

–UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
(MESTRADO)

WARLEY BORGES DE MIRANDA COSTA

**DESDE NUESTRAS MIRADAS: A COMUNICAÇÃO E A PRODUÇÃO
AUDIOVISUAL INDÍGENA CONSTRUINDO O ESTADO PLURINACIONAL NA
BOLÍVIA**

Goiânia 2013

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☒ Dissertação ☐ Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

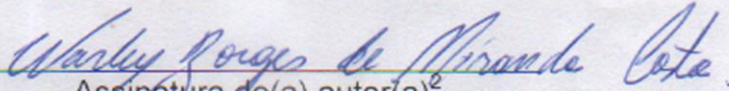
Nome completo do autor: *Warley Borges de Miranda Costa*

Título do trabalho: *Desde nossas miradas: a comunicação e a produção audiovisual indígena construindo o Estado Plurinacional na Bolívia.*

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:


Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 13/03/2018

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

WARLEY BORGES DE MIRANDA COSTA

**DESDE NUESTRAS MIRADAS: A COMUNICAÇÃO E A PRODUÇÃO
AUDIOVISUAL INDÍGENA CONSTRUINDO O ESTADO PLURINACIONAL NA
BOLÍVIA**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Mestrado) da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás como requisito final à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^a Dr^a. Mônica Thereza Soares Pechincha

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

BORGES DE MIRANDA COSTA, WARLEY

Desde nuestras miradas: a comunicação e a produção audiovisual
indígena construindo o Estado plurinacional na Bolívia [manuscrito] /
WARLEY BORGES DE MIRANDA COSTA. - 2013.
138 f.

Orientador: Prof. Dr. Mônica Thereza Soares Pechinha .
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social, Goiânia, 2013.
Bibliografia. Anexos.
Inclui siglas, abreviaturas.

1. Comunicação Indígena. 2. Estado Plurinacional. 3. Bolívia. 4.
Povos originários. 5. Territórios. I. Thereza Soares Pechinha , Mônica ,
orient. II. Título.

CDU 316



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
WARLEY BORGES DE MIRANDA COSTA**

Aos 17 dias do mês de outubro de 2013, às 14 horas, na Sala 29 da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão de julgamento da Dissertação de Mestrado do mestrando **WARLEY BORGES DE MIRANDA COSTA**, intitulada *Desde nuestras miradas: a comunicação e a produção audiovisual indígena construindo o Estado plurinacional*. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes Professores Doutores: Mônica Thereza Soares Pechincha (PPGAS/UFG/presidente), Mônica Celeida Rabelo Nogueira (UnB/membro), Alecsandro José Prudêncio Ratts (PPGAS/UFG/membro) e Leandro Mendes Rocha (FH/UFG/suplente). O candidato apresentou o trabalho, os examinadores o arguíram e ele respondeu às arguições. Às 14h30 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pela qual foram atribuídos ao mestrando os seguintes resultados:

☒ **Aprovado** () Reprovado

Dr.^a Mônica Thereza Soares Pechincha _____

☒ **Aprovado** () Reprovado

Dr.^a Mônica Celeida Rabelo Nogueira _____

☒ **Aprovado** () Reprovado

Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts _____

Resultado Final Aprovado. Acrescentar ao título, no final,
a expressão "m Bolívia".

Reaberta a sessão pública, a presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por mim, Elder Pereira Dias, secretário do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e pelos membros da Banca Examinadora.

Elder Pereira Dias _____

WARLEY BORGES DE MIRANDA COSTA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Mestrado) da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás como requisito final à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado pela Banca Examinadora em _____ de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Dr^a. Mônica Thereza Soares Pechincha – FCS/PPGAS/UFG ORIENTADORA

Dr. Alecsandro Ratts – FCS/PPGAS/UFG

Dr^a. –Mônica Celeida Rabelo Nogueira -CDS/UNB

AGRADECIMENTOS

RESUMO

Este trabalho enfoca a relação da produção audiovisual indígena na Bolívia com a construção do Estado plurinacional. Para isso, a pesquisa foi desenvolvida principalmente com um olhar para as práticas, atividades e discursos associados a produção audiovisual indígena do *Centro de Formación y Realización Cinematográfica* (CEFREC) e da *Coordinadora Audiovisual Indígena de Bolívia* (CAIB). Em 1996 ambas as instituições conformaram o *Plan Nacional de Comunicación Audiovisual Indígena* junto a cinco organizações indígenas de maior amplitude nacional. Mostra a convergência entre estas organizações que, apesar de possuírem visões distintas sobre a política nacional, conseguiram lograr uma estratégia de comunicação indígena que alcançou uma produção e uma difusão significativa no país e nas comunidades, além de se articular a uma rede continental de comunicação indígena.

Palavras-Chave: vídeo indígena; audiovisual indígena; Bolívia; Estado Plurinacional.

ABSTRACT

This work focuses on the relationship of indigenous audiovisual production in Bolivia with construction of the plurinational state. For this, research was mainly developed with a look at the practices, discourses and activities associated with indigenous video production of Centro de Formación y Realización Cinematográfica (CEFREC) and Coordinadora Audiovisual Indígena Originaria de Bolivia (CAIB). In 1996 both institutions shaped the National Plan of Indigenous Communication (*Plan Nacional de Comunicación Audiovisual Indígena*) with five national indigenous organizations of greater amplitude. This dissertation shows the convergence between these organizations, despite having different views on national policy; it's managed to achieve a strategy of indigenous communication which reached a production and a significant spread in the country and communities, in addition to articulating a continental indigenous communications network.

Keywords: indigenous video; indigenous audiovisual; Bolivia; Plurinational state.

LISTA DE SIGLAS

AECID- Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento
ATI- Achuarti Irumtramu Kakaram
CAIB- Coordinadora Audiovisual Indígena de Bolívia
CEFREC- Centro de Formación y Realización Cinematográfica
CICA- Consejo Indígena de Centro América
CIDH-. Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CIDOB - Confederação de Povos Indígenas da Bolívia
CLACSO – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
CLACPI- Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación Indígena
CNUDS- Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável
COB – Central Operária Boliviana
CONAIE- Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONAMAQ - Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu
CONISUR – Conselho Indígena do Sul
COM - Confederación Mapuche de la Provincia de Neuquén
CTI- Centro de Trabalho Indigenista
DS – Decreto Supremo
FENAP- Federación de Nacionalidades Achuar del Perú
FMI – Fundo Monetário Internacional
FNMCB-BS – Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”
IIRSA – Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana
INE – Instituto Nacional de Estatística
INI- Instituto Nacional Indigenista
INRA – Instituto Nacional de Reforma Agrária
MAS – Movimento ao Socialismo
MNR – Movimento Nacionalista Revolucionário
MUSEF- Museo Nacional de Etnografía e Folclore
NCPE - Nueva Constitución Política del Estado
OIA- Organización Indígena de Antioquia
OIT – Organização Internacional do Trabalho
OMC- Organização Mundial do Comércio

ONADE- Observatorio Nacional de Medios

ONG – Organização Não Governamental

ONIC - Organización Nacional Indígena de Colombia

ONU – Organização das Nações Unidas

OXFAM- Oxford Committee for Famine Relief

PIB – Produto Interno Bruto

PNCSA - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

RFN- Referendo Nacional Constituinte

SPCIOCI- Sistema Plurinacional de Comunicación Indígena Originario Campesino Intercultural

SCIIS – Subcentral Indígena do Isiboro Sécure 13

TCO – Terras Comunitárias de Origem

TIOC – Territórios Indígenas Originários Campesinos

THOA - Taller de Historia Oral Andina

TIPNIS - Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure

UFG- Universidade Federal do Estado de Goiás

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Locais de Pesquisa.....	25
1.RUAS, ESTRADAS E OUTROS ESPAÇOS COMO CENÁRIO DA POLÍTICA: AÇÕES COLETIVAS E FORMAÇÃO DE SOLIDARIEDADES.....	27
1.1 Acercando-nos a Bolívia: representações e imaginários	27
1.2 Plan Nacional de Comunicación Audiovisual Indígena e Pacto de Unidad ..	32
1.3 Pacto de unidad, Comunicação Indígena e Assembleia Constituinte	35
1.4 Das Ruas ao Palácio	37
1.5 Estado-nação a partir da “memoria larga” e “memoria corta”	44
2.“DESDE NUESTRAS MIRADAS”: COMUNICAÇÃO INDÍGENA E GUERRA MIDIÁTICA.....	59
2.1 Guerra Midiática	59
2.2 A Expansão do “Vídeo Indígena”	65
2.3 A produção audiovisual indígena e seus desafios em contraste com uma ideia de cinema nacional	79
2.4 “Desde Nuestras Miradas”: outras histórias e memórias	83
2.4.1 Identidad y Cultura de Nuestros Pueblos	84
2.4.2 Memória de <i>nuestros pueblos</i> e cuidando <i>la Pachamama</i> : para ir além do tempo dos padrões.....	86
2.5 A Contribuição da Comunicación indígena: Do trabalho silencioso ao Espectro Electromagnético.....	88
3. VIVIR BIEN E BATALHAS SOBRE GEOGRAFIAS.....	90
3.1 Breve descrição do 5º Seminario	95
3.2 Desenvolvimento	98
3.3 Pela Vida: Imagens de Resistência	102
3.3.1 El oro o la vida. La vida em conjunto.....	102
3.3.2 A Travessia del Chumpi e a Via Crucis	105
3.4 Violenta Cartografia.....	109
3.5 Geopolítica do Neoliberalismo e Geopolítica do <i>Vivir Bien</i>	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	128
SITES.....	135

INTRODUÇÃO

Esta dissertação teve início com a intenção de refletir sobre a produção audiovisual indígena na Bolívia ao ter em vista sua relação com o processo de construção e implementação de um Estado Plurinacional. Para isto, parti para a Bolívia com intenção de etnografar contextos relacionados às produções audiovisuais assim como trabalhar com o material visual produzido no âmbito do *Centro de Formación y Realización Cinematográfica* (CEFREC), que atua na formação e capacitação de comunicadores indígenas desde sua fundação em 1989. No final de fevereiro de 2012 cheguei à Bolívia para realizar a pesquisa e permaneci no país até o início de julho. Depois realizei um breve retorno no qual ingressei na Bolívia em setembro e sai em meados de outubro.

Algumas viagens que fiz como artesão pela Bolívia desde 2003 antecederam a minha pesquisa e, conseqüentemente, estadias e vivências. A pesquisa foi antecedita também por um momento chave que vale a pena frisar: o do conhecimento da produção do cineasta boliviano Jorge Sanjinés, principalmente de seu olhar sensível sobre a realidade indígena e campesina e a nação boliviana. Posteriormente, comecei a refletir sobre antropologia visual onde pude pensar também sobre as potencialidades das novas tecnologias de informação e comunicação como ferramentas contra hegemônicas. Foi naquela época que também tomei contato com a problemática do Estado-nação a partir do enfoque do tema do “sertão” no pensamento social brasileiro. Sem delongas, uma trajetória espacial e temática conduziu-me a chegar à produção audiovisual indígena na Bolívia e aos questionamentos sobre sua relação com a construção de um Estado Plurinacional, que orientaram a construção do projeto de pesquisa que resultou nesta dissertação.

