

cescontexto

**Atas do Colóquio Internacional
Direito(s) e Desigualdades**

Organização

Patrícia Branco

Paula Casaleiro

Nº 04

Dezembro de 2013

Debates

www.ces.uc.pt/cescontexto



Propriedade e Edição/Property and Edition

Centro de Estudos Sociais/Centre for Social Studies

Laboratório Associado/Associate Laboratory

Universidade de Coimbra/University of Coimbra

www.ces.uc.pt

Colégio de S. Jerónimo, Apartado 3087

3000-995 Coimbra - Portugal

E-mail: cescontexto@ces.uc.pt

Tel: +351 239 855573 Fax: +351 239 855589

Comissão Editorial/Editorial Board

Coordenação Geral/General Coordination: Sílvia Portugal

Coordenação Debates/Debates Coordination: Ana Raquel Matos

ISSN 2192-908X

© Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, 2013

Agradecimentos

O Colóquio Internacional Direito(s) e Desigualdades foi organizado no âmbito de três projetos de investigação do CES, *O Género do Direito e da Justiça de Família em Portugal, Os sem direitos* e *A Organização Internacional do Trabalho no Direito do Trabalho Português*, em colaboração com o programa de doutoramento *Direito, Justiça e Cidadania no séc. XXI*. O nosso especial agradecimento à Comissão Organizadora; aos coordenadores dos projectos de investigação e do doutoramento; aos moderadores das sessões plenárias e paralelas; aos comentadores das sessões plenárias; aos oradores nacionais e internacionais que enquadraram e inspiraram as discussões; e à equipa administrativa do CES que tratou da logística e tornou o evento possível. O Colóquio, tal como os projetos, contou com o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia.

Comissão Organizadora

António Casimiro Ferreira
João Pedroso
Patrícia Branco
Paula Casaleiro
Valerio Nitrato Izzo

Equipa Administrativa

Alberto Pereira
Alexandra Pereira
Ana Caldeira
Rita Oliveira

Coordenadores

Projectos de Investigação
João Pedroso
António Casimiro Ferreira
Doutoramento
Alexandra Aragão
António Casimiro Ferreira

Oradoras/es

Ann Stewart
António Casimiro Ferreira
Javier de Lucas Martín
João Reis
José Eduardo Faria
Rosário Farmhouse
Teresa Picontó-Navales
Teresa Pizarro Beleza

Comentadoras/es

Elsa Lechner
José Reis
Maria do Céu da Cunha Rêgo

Moderadoras/es

Alfredo Campos
Ana Raquel Matos
António Casimiro Ferreira
Carlos Nolasco
Diana Fernandes
João Pedroso
Kátia Cardoso
Luciana Moreira Silva
Madalena Duarte
Maria João Guia
Patrícia Branco
Paula Casaleiro
Ricardo Marques
Sara Araújo
Valerio Nitrato Izzo

Índice

Patrícia Branco e Paula Casaleiro

Introdução	7
------------------	---

Trabalho e Direito(s)

Manuel Abrantes

Law and decency: Implications of the international domestic workers convention	10
--	----

José Catalão

Perspetivas (outras) do Direito do Trabalho. Desafios da pós-modernidade: da internacionalização à cosmopolitização do trabalho e das empresas	25
--	----

Dora Fonseca

O Código do Trabalho e a Precariedade: A “Lei Contra a Precariedade” como forma de combate à expansão da precariedade laboral	39
---	----

Maurício Hashizume

Sindicato pós-colonial – O ativismo étnico-cultural do movimento katarista da Bolívia.....	52
--	----

Isabella Gonçalves Miranda e Fábio André Diniz Merladet

Os impactos dos megaeventos nos trabalhadores informais e precários: estudo de caso dos barraqueiros do Mineirão	67
--	----

Sandrina Berthault Moreira

Indicadores de Qualidade do Emprego – Uma Aplicação a Portugal no Contexto da União Europeia	76
--	----

Vilso Junior Santi

A mediação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-terra no jornal Zero Hora – RS/Brasil	89
--	----

José Soeiro

Nada será como dantes? Uma semiose do trabalho temporário..... 102

Cidadania e Imigração

Bruno Bernardes

Imigração como política externa: Acolhimento e integração de imigrantes laborais e refugiados na Suécia..... 113

