu a organização do trabalho feminino na Bolívia (Cusicanqui, 1986; Cusicanqui, 2018).

Estas mulheres, muitas vezes marginalizadas pela historiografia tradicional, são exemplo vivo de um feminismo de Abya Yala que não se nomeia

como tal, mas opera como resistência cotidiana, política e econômica. Assim, o feminismo de Cusicanqui não oferece um modelo fixo, mas um gesto de deslocamento: uma crítica às formas coloniais de ver, classificar e narrar o mundo, e uma abertura para epistemes situadas que operam na fronteira entre mundos — sem aspiração de síntese ou assimilação.

As práticas descoloniais cotidianas nos mostram que a resistência não se restringe a discursos ou instituições; ela se realiza na manutenção de saberes, rituais e formas de organização que desafiam as lógicas hegemônicas do Estado e do colonialismo interno. A descolonização da subjetividade, nesse sentido, implica reconhecer e conviver com tensões históricas e culturais sem dissolvê-las, afirmando modos de existência que resistem às imposições da modernidade ocidental.

Esta necesidad de autodeterminación significa simultáneamente un anhelo, hasta ahora frustrado, de formar parte de un proyecto nacional-popular de raíces verdaderamente democráticas y pluralistas, y la voluntad de mantener una identidad y una capacidad de irradiación propias, sustentadas en la autonomía cultural india. Es evidente que ello plantea un serio desafío para la sociedad boliviana cuyas élites, a fuerza de pensarse a sí mismas como sinónimo del país mismo, han tendido sistemáticamente a soslayar y negar la demografía real del país, y a desconocer la heterogeneidad de la sociedad en aras de un monolítico proyecto de nación hecho a imagen de occidente (Cusicanqui, 2018, p. 112).

Essa perspectiva evidencia que a autodeterminação é tanto política quanto prática: envolve afirmar a identidade cultural e preservar a pluralidade diante das pressões homogenizadoras. Ao incorporar cosmovisões próprias e modos de vida situados, os sujeitos andinos, ancorados na lógica ch'ixi, não apenas resistem, mas constroem alternativas concretas, afirmando sua presença ativa e redesenhando as formas de historiografia, política e convivência social.

Resistência cotidiana, rituais históricos e práticas descolonizadoras

A ênfase de Cusicanqui na resistência cotidiana decorre diretamente de sua formação no THOA e de sua crítica à historiografia estatal, que privilegia grandes eventos e invisibiliza práticas sociais que sustentam a continuidade das culturas andinas. Para a autora, a descolonização não se realiza apenas em discursos revolucionários, mas na persistência de micropráticas que desafiam a lógica homogeneizadora da colonialidade.

O exemplo das ñatitas — caveiras humanas cuidadas e ritualizadas como entidades protetoras — é emblemático. Longe de ser um folclore urbano, esse ritual possui raízes pré-hispânicas e foi continuamente ressignificado desde o período colonial. Estudos como o de Apipilhuasco Miranda (2021) mostram que o culto às ñatitas expressa uma concepção de morte vinculada à reciprocidade e à agência dos ancestrais, funcionando como uma economia moral alternativa à racionalidade cristã e ao secularismo moderno. A persistência desse ritual em La Paz, especialmente entre mulheres cholas cuidadoras das ñatitas, constitui um espaço de autonomia simbólica que desestabiliza os marcos religiosos e institucionais dominantes.

A particularidade e relevância das ñañitas é que elas encarnam a articulação entre domínios ou estados ontológicos que transitam entre si, e conformam aparentes dicotomias como vivo/morto e pré-hispânico (antepassados)/contemporâneo (católico, estado plurinacional) que se esbatem ou se sobrepõem em situações específicas: em ritualidades domésticas ou públicas, em espaços institucionais, sejam eles governamentais ou acadêmicos, entre outros. Neste sentido, a ñañita, ao ser um objeto-sujeito, pode ser entendida como um lugar de transformação (Apipilhuasco Miranda, 2021, p. 22).

Ao reconhecer as ñañitas como “lugares de transformação”, torna-se evidente que sua permanência não se explica apenas por um apego ao passado, mas por sua capacidade de reconfigurar fronteiras ontológicas impostas pela modernidade colonial. Essas práticas, frequentemente rotuladas como superstição ou folclore pela racionalidade ocidental, revelam modos de relação

com a morte, com a memória e com o sagrado que desafiam a separação rígida entre religião, política e vida cotidiana.

A presença das ñañitas nos lares, nos cemitérios, nas repartições públicas ou mesmo em universidades evidencia como a cosmologia andina infiltra-se nas fissuras do Estado e do catolicismo oficial, criando zonas de convivência ch'ixi onde temporalidades e lógicas distintas coexistem sem se dissolver. Trata-se, portanto, de uma prática descolonial que resiste não apenas ao esquecimento, mas ao próprio monopólio epistemológico da modernidade, mantendo viva uma forma de agência espiritual e comunitária que escapa às categorias do pensamento hegemônico e reafirma a pluralidade ontológica dos Andes.