A produção de vídeos realizada por indígenas tem sido amplamente discutida, academicamente, por antropólogos visuais ou, ainda, pela designada antropologia das novas mídias (GINSBURG *et al.*, 2002). Contudo, é necessário sublinhar o aumento progressivo da difusão de vídeos, o que faz com que a mesma receba atenções diversas, que vão desde o interesse de jornalistas até qualquer pessoa que navegue pela internet e encontre um vídeo subido a canais como *Youtube*, *Vimeo*, *Dailymotion*, ou mesmo canais de movimentos indígenas ou de projetos de produção audiovisual indígena, por exemplo, o da *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE) ou *Promediosmexico*. Ainda, sites

focados na difusão da comunicação indígena como *Yepan*. Esses são locais a partir dos quais se torna possível ampliar as informações suscitadas por uma curiosidade inicial.¹

Paralelamente, nos últimos anos, houve forte destaque à questão da construção de estados plurinacionais, em consonância com as discussões sobre o contexto equatoriano e boliviano, já que Equador e Bolívia assim foram definidos constitucionalmente. A nova Constituição do Equador emergiu em 2008, após a realização da Assembleia Constituinte, referendada como resultado de uma larga luta levada a cabo por movimentos indígenas e principalmente impulsionada pela *Confederación das Nacionalidades Indígenas do Ecuador* (CONAIE). Já na Bolívia, a nova Constituição, cujo formato esteve em elaboração desde 2006, entra em vigência em 2010, após ser aprovada em Referendo Nacional Constituinte (RFN) em janeiro de 2009. A nova Constituição da Bolívia também foi celebrada como uma conquista relacionada a um longo processo de resistência dos movimentos indígenas.

Embora vários países da América Latina tenham incluído, nas últimas décadas do século XX, direitos coletivos e individuais das comunidades indígenas na redação de suas constituições, há críticas quanto a suas limitações e as conjunturas na quais aconteceram. Pois a relação dos Estados com os direitos indígenas se reconfiguram então como parte da necessidade de ajustes estruturais, expressando a necessidade de adequação aos rumos de uma política global marcada pelo neoliberalismo. Essas mudanças podem ser vistas como correspondendo à aplicação de políticas multiculturalistas, ou seja, embora aparentemente concedendo novos direitos, não contemplam efetivamente as demandas dos povos indígenas, que são profundamente enraizadas em diferenças densas de visão de mundo e de propósitos em choque com o contexto político e econômico hegemônicos. Assim sendo, tais medidas foram contestadas por diversos movimentos indígenas de grande amplitude e força no contexto latino-americano (FONDO INDÍGENA, 2011; VERDUM, 2009; CLAVERO, 2002; RAMOS, 2012).

Trata-se de um contexto em que apareceram contundentes a participação e discursos dos movimentos indígenas na Bolívia e na América Latina, indo ao encontro do que já ressaltou Xavier Albó: quando se destaca a história recente da Bolívia, ademais de se perceber a forte presença de organizações da sociedade civil e de movimentos sociais indígenas, percebem-se os questionamentos e as implicações que trouxeram com suas propostas mais desafiadoras, especialmente por reclamarem a condição de “nacionalidades” ou “nações” dentro do Estado-Nação e reivindicarem, de diversas formas, a transformação deste. Com

¹ Uma lista de canais e links se encontra em anexo.

isso, se caracterizam por mobilizar forças “desde lo más local hasta lo nacional, estatal e incluso global e vice-versa” (ALBÓ, 2009, p.15).

Entre outros aspectos, esta é a base em relação à qual busquei investigar os maiores avanços da produção audiovisual indígena em nível latino-americano. No que diz respeito à produção cinematográfica indígena atual na Bolívia é evidente a ligação da mesma com os eventos políticos em torno à reivindicação de um Estado Plurinacional, às contendas anticapitalistas e descolonizadoras. O CEFREC declara dentre suas finalidades a intenção de tornar visível “la voz y la imagen indígena, a través de un progresivo acceso a los medios masivos de comunicación como la televisión, con propuestas indígenas y una mirada propia sobre sus culturas hacia la sociedad” (TICONA, s/d, p. 7). O CEFREC tem participado e organizado festivais fundamentais para a discussão da importância das produções audiovisuais indígenas e também funciona como um espaço para fortalecer e encaminhar iniciativas conjuntas de comunicadores indígenas e organizações de outros países. Isto ocorre principalmente com o suporte da *Coordinadora Latinoamericano de Cine y Comunicación Indígena* (CLACPI), criada em 1985 no México.

Indicativo importante sobre o alcance da produção audiovisual indígena na Bolívia nos foi dado pessoalmente por Janette Paillán, cineasta mapuche e atual coordenadora geral da CLACPI: “Bolívia marca a direção e funciona como um referente (...) consequentemente, muitos indígenas de outros países, ativistas, pesquisadores, chegam aí para aprender sobre alguns temas, sendo os mais importantes a “plurinacionalidade” e a “descolonização”².

Durante o processo de colonização seja das América Latina e Insular, Ásia e África a relação com os países colonizadores se fez pela criação de várias instituições nas colônias. Instituições como igrejas, escolas, indústrias, prisões, universidades, que eram raras também nos países colonizadores, foram construídas e implantadas durante o processo colonial e quando, por volta de 1960, os últimos países da África ainda colonizados se tornam livres, essas instituições existem por todos os continentes como parte de um sistema maior de gerenciamento social: os Estados-Nação.

A construção e localização dessas instituições, assim como a localização da ciência, democracia e modernidade como instituições globais, não faz menção ao seu contexto colonial de surgimento e imposição. A noção de “descoberta de um novo mundo” nas terras para além da

² Entrevista realizada com permissão durante minha participação no evento: *5º Seminario Taller Internacional de Capacitación en Derechos Indígenas Originarios Campesinos “Plurinacionalidad, Descolonización y Comunicación*. Este evento substancia muito dos entendimentos que conduzem à escrita desta dissertação, assim como sua própria estrutura. Isto será mais bem exposto adiante.

Europa fizeram com que os continentes colonizados fossem vistos como *tabulas rasas* (RAMA, 1985), povos de mentes vazias das terras vazias (MIGNOLO, 2003), em razão de que poderiam e deveriam ser construídos, ou reconstruídos. Os povos, povos sem história como expressou Eric Wolf, aparentemente, com ironia no título “*Europa e Povos Sem História.*”

Catherine Walsh especifica uma definição grosso modo de um Estado Plurinacional que

refiere a la organización gubernamental que representa la unión del poder político económico y social de todos los pueblos y nacionalidades unidas bajo el mismo gobierno y dirigido por una Constitución. Distinto del presente Estado Uninacional que solo representa los sectores dominantes. (WALSH, 2006, p.26)

Boaventura de Souza Santos, em um encontro com os movimentos indígenas durante o período da Assembleia Constituinte, sublinharia que a ideia de plurinacionalidade

obliga, obviamente, a refundar el Estado moderno, porque el Estado moderno, como vamos a ver, es un Estado que tiene una sola nación, y en este momento hay que combinar diferentes conceptos de nación dentro de un mismo Estado. (SOUZA SANTOS, 2007, p. 18)

Apesar das definições recentes acima mencionadas sobre plurinacionalidade e um Estado Plurinacional, tanto na Bolívia como no Equador são noções já colocadas em pauta desde a década de 1970. Na Bolívia, podemos remeter ao movimento indígena Katarista e, no Equador, ao papel fundamental da CONAIE (ALBÓ, 2008; SIMBAÑA, 2005; WALSH, 2009). Como nota Xavier Albó (2008, p. 15), “Es notoria la emergencia de lo étnico en Ecuador y Bolivia desde aproximadamente los años 70, con un peso muy específico en sus regiones andinas”. É necessário destacar, então, um longo processo. Com evidente importância, cabe perceber como os comunicadores indígenas veem suas produções envolvidas com o processo de construção de um Estado Plurinacional. Soma-se ainda um ponto central: os questionamentos dos povos indígenas quanto à natureza do Estado que advêm de longa data. Alguns autores (ALBÓ, 2008; MAMANI-RAMIREZ, 2012; RIVERA, 2010; TICONA, 2003) indicam que não se pode compreender o processo as lutas recentes na Bolívia sem atentar para o que seria uma “memória larga” de resistência constituída por levantamentos indígenas que tem ocorrido periodicamente desde o período colonial.

No decorrer desta dissertação, os termos descolonização e Estado Plurinacional devem ser vistos como interconectados. Da mesma forma, aos conteúdos relativos às demandas de um estado plurinacional, bem como à produção audiovisual associada, é imprescindível vincular questões sobre territorialidade, autonomia, interculturalidade e pluralidade jurídica.

Estes são temas de primeira ordem quando se trata de definir um Estado Plurinacional e resultam mais importantes se se tem em consideração a crítica de distintos movimentos indígenas ao Estado, assim como ao Estado-nação. Frequentemente, discursos indígenas convergem na compreensão de que o Estado comporta estruturas coloniais de poder, que continuamente mantêm mecanismos de exclusão e dominação sobre as populações indígenas.

A ideia de descolonização no atual contexto se torna mais complexo já que associado à plurinacionalidade e às lutas e articulações de movimentos indígenas no Equador e na Bolívia. Tema constante no “sul”, descolonização começou a ocupar os mais diversos espaços nos quais se levantam questões complexas sobre a construção desses países. Com isso, volta-se o olhar sobre a própria conformação do que hoje se designa como América Latina e, mais especificamente, a formação dos Estados que compartilham elementos similares, em diversos sentidos, sobretudo suas relações com as populações indígenas. Observa-se que há reivindicações de mudanças necessárias quanto à educação, à política e à economia, pois são áreas e campos organizados e geridos por instituições e modos de pensamento assentados em uma lógica eurocêntrica, isto é, também de “branqueamento”. Ou seja, o Estado enquanto instituição com papel organizativo, que decide e, portanto, administra populações e vidas; e a nação, assentada em bases que preconizam a superioridade racial, étnica, de classe, de gênero – isto é, assentada em uma cosmologia. Assim, além de instituições, um corpo de imagens e valores é articulado para construção nacional, o que implica em modos de subjetivação coletivos, cujas marcas são inscritas no processo de colonização. Na Bolívia, construir um Estado Plurinacional demanda, pois, um processo de descolonização.

É preciso matizar os significados que se atribuem à descolonização para, então, compreendermos as orientações que emergem quanto às ações e práticas que buscam construir um Estado Plurinacional. Como já indicou Rosalend Howard (2010), a difusão do termo descolonização nos discursos bolivianos é um exemplo de como os usos de linguagem estão relacionados aos processos de mudança, sendo que uma palavra, um gesto, uma imagem podem se tornar razão de debates. A autora lida com análises textuais de jornais impressos, noticiários televisivos, sites da internet e artigos acadêmicos. Em torno à “batalha discursiva”, diversas formas de comunicação estariam envolvidas – linguagem, som, gesto, adornos corporais – sendo que a “descolonização” poderia ser expressa em diversos níveis: vestimenta, corporeidade, conteúdo temático do discurso, rituais e símbolos.

É preciso, pois, atentar para termos que têm atravessado o cotidiano do país, entre os quais “mudança” e “ruptura” são indispensáveis. No que tange às relações entre populações

indígenas e Estado, observa-se que os debates na Bolívia, impulsionados por movimentos indígenas e setores populares, colocam em questão a determinação dos lugares e as condições dos povos que aqui estavam antes do dito “descobrimento”.

Um ponto central na tarefa de empreender um processo descolonizador e implementar um Estado Plurinacional se configuraria na afirmação da existência pré-colonial de povos e nações indígenas. Assim, de acordo a Xavier Albó, é de tamanha importância o artigo nº 2 da Constituição boliviana, o qual trago aqui já ampliando o sentido a grosso modo dado no início deste texto

Artículo 2. Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.

O artigo citado acima é visto como estabelecendo o que foi omitido na redação da Constituição Fundacional da Bolívia promulgada em 1826. Em resumo, “toda referencia a estas naciones y pueblos que existían desde antes (...). Por eso se trató ya desde aquel primer momento de un estado neocolonial” (ROMERO e ALBÓ, 2009, p. 4). Por conseguinte, segundo Xavier Albó, o artigo citado também é um ponto de partida para discutir três importantes termos relacionados às demandas indígenas – autonomia, autodeterminação e autogoverno. Para o autor, sem uma compreensão destes termos e do que significa a sua derivação em práticas efetivas não se pode levar à frente um Estado Plurinacional e um processo descolonizador.

Há muitas maneiras de se tratar autonomia. Para Xavier Albó, a Nova Constituição Política do Estado determina que a autonomia se refira a questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, implicando decisões sobre seus territórios a partir de suas práticas culturais e concepções – por exemplo, de desenvolvimento e natureza frente a projetos que afetem seus territórios. Isto determina limitações para as ações do Estado assim como possibilita refletir sobre uma reconfiguração territorial do Estado boliviano bem como uma alteração em relações de poder.