Teresa Denis

Direitos Humanos e Cidadania – que relação? 121

Paula Michele Martins Gomes

Assistência social e garantia de direitos a populações migrantes 129

Pedro Góis e Joana Morais e Castro

A imigração irregular em Portugal: entre o Direito de Acesso e o Acesso ao Direito..... 143

Cristiane de Souza Reis

Pobres x cidadãos: a face visível do crime..... 159

Maria Anáber Melo e Silva

A Cidadania e a publicidade das contratações públicas: realidades portuguesa e brasileira 176

Género e Direito(s)

Cecília Delgado

Limitações de género à participação na esfera pública: o que pode ainda ser feito? 186

Alexandra Guiné

A (des)igualdade do género na indemnização dos danos não patrimoniais 196

Córa Hisae Hagino

Uma etnografia do ensino do Direito da Família na Universidade de Coimbra 209

Helena Machado e Susana Silva

Bio-identificação e regimes de género: os testes genéticos em investigação judicial de paternidade 223

Alexandra Galaz Pimenta

Mulheres fora da lei: o estatuto (i)legal das mulheres com deficiência mental 237

Ana Amélia Ribeiro Sales

A relação entre o Direito de Família e a evolução social 246

Caroline Sátiro de Holanda

Uma análise feminista dos deveres conjugais e das consequências da culpa pelo fim do casamento no Direito brasileiro 253

João Sousa e Ricardo Morais

Visibilidade, participação e género: transformações na hierarquia e organização jornalística regional? 268

Karyna Batista Sposato

Mulheres Presas No Brasil: Um retrato da desigualdade 285

Antónia Martin Barradas

Quotas for men in University: breaking the stereotype in European Union law and Swedish law 298

Sindicato pós-colonial – O ativismo étnico-cultural do movimento katarista da Bolívia¹

Maurício Hashizume,² Centro de Estudos Sociais, Portugal
mauriciohashizume@ces.uc.pt

Resumo: O movimento katarista, que emergiu no Altiplano boliviano no final dos anos 1960 e se consolidou nas décadas seguintes, é apresentado como uma experiência concreta e pouco analisada de sindicato com características pós-coloniais. Trata-se de uma articulação sociopolítica protagonizada por camponeses-indígenas aymaras que, confrontando meios de organização moldados pela epistemologia ocidental dominante, optaram por ocupar a estrutura sindical agrária para formular ideias e desenvolver ações contra a colonialidade/modernidade. Por meio de um processo tenso, complexo e imprevisto de “ecologia de saberes”, o Katarismo conquistou espaço no quadro da organização social boliviana, em contraste com outras iniciativas progressistas mais associadas às elites.

Introdução

Por mais poderosos, articulados e sofisticados que sejam os aparatos filosóficos, epistemológicos, institucionais e teórico-ideológicos (em termos políticos, econômicos e culturais) que inspiram, sustentam e promovem o empreendimento hegemônico da modernidade ocidental imperial, capitalista e colonialista forjado pelo Iluminismo positivista eurocêntrico no século XVIII, é possível realçar, de forma paralela e desde então, variados exemplos concretos, forjados nos mais distintos contextos, que revelam o protagonismo, a rebeldia e a inventividade de agentes sociais subalternos que, compartilhando de outras matrizes de pensamento, conhecimento e experiência de vida, não se submeteram ao que lhes foi imposto.

Este trabalho busca destacar alguns aspetos do complexo processo de “formação” de um movimento social que desafiou as regras pré-estabelecidas e ganhou terreno, principalmente a partir dos anos 1960, no bojo do enfrentamento ao sistema corrente de relações de poder marcado pela opressão aos povos e comunidades indígenas, originárias e camponesas na América Latina.

¹ "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) 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].

² Maurício Hashizume é investigador do Projeto ALICE - Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas e doutorando do Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Mestre em Sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo (2010), 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 reportagens e pesquisas, especialmente na área social).

O Katarismo³ emergiu, *grosso modo*, do 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 respetiva 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 *ponguaeje econômico*⁴, deslocou a elite extractivista 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 revolucionário⁶ 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 social⁷-, 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,

³ Tema da dissertação de Mestrado em Sociologia (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo) defendida pelo autor em 2010 e disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-20062011-102911/pt-br.php>.