Outro exemplo de resistência é o das práticas alimentares tradicionais, que não se limitam a preservar receitas, mas englobam redes de produção, circulação e consumo articuladas a territórios específicos. No espaço urbano, essas práticas foram mantidas sobretudo por mulheres cholas, cuja atuação nas feiras e mercados permitiu a construção de uma economia popular que Cusicanqui analisa como parte das Outras Economias — formas de organização econômica que não se subordinam inteiramente ao capitalismo, mas coexistem de modo ch'ixi com ele (Cusicanqui, 2018).

Ao discutir as formas de resistência produzidas nos Andes, Cusicanqui (2018) enfatiza que a descolonização não pode ser reduzida a reformas institucionais nem a discursos acadêmicos que prometem transformações abstratas. Para ela, a ruptura com a colonialidade emerge sobretudo nas práticas cotidianas, nos gestos insurgentes que desafiam as estruturas de poder e afirmam modos autônomos de organização política. Essa perspectiva aponta para uma tradição longa de resistências encarnadas por mulheres indígenas e mestiças, frequentemente invisibilizadas pela historiografia oficial, mas cuja atuação foi decisiva na construção de formas alternativas de ação coletiva.

É nesse contexto que a análise de Uehara (2017) ilumina a força política das cholas anarquistas, mostrando como suas práticas concretas de

enfrentamento expressam a mesma lógica de autodeterminação e desobediência que Cusicanqui reivindica.

| 54 As cholas anarquistas iam a manifestações, aproveitavam-se da visão imperante de que eram resquícios não colonizados para jogar água com sabão pelas ruas quando a cavalaria aproximava-se, derrubando os cavalos e seus domadores. Assim, Cusicanqui sublinha a urgência no presente dos anarquismos na Bolívia em estancar o discurso de descolonização institucional, quando urgente é descolonizar-se. Em vez de esperar que alguém ou algum momento seja um marco de descolonização, o que não acontecerá, instiga a romper com qualquer ato que os coloniza cotidianamente, como o Estado. É preciso autogestionar as associações e não esperar que alguém as tutele (Uehara, 2017, p. 208).

A presença histórica das cozinheiras e floristas cholas da Federación Obrera Femenina (FOF) revela como essas práticas cotidianas se articularam a formas de organização política. Sua participação nas greves, nos boicotes e na gestão coletiva do abastecimento da cidade transformou o espaço urbano e reconfigurou relações de poder, questionando tanto o Estado quanto os sindicatos masculinos. Essas mulheres, marginalizadas por sua mestiçagem e por sua posição de classe, constituíram um sujeito político que desafiou as fronteiras entre trabalho reprodutivo e produtivo, entre economia doméstica e economia pública — fronteiras estas impostas pela modernidade colonial.

A resistência cotidiana, portanto, não é complementar à resistência política: ela é o próprio terreno onde a política se reinventa na América Andina. Ao reconhecer a dimensão espiritual, afetiva e territorial dessas práticas, Cusicanqui oferece um quadro analítico que questiona a separação moderna entre história, cultura e economia. Assim como o ch'ixi recusa a fusão, a resistência cotidiana recusa a assimilação: ela afirma o direito de existir de modos que escapam à gramática estatal e ao desenvolvimento capitalista.

Descolonizar, nesse sentido, não significa apenas desmontar instituições, mas transformar sensibilidades, práticas e modos de ver o mundo. Significa

recuperar e reinventar formas de vida que sobrevivem apesar — e nas fissuras — da colonialidade. Ao ampliar o olhar historiográfico para práticas antes consideradas marginais, Cusicanqui nos convida a pensar a história não como narrativa linear de progresso, mas como campo de tensões, contradições e convivências insurgentes.

Considerações Finais

As reflexões de Silvia Rivera Cusicanqui, tal como apresentadas ao longo deste trabalho, revelam a potência de um pensamento que emerge de práticas históricas situadas e de uma crítica radical à colonialidade epistêmica. Mais do que propor conceitos alternativos, a autora reposiciona o próprio lugar a partir do qual produzimos conhecimento sobre a América Latina, deslocando-nos dos universalismos abstratos para uma epistemologia construída na fricção entre mundos, territórios e temporalidades. Seu aporte, inscrito nas experiências do THOA, nos movimentos indianistas e nas resistências cotidianas de mulheres cholas e comunidades andinas, faz com que a descolonização se apresente não como um horizonte teórico distante, mas como um processo vivo, contraditório e permanentemente em disputa.

A noção de *ch'ixi*, nesse contexto, oferece um instrumento analítico capaz de iluminar tanto a formação da subjetividade quanto os modos de escrita da história. Diferentemente de modelos que buscam sínteses conciliadoras, o *ch'ixi* insiste na convivência tensa, na simultaneidade conflitante e na persistência de práticas que desafiam o enquadramento moderno/colonial. Ao conceber a subjetividade como espaço de coabitação entre racionalidades distintas, Cusicanqui evidencia que o colonialismo não é apenas um regime político, mas uma tecnologia de sensibilidade e percepção. Assim, a descolonização torna-se uma tarefa que atravessa o corpo, as práticas cotidianas e os modos de narrar a experiência histórica.