Assim, a natureza do Estado-nação e as investidas do desenvolvimento ocupam os centros dos debates. Além da contraposição ao modelo hegemônico do Estado-nação se confronta a ideia de desenvolvimento por considerar que esta estaria em seu cerne, ao que se lança uma proposta alternativa. É com essa tônica que se introduz a ideia do *Suma Qamaña*,

que é traduzida ao castelhano como *Vivir Bien*.

Em 2012, quando voltei à Bolívia para a realização desta pesquisa, os cenários com que me deparei, assim com os jornais, frequentemente noticiavam as crises do capitalismo e consequentemente o tema de uma crise ecológica global. A expressão *Suma Qamaña*, que começou a representar e sintetizar as orientações quanto ao estilo de país que se buscava desde os movimentos indígenas e com a entrada de Evo Morales no governo, predominava nos debates. Nestes, não tardava muito alguém dizer ou mesmo repetir: “*Precisamos saber que desenvolvimento queremos!*” Por exemplo, esta foi a tônica do evento *Economias Alternativas Para vivir bien*, ocorrido em Laz Paz, durante os dias 29 de fevereiro, 1º e 02 de março de 2012, como parte dos seminários internacionais *Pensando el Mundo desde Bolívia*, promovidos pela vice-presidência do Estado Plurinacional da Bolívia desde 2007.

Pensando el Mundo desde Bolívia é sem dúvida uma convocação que possui forte expressividade e naquele momento questionei sua pertinência e amplitude, já que chamava a refletir não só sobre o país a partir do processo de mudanças que estavam ocorrendo, mas para a promoção de um debate em relação com um mundo frequentemente definido como globalizado. Deste modo, primava em questões e discussões que situavam um mundo em crise, um mundo que não é difícil visibilizar, pois, por quase toda parte, se propaga que vivemos em mundo assolado por uma crise sem precedentes, que envolveria diversos campos: econômico, alimentar, ecológico etc.

“Pensar o mundo desde a Bolívia” implica não só trazer ao debate a Nova Constituição Política do Estado, que se tornou um fenômeno, mas principalmente o que a caracterizava desta forma, isto é, o mais importante: as específicas formas de vida e de se organizar dos povos indígenas. Afinal, o que segue subjacente à expressão *Pensando el Mundo desde Bolívia* é a ênfase no novo processo em que o país estaria entrando a partir das conquistas das comunidades indígenas e campesinas. Se, por um lado, se propunha pensar o contexto global desde o país, por outro, se demonstrava que internamente estava em debate o país quanto à sua formação e posição no contexto global e, mais especificamente, o lugar dos indígenas.

Na Bolívia, o desafio de levar à frente uma agenda de mudança sociopolítica e cultural relativa ao processo de construção e implementação do Estado Plurinacional implica a compreensão das reivindicações que contestam a ordem social hegemônica, particularmente relacionada aos processos formadores do Estado-nação. Não somente se questiona uma noção

de Estado-nação, mas vai mais além ao problematizar os próprios conteúdos da modernidade, da qual o Estado-Nação é um produto.

O que as reivindicações indígenas sem dúvida trouxeram com relação a conquistas poderíamos aludir através da noção de *Suma Qamaña* e *Suma Kawsay* que foram incorporadas nas constituições. Elas representariam outro momento relativo entre povos indígenas e Estados assinalando para uma reconfiguração em torno de temas como territórios, recursos naturais. Enfim, seriam princípios cosmológicos indígenas agora na base ações do Estado, que constituiriam uma alternativa compreendida em contraposição ao capitalismo, ao desenvolvimentismo, ao neoliberalismo e, como também se ressalta, à lógica ocidental. Diante destes temas, a Bolívia possivelmente seria um referente, ao trazer ainda a comunicação indígena inteiramente relacionada.

Tanto os casos do Equador quanto da Bolívia colocam em questão se os “direitos da terra” e as noções de *Suma Qamaña* e *Suma Kawsay* não são meramente slogans de governos alicerçando uma nova imagem enquanto prossegue com o mesmo. Apesar de serem contextos distintos, sem dúvida unem as reivindicações indígenas nos dois países e marca conquistas. *Suma Qamana (El Vivir Bien)*, enquanto um paradigma indígena destacaria outra lógica de se relacionar com o meio ambiente e com todos os seres vivos. Conforme alguns debates, entra na agenda do governo como uma construção rumo à pluralidade, à coexistência de formas distintas que, com respeito e harmonia, possam fazer prevalecer formas de intercâmbio e reciprocidade.

El Vivir Bien enquanto construção referente à luta dos povos aponta para um horizonte conformado por outros modos de vivência do que os construídos pela acumulação privada. Supõem outra concepção de natureza que a definida pelo racionalismo moderno-eurocêntrico. Em resumo, temos “una noción colocada como fundamento ético de un nuevo patrón de desarrollo o alternativa al etnocentrismo e individualismo del capitalismo hegemónico, es la del 'Vivir Bien' o 'Buen Vivir'” (FARAH e VASAPOLLO, 2011).

Se com a Nova Constituição Política do Estado temos a afirmação da noção de “*Vivir Bien*” como uma alternativa à lógica desenvolvimentista ocidental e ainda a defesa dos direitos indígenas coletivos, então o que representaria a decisão do governo de construir a estrada que atravessaria o Território Indígena e Reserva Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS)? No caso de TIPNIS, o governo declarou inicialmente que a estrada que o atravessaria aconteceria “*sí o si*”. Além do “*sí o si*”, o processo revelava a não realização da consulta prévia – tema que perpassava qualquer meio de comunicação durante o meu período de

campo. A *Consulta Prévia*, conforme definida no Convênio 169 da OIT, também incluída nas constituições tanto da Bolívia como do Equador, é frequentemente defendida como garantia dos direitos indígenas, da autodeterminação e do exercício da autonomia indígena. Participaria na formulação de normas e práticas constituintes de princípios importantes rumo a um processo de descolonização. Então, consequentemente, a questão se TIPNIS é território indígena deveria exigir o respeito aos direitos das nações e povos indígenas e originários. E, acirrando mais o cenário, sendo TIPNIS uma reserva ecológica, não demonstraria uma completa contradição dos discursos acionados pelo governo quanto a um processo de cambio?

Em contraponto, em 2012, em La Paz, recebi de um amigo um pacote com cinco Dvds, resultante da *I Conferência Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra: La Voz de los pueblos en defensa de la Vida y la Madre Tierra*. O contexto que encontrei estava marcado por discussões acerca da crise ecológica, do *Vivir Bien* e de TIPNIS. Cabe notar que o contexto de discussões cercava-se também pelos preparativos para a comemoração do *Ano Internacional de Comunicação Indígena*³.

Não é uma tarefa fácil *pensar o mundo desde a Bolívia*. Não poderá ser realizada por esta pesquisa, porém sugiro que, apesar de todas as limitações e equívocos que possam decorrer desta pesquisa, o efervescente cenário boliviano, a necessidade de transformações mesmo com contradições, com retrocessos ou avanços, permitem refletir sobre algum *futuro que queremos* – principalmente a partir dos discursos e ações indígenas.

Após minha última estadia na Bolívia retornei ao Brasil e não sei por que me surpreendi ao ver lançado um livro sobre a situação atual lá; era uma coletânea de artigos que tinha como título: “*A Bolívia no Espelho do Futuro*”. Digo que não sei o porquê, pois já compreendia que naquele momento o contexto boliviano atraía a atenção de todas as latitudes e, como bem estava exposto na introdução da publicação brasileira, era “preciso frisar que isso ocorre no centro da América Latina, com influência de seus vizinhos e importantes implicações para eles”. É certo que todos esses temas, imagens, e termos destacados acima possuem centralidade nos debates na Bolívia e pesam nas decisões e rumos que se imaginam para o futuro do país e também se fazem importantes dentro do contexto latino-americano.

³ No mês de fevereiro do presente ano o Congresso Nacional de Comunicación Indígena de México deu o pontapé inicial ao lançamento de 2012 como o Ano Internacional da Comunicação Indígena. É importante mencionar que o lançamento deriva de um acordo realizado por organizações indígenas durante a “*I Cumbre Continental de Comunicación Indígena*” realizada na Colômbia em 2010. Houve, Então, a demanda de que os organismos internacionais incluíssem essa declaração em suas agendas políticas.

Mas, aqui, nos interessa que agora eles são discutidos e imaginados a partir da participação indígena.

Considero o tema da comunicação e da mídia – incluindo o cinema – quanto aos seus papéis em (re)produzir e transformar relações de poder. Práticas, discursos e vídeos de indígenas constituem uma linguagem que causa uma inflexão não só sobre a escrita sobre os índios, mas também aos recursos imagéticos que, relacionados aos esforços de consolidação dos Estados Nacionais, os representaram e os relegaram às margens.

As estratégias de pesquisa foram pensadas a partir de reflexões sobre uma pesquisa multi-situada. Georges Marcus (2001) serviu como referência para darmos os primeiros passos no sentido de que a construção do espaço de investigação poderia resultar de uma atitude de seguir, rastrear ou gerar mapas dos diferentes contextos e situações que envolvem um fenômeno específico. Por vislumbrar a possibilidade de uma etnografia multi-situada, inicialmente parti com um olhar que buscava considerar relações e trânsitos de pessoas, símbolos, objetos e situações e produções audiovisuais que, ultrapassando fronteiras, estariam relacionados ao nosso estudo. Sem deixar de entrelaçar a minha própria trajetória quanto ao processo de pesquisa.

A busca de relações de colaboração também guiou o planejamento inicial inclusive no concerne a princípios éticos e preocupações quanto à política que atravessa a pesquisa. As reflexões de Marcus (2009) me motivaram a considerar a etnografia como uma prática que considera as especificidades de determinadas situações contemporâneas. Daí ver a etnografia tanto como um conjunto de procedimentos formais quanto uma estética operativa para um fazer antropológico em relação de intervenção e colaboração com projetos que situam a cultura em “*mise en scène*”. Os trabalhos de Arturo Escobar também foram fontes de inspiração quanto ao aspecto da colaboração, principalmente com atenção para a importância de explorações etnográficas em torno das relações entre desenvolvimento, capital e movimentos sociais, que estimulam ver e buscar novas estratégias políticas e também outras lógicas do social.

Preliminarmente atento aos temas apontados acima e com ênfase no movimento entre lugares, assumi a possibilidade acompanhar os contextos de algumas produções, festivais e mostras que ocorreriam em outros locais, além da cidade de La Paz, Bolívia. O destino era ir direto para esta cidade, já que aí está a tanto a sede do CEFREC quanto o arquivo da CLACPI que constitui o maior acervo de filmes indígenas da América Latina. Previamente ciente de práticas relacionadas ao *Plan Nacional de Comunicación Audiovisual Indígena*, bem como do

alcance dos temas do contexto nacional boliviano, realizei um planejamento que considerou entre outros trajetos a participação no *Prêmio Anaconda 2011 La imagen de todos los pueblos, realidad indígena y afrodescendiente de la Amazonía Chaco y los Bosques Tropicales de América Latina*” e no *XI Festival Internacional de Cine y Vídeo de los Pueblos Indígena -Por La Vida, Imágenes de Resistência*⁴. No entanto, a participação nestes eventos não ocorreu, mas pude participar de um evento no qual houve uma mostra referente ao *Prêmio Anaconda 2011*, bem como um espaço na programação para a apresentação do *XI Festival*. Surpreendentemente, o evento coincidia inteiramente com minha proposta de pesquisa e isto ficou claro pelo eixo temático – plurinacionalidade, descolonização e comunicação – que organizava os debates. O evento em questão foi o *5º Seminario Taller Internacional de Capacitación en Derechos Indígenas Originarios Campesinos-Plurinacionalidad, Descolonización y Comunicación*⁵. Este evento, quando associado a outros acontecimentos durante o trabalho de campo, tem peso na estrutura desta dissertação e, por este motivo, desde já chamo a atenção para os pontos centrais da sua declaração final:

- a autodefinição enquanto sujeitos políticos centrais que foram negados pelos colonialismos e os legados coloniais;
- a referência programática dos debates que ocorrem desde os países que se tornaram Estados Plurinacionais (Equador e Bolívia);
- a luta por modificar os Estados como luta contra as estruturas coloniais de poder;
- “El Buen Vivir” como principio constituinte dos Estados Plurinacionais e alternativa ao capitalismo.