⁴ Espécie 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.

camponeses-indígenas⁸ 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 acoplado 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*⁹ e o papel de *jilaqata*¹⁰, 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”.



**Monumento em homenagem a TupacKatari na cidade de Achacachi (Bolívia).
Foto de Maurício Hashizume (2009).**

⁸ A preferência pela designação “camponeses-indígenas” se dá pela dimensão interidentitária construída socialmente, assumida e articulada pelos próprios protagonistas do movimento.

⁹ Forma de organização política aymara, em que membros da comunidade assumem determinadas funções de comando, de forma rotativa, por determinado período de tempo.

¹⁰ Liderança tradicional da vez (por causa da rotatividade na ocupação do posto).

Antecedentes e contextualização

A análise da formação do Katarismo não pode prescindir da revisão dos perfis 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 Indianismo¹¹. Em 1962, os militantes do PAN recebem o reforço decisivo do intelectual Fausto Reinaga, que veio a consolidar obras que se tornaram referências 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 Katari¹² no final do século XVIII (1781), em Peñas (Departamento de La Paz), local no qual fora esquartejado em praça

¹¹ 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.

¹² Figura que ganhou contornos míticos na Bolívia e 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.

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 Villaroel, 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 morte¹³) 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,¹⁴ 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.

¹³ 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 seus braços e suas pernas a quatro cavalos para que seus membros fossem arrancados do corpo. Conta-se que a cabeça o 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.

¹⁴ Juan Rosendo Garcia, que estudava Sociologia, e Clemente Ramos, que frequentava o curso de Odontologia.

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 vinha vigorando contra os camponeses-indígenas há séculos. 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 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,¹⁵ 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” (Santos e Meneses, 2009).



Sede da CSUTCB, que tem sua origem ligada ao Katarismo, em La Paz (Bolívia). Foto de Maurício Hashizume (2008).

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.

¹⁵ 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).

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, 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 antioficialista, 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.

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 (posto rotativo 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. 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) 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. Pela primeira vez, a simbólica bandeira *wiphala*¹⁶ 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.

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.

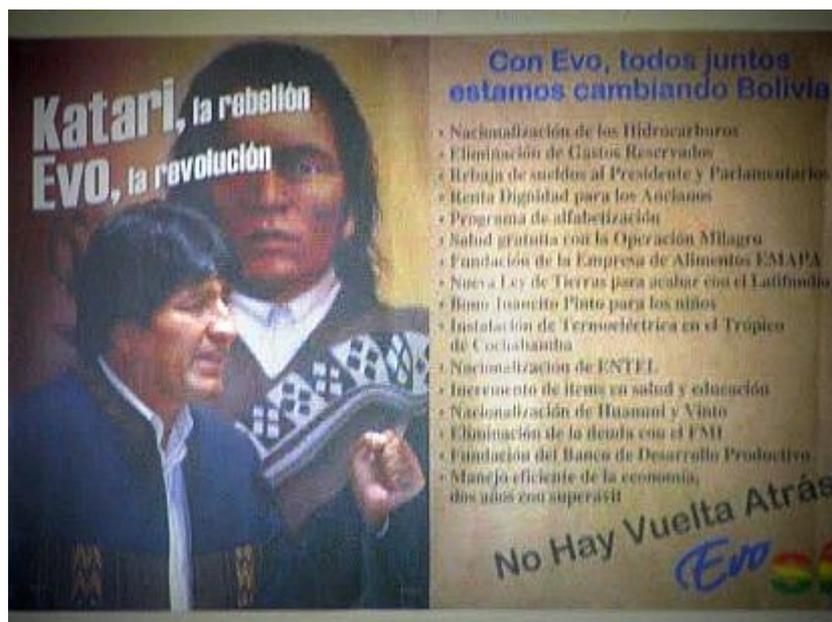
Esse primeiro impulso de ascensão dos kataristas foi sucedido pelo golpe de Banzer, em 21 de agosto de 1971, que colocou todo o movimento na clandestinidade. Mesmo nessa condição, o Katarismo continuou a conquistar espaço. Primeiro, surgiu o já citado Manifesto de Tiwanaku (1973). Ladeado por assassinatos, 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. 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 receitadas 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.

¹⁶ 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.