Essas contribuições ganham ainda mais relevância quando articuladas às expressões concretas de resistência analisadas pela autora. Rituais como o das *ñatitas*, economias populares conduzidas por mulheres cholas, práticas

alimentares ancestrais ou formas alternativas de autoridade moral e comunitária, longe de serem resquícios folclóricos, essas práticas configuram verdadeiros arquivos vivos da memória andina e constituem frentes de ação política que escapam à visibilidade dos grandes acontecimentos. São formas de existência ch'ixi que subvertem a ordem colonial precisamente porque persistem onde deveriam ter sido apagadas, produzindo temporalidades e sociabilidades que desafiam a normatividade estatal, cristã e capitalista.

Ao mesmo tempo, a crítica contundente de Cusicanqui às correntes descoloniais institucionalizadas, especialmente aquelas que se distanciam dos territórios e das lutas concretas, convoca a universidade latino-americana a uma autocrítica profunda. Ao denunciar a captura acadêmica da descolonização, a fetichização da diversidade e o extrativismo intelectual, a autora expõe as contradições internas das ciências sociais e das humanidades. Esse alerta não recai apenas sobre pesquisadores externos às comunidades indígenas, mas também sobre intelectuais progressistas cuja prática teórica, muitas vezes, não dialoga com os sujeitos que reivindica representar. A exigência ética formulada pela autora de que “não pode haver discurso da descolonização sem prática descolonizadora”, desloca o debate para o terreno da coerência entre método, corpo e território, redefinindo o que significa produzir conhecimento crítico na América Latina.

A convivência ch'ixi, portanto, não deve ser lida somente como categoria ontológica: ela é também uma estratégia metodológica e política. Implica reconhecer que os saberes não se integram plenamente e que as tensões entre paradigmas — indígenas, comunitários, modernos, marxistas, feministas — são constitutivas e produtivas, não erros a serem eliminados. Essa noção possibilita uma crítica ao mesmo tempo rigorosa e aberta, capaz de dialogar com autoras como Lugones, Anzaldúa e sem absorvê-las em uma nova ortodoxia, e de afirmar o feminismo de Abya Yala como projeto plural, territorializado e insurgente.

Por fim, o legado de Cusicanqui desafia as ciências humanas a reconsiderar o que entendem por história, política e transformação social. Suas reflexões

ressoam em debates contemporâneos sobre feminismos comunitários, ontologias territoriais, crítica ao extrativismo e autodeterminação indígena, mostrando que a resistência não é apenas reativa, mas inventiva. Nas brechas da colonialidade, nos rituais urbanos, nas feiras populares, nos tecidos, nos corpos e nos alimentos, configuram-se mundos que insistem em existir e que forjam alternativas ao colapso ambiental, à violência estatal e ao neoliberalismo multicultural.

A descolonização, assim, não se apresenta como retorno a um passado idealizado nem como projeto futuro homogêneo. Ela se desenha no presente, como tarefa coletiva e inacabada, sustentada por práticas de cuidado, memória e insubordinação cotidiana. Viver a descolonização, e não apenas pensá-la, significa comprometer-se com essa coexistência tensa, plural e insurgente. É nesse gesto, simultaneamente ético e político, que se abre a possibilidade de imaginar e criar mundos outros: não puros, não pacificados, mas fecundos em sua contradição. Mundos ch'ixi que, ao recusarem tanto a assimilação quanto a pureza, apontam para uma política que nasce das margens, mas que tem força suficiente para reconfigurar o centro.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a una nueva conciencia. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set/dez. 2005. Disponível em . Acesso em 15 mai 2025.

APIPILHUASCO MIRANDA, Maria Fernanda. Ñatitas: producción, agencia y ritualidad de los cráneos en La Paz, Bolivia. 2021. Tesis (Doctorado) – El Colegio de Michoacán, La Piedad, 2021. Disponível em: Acesso em: 10 dez. 2025.

CANCLINI, Néstor García. Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980. 2. ed. La Paz: La Mirada Salvaje: Hisbol, 1986.

CUSICANQUI, Silvia Rivera Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.



CUSICANQUI, Silvia Rivera. Ch'ixinakax utxiwa: Uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. São Paulo: n-1 edições, 2021.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo. Centauro, 2004.

- | 58 LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. Pensamentos feministas hoje: perspectivas decoloniais. Trad. Pê Moreira, Bárbara Martins, Bruna Mendes, Cristine Carvalho, Igor Ojeda, Juliana Araújo e Juliana Luz. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 53-83.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. A invenção das mulheres: uma perspectiva africana sobre os discursos ocidentais do gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, Giovani José da. “Dar voz” ou “dar ouvidos” aos subalternizados? “Sul global” em perspectiva na obra de Silvia Rivera Cusicanqui. Revista Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 16, n. 43, 2024. Disponível em: Acesso em: 10 dez. 2025.

UEHARA, Luíza. Não colonizar-se: os anarquismos na Bolívia. In: CRESPO, Carlos (org.). Anarquismo en Bolivia: ayer y hoy. Cochabamba: CESU-UMSS, 2016.