O *5º Seminario* me permitiu observar um panorama sobre as lutas dos movimentos indígenas em nível continental e também ter acesso ao material audiovisual referente ao *Prêmio Anaconda 2011*, que me foi entregue pelo comunicador guarayo Samuel Pérez. Porém, o *5º seminario* era o terceiro encontro dos três que efetivamente aconteceram com o CEFREC durante o período que estive em campo. Quanto ao material audiovisual, tive acesso, no meu primeiro e segundo encontro com o CEFREC, a um pacote educativo designado *Desde Nuestra Miradas - Jóvenes, derechos y comunicación*, com 19 curtas-metragens que faziam parte de um processo de formação e capacitação recente realizado em 2011.

⁴ A partir daqui os eventos aparecerão descritos como *Prêmio Anaconda 2011* e *XI Festival*.

⁵ Ao longo da dissertação o evento será referido apenas como *5º Seminario*

Se até aqui descrevo como foi planejada a pesquisa é por indicar os acontecimentos chave de tal forma que, se parti a campo com a intenção de tratar somente da produção audiovisual indígena na Bolívia, o que encontrei lá fez com que alterasse os rumos e consequentemente a estrutura dessa dissertação. Isto significa que analiso aqui os materiais e discussões que me foram possíveis levantar e participar, principalmente ao estar efetivamente presente. Então, se tinha o propósito de selecionar um *corpus* mais completo de filmes para análise, isto foi modificado por causa das limitações quanto ao acesso a produções anteriores ao momento atual pelo qual passa a produção audiovisual indígena. Assim, esclareço que tanto os filmes quanto as discussões que recebem uma leitura crítica nesta dissertação decorrem do movimento em campo.

1º capítulo- centrado principalmente no o filme do meu primeiro contato com o CEFREC, em 2009. Trata-se de *Suma Qamaña, Suma Kawsay, Teko Kavi – Por uma vida Mejor El Camino Hacia una Nueva Constitución* (2008).

2º capítulo – segundo contato – alguns curtas-metragens do pacote “*Desde Nuestras Miradas*”

3º capítulo – terceiro contato - 5º seminário e ênfase principalmente em dois filmes relativos ao *Prêmio Anaconda 2011, El Oro o La Vida ReColonización en Centro América*” (Grande Ganador do Prêmio Anaconda) e “*La Travessia del Chumpi*” (Prêmio Documentário).

Por conseguinte, a inserção do material audiovisual decorre da escolha em dividir esta dissertação de acordo a trajetória que se me apresentou durante a realização da pesquisa.

“Bolívia marca a direção e funciona como um referente” – respondeu Janette Paillán, cineasta mapuche e atual coordenadora geral da CLACPI, quando lhe pergunte sobre os avanços em relação à produção audiovisual indígena em nível latino-americano. Ela continuou indicando que, consequentemente, muitos indígenas de outros países, ativistas, pesquisadores, chegam aí para aprender sobre alguns temas como a “plurinacionalidade” e a “descolonização”. Este último termo, sendo um tema constante no “sul”, no atual contexto se torna mais complexo, já que associado à plurinacionalidade e, como destacaremos aqui, ao partir principalmente das lutas e articulações de movimentos indígenas de Equador e Bolívia

No primeiro capítulo, utilizo o filme *Suma Qamaña, Suma Kawsay, Teko Kavi – Por uma vida Mejor El Camino Hacia una Nueva Constitución* (2008) , sua narrativa e imagens, aparecem como eixo condutor para situar historicamente os acontecimentos e movimentos

indígnas recentes na Bolívia, o governo de Evo Morales e a Nova Constituição Política do Estado (NCPE). Desta forma, indicamos falas e pontos cruciais para quanto ao cenário de mudança que começou a ser discutido, compreendendo suas ligações com a história da colonização e a construção da nação boliviana.

O segundo capítulo está dividido em cinco seções. Na primeira seção, desenvolverei algumas reflexões com intenção de transmitir o cenário de uma “guerra midiática”. Na seção seguinte, prossigo desdobrando estas reflexões com uma breve discussão sobre a emergência da produção audiovisual indígena, ou “vídeo indígena” e, para isto, considero minhas observações em campo, as falas de comunicadores indígenas, além de reflexões e discussões teóricas da antropologia. Em seguida, discuto a produção audiovisual indígena e seus desafios em contraste com uma ideia de cinema nacional, onde focalizo principalmente a produção do cineasta boliviano Jorge Sanjinés como singular dentro da cinematografia boliviana no que corresponde a temática indígena e sua influência ou relação com a produção audiovisual indígena. Na quarta parte, realizo um relato de minha entrada em campo e uma leitura crítica e reflexiva dos curtas-metragens do pacote educativo “*Desde Nuestra Miradas - Jóvenes, derechos y comunicación*”. Por último, uma breve explanação sobre a contribuição das lutas da comunicação indígena com um olhar para a alteração das legislações nacionais em torno à comunicação.

No terceiro capítulo, seguindo o entendimento de uma guerra midiática, apresento principalmente um cenário de articulação entre movimentos indígenas e a importância da comunicação e das lutas territoriais. Deriva então de um olhar sobre os debates do 5º *Seminario* e as relações com a mostra audiovisual do *Premio Anaconda 2011*. A relação entre território, política e identidade recebe uma reflexão a partir de *El Oro o La Vida ReColonización en Centro América* (2011) e *La Travessia del Chumpi* (2009). O primeiro é uma co-produção que envolve Guatemala, Honduras e El Salvador, já o segundo foi realizado no Peru; a escolha deste filmes se justifica por sua exibição ser representativa e conciliar as questões do 5º *Seminario*, mas também por permitirem debater a problemática do contexto político boliviano que envolve o *vivir bien*, debates sobre a natureza e projetos de desenvolvimento.

Locais de Pesquisa

Opto por destacar o acesso a alguns arquivos e fontes encontradas em instituições localizadas na cidade de La Paz, Bolívia, que foram visitadas durante o trabalho de campo.

-Na biblioteca da Universidade Católica, beneficiei-me de um trabalho de conclusão de curso em Comunicação Social cujo foco foi o *Plan Nacional*. Este contava com uma relação de filmes realizada pelo próprio autor em formato de tabela. Os filmes foram classificados tendo em vista os formatos e por via de uma contextualização temática.

-Na Fundação Xavier Albó, alcancei alguns textos que me ajudaram a vislumbrar outras atividades de produção audiovisual associadas a indígenas, principalmente uma produção de caráter mais institucional e com objetivos etnográficos, associadas a pesquisadores do *Museo Nacional de Etnografía e Folclore* (MUSEF).

- Já no acervo do MUSEF pude encontrar 10 produções audiovisuais catalogadas como do CEFREC, algumas delas anteriores ao *Plan Nacional*.

Além disso, as reflexões desenvolvidas nesta dissertação contam com a participação em eventos ocorridos na cidade de La Paz durante o período em que estive em campo. Aqui os enumero por ordem cronológica:

- “*Economías Alternativas Para vivir bien*”, 29 de Fevereiro, 1 e 2 de Março de 2012.
- “*La Consulta Prévia a las Naciones y Pueblos Indígenas Originarios Campesinos*”, 21 de Março de 2012.
- “*Conferencia Pública sobre el Derecho a la Consulta a los Pueblos Indígenas*”, organizada pelo Sistema das Nações Unidas na Bolívia e a Assembléia Legislativa Plurinacional, 12 de Abril de 2012.
- *La k’isa intrusa: pugnas bolivianas sobre el color y sus significados sociales*”, palestra proferida pela antropóloga Denise Arnold y Elvira Espejo, evento realizado no *Museo Nacional de Etnografía e Folclore* (MUSEF) no dia 16 de Abril de 2012.
- 5º Seminário Taller Internacional de Capacitación en Derechos Indígenas Originarios Campesinos “*Plurinacionalidad, Descolonización y Comunicación*”.

CAPÍTULO I

RUAS, ESTRADAS E OUTROS ESPAÇOS COMO CENÁRIO DA POLÍTICA: AÇÕES COLETIVAS E FORMAÇÃO DE SOLIDARIEDADES

1.1 Acercando-nos a Bolívia: representações e imaginários

Estive na Bolívia antes da pesquisa em circunstâncias que pouco condiziam com algum planejamento como é o caso da preparação de um projeto de pesquisa. No decorrer da pesquisa, durante o campo, todavia, não foi possível deixarem de intervir experiências e vivências anteriores enquanto orientações para o exercício da pesquisa antropológica. Contudo, fosse enquanto artesão e depois enquanto “aprendiz de antropólogo” a seguinte pergunta ganhou importância: como a Bolívia é representada ou imaginada?

Ao recordar Edward Said, não cabe dúvida quanto à suposição de que, para os que lá ainda não estiveram ou só ouviram falar, a Bolívia é mais um lugar imaginado. Se examinarmos as representações sobre o país, sem muita dificuldade encontrar-se-ão imagens presentes em um repertório frequente para significar a América Latina. Entendo que há conteúdos de caráter mais específico e que possuem peso na hora de definições apressadas, estigmatizadas e preconceituosas sobre o país. Poderia começar um relato com alguma das famosas montanhas que constituem uma imagem da Bolívia, como um país andino para situar uma bela “cena de chegada” ao campo. Mas, tanto em um caso como no outro, é possível elencar termos e imagens associadas com significados como atraso, pobreza, miséria, analfabetismo, subdesenvolvimento, assim como as ambíguas caracterizações que remetem a visões da natureza, natureza selvagem, perigosa, e por outro, paradisíaca.

Ao tratar das produções audiovisuais realizadas por indígenas e a relação delas com a construção de um Estado Plurinacional me perguntei se um ponto de partida não seria deixar que suas imagens, ou seja, que os primeiros filmes que vi, fornecessem indícios acerca de situações, cenários, paisagens, lugares e, claro, sobre a Bolívia. Enfim, que as imagens das produções inicialmente pudessem apontar para onde levar o trabalho de campo.

Em minha ida a campo, fiquei a maior parte do tempo na Cidade de La Paz e, com certeza, aí não é possível deixar de contemplar o poderoso Illimani. O destino era ir direto para a cidade de La Paz, já que aí está a tanto a sede do CEFREC quanto o arquivo do *Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicación Indígena* (CLACPI), onde se encontra o maior acevo de produções audiovisuais indígenas da América Latina.

Não é difícil suspeitar que alguém chegue a La Paz em busca de diversão ou mesmo algo do tipo “exótico”. A presença do ecoturismo, do mercado turístico “Andino”, também turismo místico, das reminiscências pré-colombianas marca não só a cidade, mas seus arredores. Há a promessa de belas paisagens e aventuras a “lo natural”. Para citar um exemplo dentre várias “rotas”, a pouco mais de três horas de La Paz está o Município de Coroico, cujos caminhos trazem uma exuberante vegetação e a famosa “trilha da morte”; então, *biking, trekking, adrenaline, adventures* como ressalta cartazes ou folders, que qualquer um verá ao caminhar pelo centro de La Paz. Mas, antes disso, já ao desembarcar na rodoviária da cidade de La Paz, algum viajante poderá ter sentido que está em um ambiente cosmopolita ou que experiências cosmopolitas rechearão sua viagem. Verá transitar pessoas de diversos países assim como, se estiver mais atento, pensará algo sobre diversidade interna da Bolívia que talvez algum “travel guide” do tipo “Lonely Planet” o tenha informado⁶.