Reprodução de cartaz exposto em prédio municipal de Sica Sica (Bolívia).
Foto de Maurício Hashizume (2009)

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 “faíscas”: 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, a mais de 40 anos atrás, para uma série de mobilizações, reivindicações e pensamentos que vieram a se desenvolver na Bolívia desde então¹⁷. Por não permanecer confinada e se afastar de “purismos” conceituais, acabou sendo adotada por diversas frentes de atuação política. Foi inclusive condenado pela demasia flexibilidade de alguns dos seus membros, como no notório de Victor Hugo Cárdenas, que ocupou o cargo de vice-presidente entre 1993 a 1997, na administração francamente favorável à hegemonia colonial/moderna de Gonzálo Sánchez de Lozada (MNR). Mesmo assim, segue como referencial político-ideológico contestatório, aplicado na prática.

O caso do movimento 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 desigação 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

¹⁷ 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 Bolívia desde 2006.

dialoga diretamente com a escolha do “essencialismo estratégico” (Spivak, 1999), pois apresenta um componente de ressignificação 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 Norte¹⁸, são repletas e constituídas de “contaminações” e interferências mútuas, no sentido do que pode ser definido como exercício prático de “tradução intercultural” (Santos, 2006).



Manifestações em El Alto: wiphalas tremulam ao lado das bandeiras nacionais.
Foto de Maurício Hashizume (2009).

¹⁸ 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.

Conclusão

No campo dos estudos coloniais, é bastante comum ver citada a obra do psiquiatra e ensaísta negro Frantz Fanon 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 e as formulações kataristas no que diz respeito à “inadequação” dos marcos teóricos do Norte para o Sul.

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.

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 com o “colonialismo interno” (González Casanova, 1969), desafiando conspirações elitistas a partir de massivas mobilizações de nações e povos indígenas, originários, camponeses.

Esta forte vinculação com as experiências sociais vividas no terreno faz dos pós-colonialismos não uma “escola de pensamento de vanguarda”, conforme vocabulário usado com frequência no âmbito das ciências sociais convencionais, mas de retaguarda, na forma como vem sendo articulada por Santos (2012). Daí a relevância de sublinhar que, ainda que tenha acumulado em consistência e abrangência com o aparecimento de um conjunto posterior de escritos – dos quais um dos mais citados costuma ser o aclamado Orientalismo (1981), de Edward Said –, a perspectiva pós-colonial é anterior ao próprio pós-colonialismo.

Foi a partir de enfrentamentos reais de postulados, proposições e intervenções que – sob o manto da pretensa neutralidade e universalidade, deixaram transparecer pré-concepções, direcionamentos e limitações de caráter eurocêntrico – se construiu um arcabouço de inquietações e questionamentos que conquistou espaço no meio “acadêmico/científico”. Empurrada por contestações “sentidas na pele”, a porta, então, se abriu. Como detalha um reconhecido investigador dedicado aos estudos pós-coloniais, 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 (vale citar uma vez mais textualmente: “a forma como as pessoas fora do ocidente realmente sentem-se e entendem-se a si próprias”) remete novamente às experiências sociais 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 decidida opção pelo ativismo sindical com forte influência étnico-cultural.

Isso faz com que se torne imperativo evitar a delimitação temporal dos pós-colonialismos apenas às décadas mais recentes, prescindindo das lutas anticoloniais levadas a cabo pelos povos colonizados. Muito antes da “onda” de produções e reflexões que passaram a ser categorizadas “técnica e cientificamente” de pós-coloniais, diversas mobilizações concretas já tinham sido formadas não só para pensar, mas para aplicar programas político-ideológicos que não se restringiam aos manuais engessados e pré-fabricados em moldes circunstanciais, mas no diálogo entre diversos conhecimentos que não exclusivamente o moderno-racional-ocidental.

Referências Bibliográficas

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: Saphis/Codesria.

Fanon, Frantz (2001), *The Wretched of the Earth*. Londres: Penguin Classics [1st edition 1961].

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.

Hashizume, Maurício H. (2010), “A formação do movimento katarista: classe e cultura nos Andes bolivianos”, Dissertação de Mestrado em Sociologia apresentada à 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.

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*, XI, 2, 342-386.

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.

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*. 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.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (2009) (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.

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

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

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*. Nova Iorque: Oxford University Press.