A atividade turística é frequentemente um campo marcado pela força de imagens e representações, e não serão poucas as vezes que já estará dado o que se deve prioritariamente visualizar, experienciar, ser vivido. Além de participar na construção de *geografias imaginativas*, reflete muitas vezes como pessoas interagem com o planeta. Paisagens e pessoas locais costumam ser figurados convenientemente a estratégias de marketing de agências de viagens e, além disso, a produção e captura de imagens é uma das características centrais da atividade da maior parte dos turistas que buscam dar sentido aos lugares visitados ou mesmo ofertarem imagens como signos de distinção social. Obviamente, não estarão todos os turistas preocupados em figurar sua viagem no sentido que possa transmitir uma imagem de si que o distinga como “cosmopolita” tendo como pano de fundo a “natureza”, a paisagem, ou as “belezas indígenas” ofertadas no ecoturismo, ou no turismo místico *a la Pachamama*. Alguns estarão cientes que sua atividade está relacionada indubitavelmente a processos globais e perceberão o potencial crítico em contexto: discussões sobre sustentabilidade, globalização, equidade, fronteiras, territórios e, conseqüentemente, a conservação desses que

⁶ *Lonely Planet* é um guia turístico compacto que define as principais rotas quanto ao que dever se aproveitado num país.

para determinados povos é colocada em termos da importância que vai além mesmo sua identidade cultural, trata-se de sobrevivência.

O designado *processo de câmbio* na Bolívia – e nisto encontra similaridade com o contexto equatoriano – fez com que a “natureza” ganhasse contornos complexos que derivam das reivindicações de organizações sociais em torno dos recursos naturais e dos territórios. São temas praticamente diários, em destaque seja midiaticamente ou por uma grande quantidade de eventos, também visível em um aumento de publicações focadas de uma maneira ou outra nas repercussões de todo o processo. Se um turista não se der conta de início, é possível que se torne inevitável quando tiver que realizar alterações quanto às rotas e atividades planejadas. Indubitavelmente, não é difícil que venha a se deparar com alguma marcha, um bloqueio, algumas estradas ou ruas fechadas por manifestantes. Quando viajava como artesão não foram poucas as vezes que alterei o rumo devido a trajetos e dias de “paro”, isso sucedeu também durante meu “trabalho de campo”.

Mesmo durante a pesquisa não pude deixar de escutar anedotas, e também críticas que diziam que ninguém pode solucionar as marchas e bloqueios que parecem ocorrer diariamente seja em que local for no país. Com relação às ações coletivas indígenas é nestes espaços que se torna visível um repertório de imagens, símbolos ou frases que são acionadas coletivamente.

Quando estive em 2009 na Bolívia preparei um texto no começo do qual destacava um artigo que selecionei basicamente por ter me atraído o seu título. Era um prescritivo: “Alguns elementos para entender Bolívia” (2008). Como entender Bolívia? Citei-o, enfatizando a opinião do autor Pablo Sólon do que seria a prescrição central: “É um território em permanente rebelião”. Pareceu-me necessário reforçar que ao colocar “Bolívia” como palavra-chave para realizar uma pesquisa no sistema de busca do acervo geral da Biblioteca da Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil, sentidos similares à expressão de Pablo Sólon se repetiam. Na Biblioteca não havia muitos materiais, mas era evidente a entrada de artigos recentes e deduzi que se devia ao contexto político efervescente na Bolívia, inclusive com a chegada de Evo Morales Ayma à presidência.

Uma Bolívia em permanente conflito, turbulenta, com mil revoluções etc. Porém, havia mais. Era preciso considerar imagens que frequentemente me pareciam se repetir para mostrar o país, fosse por rememorar ou por observar naqueles momentos alguns noticiários no Brasil. Referi-me então a uma reportagem do Globo Repórter (24/10/2008), que embora não fosse inteiramente sobre a Bolívia – tratava-se de uma aventura nos Andes – ali estava parte

de uma coleção de imagens que usualmente sobressaíam: a coca, o salar de Uyuni, mulheres com seus aguayos nas costas – ou seja, a Bolívia do têxtil –, o lago Titicaca, llamas e alpacas, e até mesmo a Bolívia sob a rota *del Che* etc. E sem dúvida, a sombra do tráfico – que pude acompanhar várias vezes como tema em reportagens que tratavam das “fronteiras” ou quando relatava a alguma pessoa que estava de partida para o país vizinho.

A Bolívia é frequentemente descrita como dividida em duas regiões: a região andina ou ocidental – sendo os departamentos de La Paz, Cochabamba, Chuquisaca, Oruro e Potosí; já a segunda, é formada pelo departamento de Tarija – considerado meio andino – e a região de terras baixas ou orientais – os departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando. A Bolívia é um país majoritariamente indígena e apesar da maioria ser de aymaras, quéchuas e guaranis, ao todo agora se declara oficialmente que há 36 povos indígenas. Então, para se tratar da Bolívia temos que enfatizar tanto a diversidade de povos presente no território nacional, assim como as lutas tanto de povos indígenas do Ocidente como do Oriente por autonomia, autogoverno, autodeterminação. Isto implica refletir não só sobre o espaço, mas como os povos defendem as especificidades de suas práticas com relação ao que os constituem como territórios, portanto suas cosmologias e conhecimentos tradicionais, suas memórias e evidentemente se trata de outras formas de organização social e política.

O censo realizado no ano de 2001 pelo Instituto Nacional de Estatística (INE) a porcentagem da população que se auto-identificou como indígena foi de 61, 2 %

A expressão “*la otra cara del país*” conduz ao meu primeiro contato com o CEFREC. Refere-se ao ano de 2009 quando tive acesso filme intitulado “*Suma Qamaña, Suma Kawsay, Teko Kavi – Por uma vida Mejor El Camino Hacia una Nueva Constitución (2008)*”. Partindo dos protestos e lutas sociais que culminariam na realização da Assembleia Constituinte, o filme tem o intuito de funcionar como um registro dos principais acontecimentos. E já nos dá a tônica no que diz respeito a esta produção audiovisual indígena na Bolívia, isto é, a evidente a ligação da mesma com os eventos políticos em torno à reivindicação de um Estado Plurinacional, às contendas anticapitalistas e descolonizadoras.

Max Silva Tapia (fotógrafo, diretor, produtor, membro do CEFREC e responsável pela edição do filme) me explicou na ocasião que a produção refletia todo o processo relacionado à Assembleia Constituinte. Dois anos de produção, com mais ou menos 500 a 600 horas de material gravado, mais material de arquivo que narrariam o logro, as marchas, as agressões aos povos indígenas e aos constituintes. De acordo com Max Silva, um processo árduo condensado num filme que teve bom impacto na Bolívia e, além disso, foi enviado a festivais

internacionais com o objetivo de que pessoas “de fora” observassem como realmente ocorreu a Assembleia Constituinte.

Max Silva relatou que uma parte do trabalho que realizavam era a difusão de filmes para apresentá-los “*afuera*”, para que se conhecesse o país além do usual; pois, segundo ele, o que se conhecia como Bolívia às vezes aparecia centrado em aymaras, quechuas, o lago Titicaca e um campesino numa balsa de Totorá; porém, conforme seu relato, era preciso conferir atenção a outros aspectos e destacou como exemplo a necessidade de lançar um olhar para a Amazônia boliviana onde haveria outras diferentes nações indígenas, afirmando a seguir que na Bolívia se manejava “nações” e não etnias como fariam os antropólogos. Neste ponto ficou claro uma crítica a imposição de conceitos que limitam as reivindicações indígenas, além de os situarem em uma condição inferior enquanto sujeitos políticos.

Durante uma conversa que durou cerca de uma hora, a fala de Max Silva indicava elementos para visibilizar a Bolívia, porque obviamente no conjunto dos assuntos tratados pesava a importância da comunicação indígena.

El CEFREC es parte del Consejo Latino-Americano de Cine y Comunicación indígena, CLACPI, que aglutina a comunicadores indígenas no solamente desde , veamos, Canada, Cuba, Estados Unidos, México, Guatemala, Cuba, Venezuela Colombia, Ecuador, Peru Chile, Argentina, Brasil, pero lo que aglutina todo es CLACPI, y el CEFREC es parte del CLACPI y como te decía estamos hay 20 años en un proceso de demostrar *la otra cara de un país*, en este caso, de Bolivia, que son los pueblos indígenas que han sido renegados o invisibilizados por la sociedad, decimos occidental nosotros. Pero, ahora ya! Ya somos visibles, y lo que ha hecho CEFREC es un trabajo silencioso de formación de comunicadores indígenas de las comunidades y que esa información, que esos comunicadores de su punto de vista desde su comunidad, de donde es su origen, su sociedad hacia el mundo de afuera, hacia las grandes ciudades como Santa Cruz, Cochabamba y La Paz y después una imagen hacia afuera también para que se conozca porque *Bolívia se conocía como que?*

A fala de Max Silva definia o trabalho do CEFREC como um trabalho silencioso associado ao objetivo de fazer visível os povos indígenas. Visível, diz-nos ele, pois invisibilizados pela sociedade ocidental- assim referida por um “nosotros”.

Max Silva brevemente também apresentou outros aspectos relevantes, como a maneira como se dava a participação das comunidades na produção dos vídeos, os critérios para a seleção de temas, a seleção de representantes das comunidades para o processo de capacitação. Então, depois de uma conversa que teve uma duração de cerca de uma hora e meia, perguntei-lhe: - Como continuaria o trabalho do CEFREC dali em diante? Importa sublinhar que Max Silva enfatizou que o trabalho do CEFREC continuaria como sempre

fizeram: formar e capacitar comunicadores indígenas, porém cada vez mais em diversos formatos e gêneros, isso dizendo que diversificando a atuação dos comunicadores indígenas, citando por exemplo, a capacitação também como “reporteros”.

1.2 Plan Nacional de Comunicación Audiovisual Indígena e Pacto de Unidad

Na trajetória do CEFREC, foi de maior importância a criação do *Plan Nacional de Comunicación Audiovisual Indígena*, em Cochabamba, em 1996, durante o V Festival Latinoamericano de Cine y Video de los Pueblos Indígenas, promovido pela CLACPI. A iniciativa viria a ser uma das experiências de transferência e apropriação de tecnologias mais importantes no contexto latino-americano. O *Plan Nacional* foi constituído pelas principais organizações indígenas no país em conjunto com o CEFREC e a *Coordinadora Audiovisual Indígena de Bolivia* (CAIB), que também foi criada na mesma ocasião. A CAIB foi composta por comunicadores indígenas que, dentre outras funções, seriam responsáveis pela difusão das produções através de uma *Red Nacional Indígena de Comunicación e Intercambio Audiovisual*.

De acordo com Abel Ticona (s/d, p. 5-6), entre objetivos principais do *Plan Nacional* foram propostos: temáticas referentes ao desenvolvimento indígena, fortalecimento da identidade cultural dos povos indígenas, intercâmbio de informação entre comunidades, consolidação de espaços educativos, bem como a integração de experiências e metodologias entre redes de intercâmbio em um marco continental. No âmbito do *Plan Nacional*, se deu então uma iniciativa para produções indígenas em diferentes gêneros e formatos – documentários, ficções, reportagens, vídeos musicais, sessões informativas e educativas – adaptadas a dois tipos de difusão e uso: interna, através da criação da *Red Nacional Indígena de Comunicación e Intercambio Audiovisual*; externa, através do acesso progressivo aos meios de comunicação massivos como a televisão.

Em relação à construção de um Estado Plurinacional, de grande importância está o fato de que o *Plan Nacional* foi constituído, como referido anteriormente, junto às cinco organizações indígenas do país: a Confederação Sindical Única de Trabalhadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), a Confederação Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), a Confederação Nacional de Mulheres Campesinas Indígenas Originárias de Bolivia “Bartolina Sisa” (CNMCIQB-“BS”), a Confederação dos Povos Indígenas do Oriente

Boliviano (CIDOB) e o Conselho Nacional de Ayllus y Markas del Qu-llasuyu (CONAMAQ); o que teria permitido que a comunicação se tornasse um componente central de suas agendas e planejamentos.

As cinco são designadas como “organizações nacionais”. Nelas podemos ver o esforço que foi empreendido para conciliar interesses para a criação de uma agenda de reivindicações comum, que culminaria na proposta de um Estado Plurinacional, embora cada uma delas tenha uma história em particular, assim como uma composição heterogênea. A articulação não ocorreu sem tensão e, quanto a este aspecto, as cinco organizações aparecem chamadas como: *trilizas y mellizas*⁷. Assim, são *trillizas*: a CSUTCB, a CSCIB, que antes eram e agora se designam como “interculturales”, e a CNMCIOB-“BS”, ou seja, as “*Bartolinas*”. E *mellizas*: a CONAMAQ que, criada em 1997, é reconhecida por um proceso étnico político que busca se organizar através de reconstrução dos *Ayllus*; e a CIDOB que, criada em 1982, é a organização que congrega a maioria dos povos de terras baixas.

As três primeiras são reconhecidas por seu maior apoio ao Movimento ao Socialismo (MAS), o partido de Evo Morales. Além disso, a divisão entre as organizações remete a uma problemática sobre identidade e etnicidade. Os povos que compõem cada organização e os procesos históricos e políticos relacionados a cada uma envolve compreensões distintas do país, da política e, desta forma, revela um debate sobre definições identitárias e os temas importantes para a definição de um Estado Plurinacional⁸. Esta divisão pode inclusive ser referida a uma oposição que entra em debate, por um lado, campesinos e interculturales, por outro lado, indígenas e originários.⁹

A repercussão da negatividade do termo “indígena” se faz presente nas tensões entre as organizações, isso com relevância para a discussão de distintos procesos históricos e para a conformação da expressão que teria lugar na NCPE, a forma plural “*Naciones y pueblos indígena originario campesinos*”. Um exemplo nos oferece Xavier Albó (2009)

En Bolivia, los “indígenas” andinos se sintieron liberados de ese nombre considerado discriminador a partir de la Reforma Agraria de 1953, y aceptaron con entusiasmo su nuevo apelativo de “campesinos”, hasta el punto que seguían

⁷ *Trillizas e Mellizas* significam, respectivamente, trigêmeas e gêmeas.

⁸ Para mais informações sobre a composição destas organizações e suas estratégias ver: Garcia Linera *et al*, (2004).

⁹ Enquanto campesinos e interculturales nos referimos, respectivamente, a CSUTCB e a CSICB, esta última organização antes se chamava “colonizadores”; quanto a originários e indígenas nos referimos a CONAMAQ e a CIDOB. Todos os quatro termos estiveram em discussão para formar a fórmula composta *Naciones y Pueblos indígenas originario Campesinos* (NyP IOC) se que entraria no texto constitucional. Buscava-se uma forma de incluir sujeitos sociais diferentes, ou mesmo formas de ser indígenas distintas, sob uma mesma denominação. Ver: Albó, (2010).

resistiéndose a usarlo incluso en 1990, cuando una gran marcha “indígena” de los pueblos minoritarios de tierras bajas reclamaba una ley “indígena” (a ellos no había llegado aquella Reforma Agraria)¹⁰.(p.982)

No que concerne à relação dessas organizações com a conformação do *Plan Nacional*, vale ressaltar desde já que suas ações, ao serem levadas adiante, se destacariam tanto internamente na Bolívia, quanto em espaços nos quais convergem propostas e reivindicações comuns de movimentos indígenas em nível continental. Em sua composição, o *Plan Nacional* demonstra ser um espaço de interação entre diversos atores, no que importa ver a procedência diversa dos comunicadores, por exemplo, Humberto Claros –aymara, Sandra Chuquimia – aymara, Samuel Pérez – guarayo, Tomás Candia – chiquitano, Marcelina Cárdenas – quechua. É importante observar, também, que o *Plan Nacional* tem contado com o apoio de instituições governamentais e não governamentais, como a Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento (AECID) e MUGARIK GABE, uma ONG basca.

Em ressonância com o contexto pós-constituição, atualmente o *Plan Nacional* se estabelece como *Sistema Plurinacional de Comunicación Indígena Originario Campesino Intercultural* (SPCIOCI) e se define como uma estratégia de comunicação do *Pacto de Unidad*, firmado entre as cinco organizações. A operacionalização desta estratégia ocorre de maneira conjunta entre CAIB e o CEFREC, em coordenação permanente com as cinco organizações. Mas de que se trata o *Pacto de Unidad*? Como isto está relacionado à construção de um Estado Plurinacional?

A formação de alianças que foi designada como o *Pacto de Unidad* proporcionou a base para a *Nueva Constitución Política del Estado* (NCPE). O processo constituinte boliviano ocorreu no período de 2006-2007 e pode ser visto principalmente como uma demanda das organizações indígenas. Este ponto deve ser destacado observando que os fundamentos do novo texto constitucional foi uma proposta consensual apresentada pelo *Pacto de Unidad*, conformado principalmente pelas cinco organizações indígenas acima citadas. Fernando Garcês nos descreve o *Pacto de Unidad* da seguinte maneira

el espacio de articulación y encuentro de las organizaciones indígena originaria campesinas de Bolivia como resultado de un largo proceso de encuentros sectoriales a nivel de comunidades, instancias regionales y ámbitos nacionales para reflexionar

¹⁰ A Reforma Agrária de 1953 foi resultante das políticas empreendidas da Revolução de 1952. Para alguns autores, com a revolução de 52 se iniciou um processo de campesinação do indígena. No processo foi incentivada a migração de indígenas para colonização de terras. Deste processo decorreria a formação a CSCIB, ver: García Linera *et al*, 2004, p.269-293). Antes designada de Confederación Sindical de Colonizadores de Bolívia (CSCB) durante o processo constituinte mudaria para “comunidades interculturales” pela inconveniência do termo colonizadores.

sobre sus problemáticas, el reconocimiento y ejercicio de sus derechos, la visualización e identificación de los puntos comunes y de coincidencia de sus agendas y de desafíos para lograr sus reivindicaciones comunes. (2010, p. 13)

Embora oficialmente definido em 2004, entende-se que o *Pacto de Unidad* possuía importantes antecedentes que permitiram a convergência de movimentos indígenas e setores populares fortalecendo reivindicações comuns. Dentre eles está a *IV Marcha Indígena de Terras Baixas de Junio de 2002*¹¹, que colocou no cenário nacional a proposta de uma Assembleia Constituinte. De similar importância, sobrevieram os levantes de outubro de 2003 que ficaram reconhecidos como a *Guerra do Gás*¹² quando convergiram não só indígenas, mas setores populares de todo o país e obrigaram a introduzir na Constituição do Estado a realização da Assembleia Constituinte e um referendo.

O *Pacto de Unidad*, em jornada prévia à Assembleia Constituinte, entregou sua proposta, na qual demandava constitucionalizar o Estado boliviano como Plurinacional. Propunha um reordenamento territorial do país e a defesa da terra e dos territórios das comunidades, povos e nações indígenas originárias e camponesas.

1.3 Pacto de unidad, Comunicação Indígena e Assembleia Constituinte

O esforço em torno da construção conjunta de propostas pelos atores do *Pacto de Unidad* não era totalmente novo e, conforme indicado por Fernando Garcés (2010), entre os antecedentes “de igual forma se debe mencionar el desarrollo del Plan Nacional de Comunicación que las cinco organizaciones nacionales llevaron adelante desde el 2002”¹³. Em 2009, vi o filme *Suma Qamaña, Suma Kawsay, Teko Kavi – Por uma vida Mejor El Camino Hacia una Nueva Constitución* (2008). Em conversa com o membro do *Plan Nacional* que me o disponibilizou e pelo próprio filme pude perceber que a produção em questão favoreceu uma importante articulação em torno da comunicação no período da Assembleia Constituinte, e representou um momento fundamental do trabalho desenvolvido pelo *Plan Nacional de Comunicación Audiovisual Indígena*.

¹¹ A IV Marcha foi designada como “*Marcha por la Soberanía Popular, el Territorio y los Recursos Naturales*”

¹² Expressão usada para significar os conflitos que resultaram da decisão do então presidente Gonzalo Sanchez de Lozada de considerar a exportação das reservas de gás natural para os Estados Unidos através de portos chilenos. Movimentos começaram a exigir uma política de abastecimento interno e principalmente a nacionalização e também tinham como demanda a Assembleia Constituinte.

¹³ Aqui pensamos que o autor não se refere ao *Plan Nacional* começado em 1996, mas sim aos seminários focados em comunicação e direitos indígenas que teriam começado em 2002, conforme descreve Gabriela Zamorano (2009), o que se verá adiante.

Um espectador pode se dar conta assistindo a sequência de abertura do filme *Suma Qamaña* (2008) que ele nos é apresentado como uma produção da “Estrategia de Comunicación, Derechos Indígenas y Asamblea Constituyente”. Esta se iniciou formalmente em 2005, com foco em difundir conteúdos principalmente sobre o processo da Assembleia Constituinte, e logo foi encaminhada através de uma relação mais ampla, pois compreendeu a criação de um espaço conjunto para a interação entre movimentos e meios, através de uma “convergência tecnológica” com o objetivo de definir e criar ações para intervenção no processo da Assembleia Constituinte. A Estrategia, foi elaborada pelas organizações indígenas e originárias com o CEFREC\CAIB, mas, para reforçar as práticas de formação e capacitação, de produção e difusão de matérias, contou com aliados e instituições solidárias, para fortalecer a iniciativa e chegar a meios massivos. Enquanto uma campanha de comunicação de incidência nacional contou com um espaço no Canal 7, canal estatal, com o programa *Bolivia Constituyente*.

Quanto a este contexto, encontramos no informe “Comunicación Indígena y Convergencia Tecnológica Rumbo a la Asamblea Constituyente” uma demonstração da amplitude buscada

cuanto a medios, contamos con aliados afiliados a AMARC, a CRIS, radios comunitarias, la televisión comunitaria de Sapecho, el programa Entre Culturas que actualmente se emite por canal 7, pero tenemos que seguir buscando posibilidades de mayor llegada en los medios masivos. Sin embargo no tenemos que olvidar otros medios que están a nuestro alcance como la radio de banda corrida de las organizaciones, el internet, fax, teléfonos, celulares.¹⁴

A fala acima é de Ivan Sanjinés, coordenador geral do CEFREC, que continua

¿Qué mensajes se están difundiendo en el país sobre la Asamblea Constituyente y pueblos indígenas? ¿Cuáles serían las prioridades a comunicar sobre la Asamblea Constituyente, desde los pueblos indígenas? ¿Con qué contamos para una labor de comunicación?

A antropóloga Gabriela Zamorano, que desenvolveu uma pesquisa sobre a produção audiovisual e o Estado Plurinacional, escreveu

Después de haber trabajado desde 1997 en la producción de videos sobre la historia oral, expresiones culturales, y vida de los pueblos indígenas bolivianos; en 2002 el Plan Nacional organizó una serie de cuatro seminarios internacionales sobre comunicación y derechos indígenas, y continuó con talleres regionales durante 2006 y 2007 para preparar su participación en la Asamblea Constituyente.

¹⁴ O documento em questão se encontra online. Ele é resultado de um encontro nacional denominado “Comunicación Indígena y Convergencia Tecnológica rumbo a la Asamblea Constituyente, que ocorreu do dia 13 a 16 de abril de 2005, em Cochabamba, Bolivia.

A antropóloga mexicana Gabriela Zamorano entende que a preparação direcionada à Assembleia Constituinte iniciou um novo processo quanto ao *Plan Nacional de Comunicación Audiovisual Indígena*, no que trouxe objetivos políticos mais claros e tornou possível uma maior colaboração com as organizações indígenas originárias e campesinas. Isto intensificou a compreensão da comunicação enquanto um aspecto chave de suas ações sendo que, ainda de acordo a referida autora, a esta transição se relaciona uma periodização. Para Gabriela Zamorano, apesar de diferentes etapas e experiências regionais, seria possível identificar duas etapas na produção do *Plan Nacional* não somente tematicamente, mas esteticamente. A primeira iria de 1996 até 2002 e se definiria pela recuperação de histórias orais e por documentar a vida local com o fim, e com um sentido maior, de experimentação estética e narrativa. A segunda etapa, que começaria a partir de 2002, destacaria-se por um foco nos direitos indígenas, por sua importância para o atual contexto boliviano e, deste modo, com representações mais realistas e mais explícitas politicamente (ZAMORANO, 2009).

1.4 Das Ruas ao Palácio

“*Fusil, metralla, el pueblo no se calla*”; “*El pueblo unido jamás será vencido*”. Estas expressões podem logo provocar o rechaço, um “tsss”, ou qualquer reação das inúmeras que representam desconfiança, descrença e repúdio, já que não é incomum a desmotivação quanto à política. Entretanto, trata-se de política na Bolívia. Acima, a primeira expressão afirma a resistência irreduzível. Mesmo diante do instrumento de morte se alça a voz, *fusil metralla, el pueblo no se calla*. A segunda, uma “palavra de ordem” muito conhecida, dispara em prol da vitória da força coletiva. Ambas podem ser escutadas no início do filme “*Suma Qamaña, Suma Kawsay, Teko Kavi – Por uma vida Mejor El Camino Hacia una Nueva Constitución* (2008).

O primeiro plano do filme destaca passos que caminham em frente, é uma marcha, e uma legenda abaixo nos informa “*La Estrategia de Comunicación, Derechos Indígenas y Asamblea Constituyente*”; com isto, estamos diante da entrada do filme. Um corte e somos informados: “*Impulsada por las Organizaciones Nacionales Indígenas de Bolívia*”; seguem imagens de marchas, enquanto as legendas apresentam as organizações e, logo, imagens relativas ao *Centro de Formación y Realización Cinematográfica* (CEFREC) e da

Coordinadora Audiovisual Indígena de Bolivia (CAIB). Enfim, apresentam que se trata de uma produção do *Plan Indígena Originário de Comunicación Audiovisual*.

Após a apresentação, nosso cenário são as ruas e as marchas que as ocupam, sendo que a primeira referência é à marcha da CONAMAQ, em 2002, uma das cinco organizações indígenas. Surge a primeira entrevista: “estamos realizando por un derecho que nosotros no tenemos, el derecho a participar, esto lo llamamos la Asamblea Constituyente”. Na próxima entrevista, enquanto vemos imagens das ruas atravessadas por outra marcha, a da CIDOB, em 2002, como nos informa outra legenda, o segundo entrevistado dirá que a proposta dos povos indígenas é a Assembleia Nacional Constituinte, que ela entre na Constituição do Estado e que participem todos os setores do país, para ver como querem Bolívia, então e consequentemente, realizar o processo de mudança. Continua ele, “para todos estarem incluídos dentro da proposta que os povos indígenas estão fazendo”.¹⁵

Uma transição é realizada, um *fade-out*, o som de uma sirene e uma sucessão de imagens e sons repercute demonstrando a gravidade e a proporção dos conflitos. Primeiro, uma legenda indica a *Guerra da Água*, em Cochabamba; a seguir, outra indica a *Guerra do Gás*, em 2003. Corpos carregados, imagens de dor, sons de choro, gritos de indignação e logo entra o título do filme: “*Suma Qamaña, Suma Kawsay, Teko Kavi – Por una vida Mejor El Camino Hacia una Nueva Constitución*”. Neste ponto, é pertinente recordar uma observação da antropóloga Denise Arnold (2008, p. 48) que, entre outros, reconhece que dentro do país os protestos logo se converteriam em um *momento constitutivo*¹⁶, que iria assinalar o nascimento de uma nova forma de fazer política.

A designada Guerra da Água aconteceu em 2000, em Cochabamba, e três anos depois ocorreu a Guerra do Gás, que foi responsável pela derrocada do então presidente Gonzalo Sanchez de Lozada do partido Movimiento Nacionalista Revolucionário (MNR). Ambos os eventos, considera-se, refletiam um ciclo de mobilizações que tiveram força para influir na eleição de Evo Morales, em 2005, como candidato do Movimiento ao Socialismo (MAS). A confluência contra a privatização dos recursos naturais e sua recuperação frente às empresas transnacionais foi uma bandeira de unificação que caracterizou os cenários da Guerra da Água e da Guerra do Gás. Portanto, eventos que frequentemente são compreendidos como resultado

¹⁵ Interessante anotar que as duas marchas se encontrariam e, segundo Garcés (2010, p. 34), negociariam uma proposta conjunta para a AC e com demandas agrárias.

¹⁶ A autora faz uso da idéia de momento onstitutivo que é uma elaboração teórica do sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado. Nesta caso, refere-se a um momento de mudança e constituinte associado a uma situação de crise. Quanto a uma discussão sobre a idéia de momento constitutivo, ver : Tapia Mealla (2002, p. 293-304)

do contexto boliviano, que se tornou um laboratório para as políticas neoliberais desde 1985 (PETRAS, 2005; GARCEZ, 2010; ARNOLD, 2005; TICONA, 2003).

A partir de 2003, como resultado da Guerra do Gás, instituiu-se a chamada “Agenda de outubro”, que tinha como pauta, entre outras demandas, a realização de uma Assembleia Constituinte e a nacionalização dos hidrocarbonetos. Nos termos de Schavelzon (2010) a proposta apresentada pelo *Pacto de Unidad*

[traduzia] a “agenda de outubro”; além do controle dos recursos naturais pelo povo, propunha-se autonomia indígena e camponesa, eliminação do latifúndio, direitos coletivos para os povos indígenas e controle de seus territórios, representação direta no Parlamento e pluralismo jurídico.(p. 6)

A eleição de Evo Morales, ademais da repercussão internacional, havia chamado a atenção pela forma como foi descrita: “Eleito o primeiro presidente indígena!” A força dos protestos, as formas de organização surgidas, a própria eleição de Evo Morales em 2005 compunham um cenário no qual questões não menos importantes do que os recursos naturais pesariam sobre os rumos a tomar para dar continuidade ao país. Isto se fazia visível, pois, com todos os ares de esperança, não se enfatizava somente o eleito presidente indígena, mas sim o processo relativo a um “governo indígena”. Evo Morales representaria as bases, os interesses das organizações indígenas.

Um novo contexto parecia emergir e inclusive ser conformado imagetivamente, valendo observar como já o fez Nahmad Rodriguez

pues el hecho de que el primer presidente indígena, Evo Morales, llegara al poder tiene que ver, entre otros muchos fenómenos, con un cambio en las representaciones y auto-representaciones sociales de los indígenas en un país como Bolivia, donde la lucha por las imágenes ha sido y sigue siendo fundamental.(2007, p. 121)

Quanto a uma nova forma de fazer política, essa estava presente nas ruas das cidades, no campo, e com marchas e bloqueios, sendo conformada pelas aspirações e reivindicações indígenas, que também eram engendradas e ganhavam forma no decorrer das lutas. Ainda, seja pelos protestos, pelas alianças constituídas entre movimentos indígenas e movimentos de outros setores populares ou pela entrada de Evo Morales, Marxa Chávez (2006, p. 14) observa que, desde os acontecimentos da “Guerra da Água” em Cochabamba no ano 2000, acrescentou-se ao cenário intelectual boliviano uma enorme quantidade de obras. Para a autora, sendo as obras de diferentes interpretações entre as mais prolíficas estariam as que se

detêm sobre uma leitura da riqueza interna das mobilizações e o alcance de suas propostas políticas.

Além de estar em relação com a riqueza interna das mobilizações e o alcance de suas propostas políticas, a relevância de *Suma Qamaña* (2008) se inclui dentro de outro aspecto que Marxa Chávez menciona no que concerne à prolífica produção. Isto é, segundo a autora, é preciso ver que há uma produção de análises narradas pelos próprios atores. *Suma Qamaña* (2008) é um filme e não uma produção escrita. O filme é um documentário que tem o intuito de funcionar como um registro da trajetória que levou a Assembleia Constituinte e à aprovação do novo texto constitucional. Portanto, concilia uma visão coletiva, resultante do *Pacto de Unidad*. O filme resulta de uma importante mobilização em torno da comunicação e, mais importante ainda, uma mobilização em torno de uma comunicação associada e motivada pelas demais mobilizações e movimentos, constituindo uma extensa rede.

Apesar da heterogeneidade dos movimentos, assim como suas várias localizações específicas, aqui nos centraremos principalmente no *Pacto de Unidad*, por sua maior importância quanto à convergência das propostas e por conformar o processo de comunicação indígena de maior amplitude.

Retornemos ao filme *Suma Qamaña* (2008) através de uma transcrição

Hace 181 anos en estas tierras se fundava Bolívia, pero se fundava sin la presencia de los pueblos indígenas, de las maiorias indígenas, populares y campesinas de ese país. La única presencia que había en la ciudad de Sucre en 1885, era de los indígenas a las cinco, seis de la mañana, cuando los españoles salían a los balcones a tirar monedas de plata para que aparecieran los indígenas como adorno de la fundación de la república. Eso, nunca mas! Gracias a ustedes, hay Asamblea Constituyente.... Gracias a ustedes, el país no se há dividido, gracias a ustedes, la pátria que había nacido mal, con mala formación, ahora se cura de esa enfermedad

A citação acima é uma transcrição de uma fala do vice-presidente da Bolívia, Álvaro Garcia Linera, e tem lugar na sequência do filme, após o título. Nesta sequência, um plano geral da Cidade de Sucre, e somos colocados em seu interior, onde se dá o *Encuentro de las Organizaciones Nacionales Pacto de Unidad Sucre Agosto 2006*. Em 06 de agosto de 2006, é o dia de inauguração da Assembleia Constituinte. Seguem declarações de dirigentes de cada organização, já que as cenas têm o intuito de visibilizar um marco fundamental: a entrega realizada pelo *Pacto de Unidad* de uma primeira proposta para a estabelecer a NCPE.

Na situação de entrega da proposta, a fala do vice-presidente Alvaro Garcia Linera manifestou o que estava em questão na Bolívia: a refundação do país. Uma expressão

amplamente discutida, por considerar que a independência da Bolívia e os diversos projetos de construção nacional não teriam logrado a participação de “indígenas”. Por este ângulo, interpreta-se a história da Bolívia como continuamente perpassada por mecanismos de dominação e exclusão, que trabalhariam para a anulação e o afastamento político de indígenas. Deste modo, questiona-se a história do país, questiona-se o Estado-nação e, por estas razões, entre outras, o conteúdo central na proposta é a conformação de um Estado Plurinacional.

De volta ao filme, na próxima sequência, tanto o desfile dos povos indígenas de Bolívia quanto o discurso de Evo Morales por ocasião da abertura da Assembleia Constituinte são centrais na próxima sequência. Evo Morales, ao definir o momento histórico pelo qual passa Bolívia, diz que é chegada a hora de refundar o país, e as proporções do evento se ressaltam da seguinte forma *hermanas y hermanos, que hoy llegó la llamada, el gran día, ha llegado el jacha uru, hermanas y hermanos, llegó el llamado sumaj p'unchay, y como los hermanos guaraníes dicen, llegó el ara ica yay, para los pueblos indígenas originarios*. Um corte.Outra parte do discurso de Evo Morales:

Esta Asamblea Constituyente no es gratis, ha costado sangre, esta Asamblea Constituyente ha costado días, semanas, meses de lucha, de marchas, como los hermanos indígenas del oriente boliviano, los hermanos de El Alto que perdieron su vida, dieron su vida por la Asamblea Constituyente.

Palmas. Após tamanha ênfase, tem início o esmaecimento da imagem e gradualmente se faz visível o desfile dos povos indígenas ao som de uma banda militar. O momento cívico que agora tem lugar deriva do processo de lutas e tem lugar também numa percepção histórica mais ampla. Não é difícil ver o desfile como uma ocasião onde se dá uma entrada triunfante, com o peso da história, e a cena sendo tomada por aqueles que, segundo a fala de Garcia Linera transcrita acima, nas ruas da cidade na qual um dia se fundou a república, um 06 de Agosto, foram senão adornos. É o dia da “independência”. O desfile parece ser um ato programático articulado tendo em vista todo um conjunto simbólico que estaria na ordem do dia, relacionado à importância das expressões alçadas no discurso de Evo: *jacha uru, suma puncha'y* e *ara ica ya*. Defende-se com frequência, trata-se de novo ciclo, um novo tempo – ao *Pachakuti*¹⁷.

¹⁷ Todas as noções remetem a um novo ciclo. De acordo a Cusicanqui (2010, p.44) pode ajudar a um ciclo de dominação violenta e ilegítima, e assim como outros conceitos andinos podem ter dois sentidos complementários e divergentes e mesmo antagônicos em dadas circunstâncias: o de catástrofe e renovação.

Inauguração da Assembleia Constituinte. Tecnicamente, um campo contra campo parece ter o intuito de guiar para o que será mostrado a seguir, ou seja, as tensões e conflitos. Na sede oficial da Assembleia Constituinte, no Teatro Mariscal, de Sucre, primeiro uma imagem da presença do Comitê Cívico pró-Santa Cruz (CCPSC); em seguida, vemos Silvia Lazarte, presidenta da Assembleia Constituinte. Uma mulher de *pollera* que enuncia que se faz presente o que foi demandado e definido pelo povo, o mandado de realizar uma nova Assembleia Constituinte. Com o início da Assembleia Constituinte no Colégio Junin de Sucre, algumas entrevistas nos esclarecem brevemente o que compete aos constituintes, e logo também começam a serem descritos os problemas durante a Assembleia. Primeiro: o problema dos 2\3.

Os 2\3 se referem ao modo de aprovação das decisões e dos artigos para a *Nueva Constitución Política del Estado* (NCPE). O MAS, sendo partido majoritário, tentou alterar o quórum necessário para uma maioria simples, contrariando a regra dos 2\3 que era determinante para as aprovações. No interior da Assembleia Constituinte, um problema posto por uma greve de fome e demais recursos de protesto – como mostram imagens e explica uma entrevista. A oposição ocorreu desde o Poder Democrático e Social (Podemos). Portanto, o avanço da oposição entra em cena. É a expressão da confrontação que se fez presente inclusive por uma organização em torno a reivindicações de autonomias departamentais. Neste ponto, tornou-se evidente uma divisão que perpassa o imaginário e a história do país, pois, claramente, destacou-se uma contraposição entre o ocidente andino e a *meia-lua*.¹⁸ Visível então uma divisão regional e também de caráter étnico. De certa forma, representada na expressão “Dos Bolívias”.

É difícil refletir sobre o processo boliviano sem dar atenção a expressão “Dos Bolívias”, a qual remete a uma Bolívia sempre perpassada como se pela presença de duas nações paralelas em um constante e acirrada luta. Discursivamente, por um lado, está uma Bolívia indígena, por outro, uma Bolívia marcada pela figura de brancos e mestiços, ou ainda uma Bolívia europeizada. Esta divisão tem seu ponto inicial em Fausto Reinaga, um intelectual aymara. Mas, recentemente, no ardor das lutas se fez presente no imaginário político do país durante os levantamentos indígenas e através de Felipe Quispe, “El Malku”, liderança aymara dos levantamentos contra o Estado em 2001. “Dos Bolívias”, então, chama

¹⁸ É conhecida como meia-lua a articulação de grupos opositores dos departamentos de Beni, Pando, Tarija e Santa Cruz (regiões ricas do país). Esta oposição costuma ter um caráter racista e a designação como meia-lua se dá pela forma dentro do mapa boliviano.

atenção para uma luta permanente e, de acordo com o processo mais recente, confronta o discurso da mestiçagem como “expressão imaginada da nação”.¹⁹

No filme em questão, a presença do Podemos e a do Comitê Cívico de Santa Cruz não deixa de expressar uma polarização. Ainda mais porque logo decorre uma sequência focada sobre o racismo, uma parte que ocupa um peso central na estrutura do filme. Trata-se da agressão a Adolfo Chávez, líder da CIDOB; afinal, a partir da agressão, mais conturbações que dificultaram a continuidade da Assembleia Constituinte, que, para chegar ao seu término, teve que se retirar de Sucre. Então, passamos a ver as agressões a indígenas e assembleístas, ao próprio espaço da Assembleia, de tal forma que, se na agressão a Adolfo Chávez se escuta “Indio de mierda!”, o filme continua por expressar a extensão e expansão do insulto como um entrave à mudança.

O filme, em termos dos caminhos para as mudanças, em contraposição às afrontas, faz um trânsito com uma seção designada como “entrega das propostas” e aos “encontros territoriais” que se realizaram em 2007. Estes foram um giro por todo o país de comissões formadas pelos constituintes. No filme, são destacados por via de focos temáticos. Vale ressaltar as legendas que caracterizaram os encontros: *Organización y Estructura del Nuevo Estado*, *Recurso Natural és Renova-lhes*, *Tierra Territorio y Médio Ambiente*, *Educación y Interculturalidad*. Os temas e a entrega das propostas expressam no filme a confluência da diversidade do país que deve substanciar a NCPE²⁰. Imprescindíveis ao debate acerca conformação de um Estado Plurinacional, os temas centralizam exigências de mudança, e nos conduzem à percepção do propósito configurado no título do filme, isto é, o *Vivir Bien* ou “*Suma Qamaña*” como princípio constituinte dos Estados Plurinacionais.

A NCPE foi a referendo e quando aprovada continha alterações que foram acordadas entre o governo e a oposição²¹.

Suma Qamaña refere-se a um posicionamento que coloca as práticas indígenas como centro de referência para guiar o processo de mudança. Diante disso, importa interrogá-lo enquanto uma construção discursiva do novo Estado boliviano, mesmo no que tenha sido engendrado por intelectuais indígenas e demandado por movimentos indígenas. Em alguns

¹⁹ Um debate sobre a “nação imaginada” tem início a partir da página 61.

²⁰ A perspectiva positiva apresentada no filme está de acordo ao que Xavier Albó (2010) enfatiza como “um fértil aprendizado” no decorrer da Assembleia Constituinte, assinalando uma possível compreensão dos “encontros territoriais” como experiências interculturais que fizeram parte da mesma.

²¹ Sobre as alterações na NCPE ver o quadro comparativo em Ayerbe (2011, p. 208-209), bem como as reflexões realizadas pelo autor sobre as limitações que foram incluídas principalmente no que concerne aos temas das autonomias indígenas e territórios.

filmes observamos sua definição basilar como: práticas indígenas ancestrais para outro modelo de desenvolvimento. A ideia é ampla e implica, por exemplo, uma relação que vai desde uma chamada à transformação de subjetividades até a condução das políticas públicas. Obviamente há controvérsias. Um senhor levanta em meio a um evento e afirma: não pode ser somente um *slogan* político. Encontros são realizados por organizações sociais e pela Radio Wayna-Tambo em El Alto²², tendo como objetivo pensar o “Vivir Bien” em contextos urbanos, onde não deixará de se contestado. A cidade, tão pejorativamente vista por alguns, não demora em ser posta como incompatível, sendo que se enfatiza a vida rural, os vínculos comunitários, como basilares senão constituintes do horizonte de mudança.

1.5 Estado-nação a partir da “memoria larga” e “memoria corta”

*Nayaw jiwtxa nayjarusti waranqa waranqanakaw kuttanipxani*²³

Sem dúvida, é preciso considerar diversos momentos do processo de construção nacional na Bolívia para entender as mobilizações sociais, as propostas e reivindicações, as reflexões e discussões, as próprias estratégias de luta e organização dos movimentos, bem como as situações geradas em enfrentamentos. Neste sentido, coloca-se também que, para entender o que se passa na Bolívia e sua efervescência política, é preciso lançar um olhar não só para a rebeldia indígena contemporânea, mas também para a passada. Nas mobilizações se fazia presente uma memória associada tanto às lutas anticoloniais quanto às do período republicano. Enfim, para alguns, protestos e levantamentos contra o saqueio neoliberal, para outros, a inevitabilidade referente a um saqueio de mais de 500 anos.

A estrutura do filme *Suma Qamaña* (2008) nos leva a pontos centrais: primeiro, as marchas que recebem um viés solene na abertura do filme. Segundo, a caracterização das lutas tanto pela intensidade dos conflitos, onde indignação e vontade são mostradas – daí gritos beligerantes, corpos carregados. Também, cenários sem dúvida de lutas e perdas. Dramáticos para a história do país, para a história do Estado boliviano, lembrado por distintos momentos em que perpetró massacres. Terceiro, trata-se do “enfim”, com ares de conquista,

²² El Alto é uma cidade adjacente a Cidade de La Paz e que recebeu uma grande concentração de migrantes indígenas e camponeses de todo país. Em 2003, foi protagonista da Guerra do Gás durante o Outubro Vermelho.

²³ “Yo muero hoy, pero volveré siendo millones”. Esta frase teria sido dita por Tupak Katari, que junto com Bartolina Sisa, são considerados as lideranças da rebelião indígena de maior peso simbólico para as lutas indígenas. A rebelião anticolonial liderada por Tupak Katari ocorreu no século XVIII e até hoje é lembrada principalmente pelo cerco que, em 1781, Tupak Katari promoveu a La Paz. A *memória larga* quanto aos levantamentos indígenas é principalmente simbolizada por Tupak Katari.

mas não sem a resistência de uma oposição que é caracterizada por um evidente contraste. Dificultando a continuidade da Assembleia Constituinte, essa oposição é representada por aqueles que sempre detiveram o poder e o controle do Estado. A ênfase é: sua marca é o racismo – por si só violência – que prorrompe em violência pela agressão física.

Sem comentadores, mas com entrevistas que guiam o relato, o filme tem um propósito expositivo: para isto, condensa e sintetiza um processo largo. Condensa experiências, sofrimentos, batalhas. Um processo expositivo, no qual parece claro que agora os *recursos do outro* tomaram a cena. Porém, há cautela. Esta impede ver um revanchismo conforme se poderia aludir. Lembremos que no início do filme uma entrevista nos diz: a proposta que os povos indígenas estão fazendo é para todos. A capacidade de diálogo dos povos indígenas é um foco e é enfatizada até mesmo diante da agressão racista e ganha forças quando da entrega das propostas de diversos povos. Ao mostrar distintas demandas para NCPE torna visível o que seria uma convergência dos povos para aprovação do processo, demonstrando a construção de nova realidade por sentidos compartilhados.

Para gerar um sentimento de pertencimento a fim de constituir uma identidade nacional, a seleção de imagens, fatos, momentos, símbolos, é imprescindível, assim como Stuart Hall diz-nos que uma nação é narrada “com imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos que dão sentido a nação” (1997, p. 52). *Suma Qamaña* (2008), trata do percurso em que se confronta a “nação” dominante, num processo de confrontação nada mais evidente do que o contraste. Sendo um filme síntese, e talvez aí resida sua importância, em *Suma Qamaña* (2008) observamos os protestos como momentos culminantes. Neles, e além deles – por exemplo, aparecem Whipalas, os Pututus, a c’hallas, as folhas de coca, todas referências indígenas.²⁴

A presença indígena é ainda referida com uma visão do momento presente que alça o impacto da conquista e, por conseguinte, também uma renovação por via de uma noção andina de mudança, o *Pachakuti*. Significando então uma “*inversión del orden de las cosas*”. Apesar de diferente da noção de revolução social de corte europeu e ocidental, Pachakuti começou a ser articulada conjuntamente, já que apropriada por setores de formação esquerdista (GUTIERREZ, 2008). Projetada não só para entender o presente, mas enquanto

²⁴ *Whipala* é uma bandeira com quadrados em sete colunas e sete filas. Cada quadrado é preenchido com uma das sete cores do arco íris; a Whipala tem sido erguida como símbolo andino, dos povos originários andinos. Para seus defensores, ela representa a filosofia andina. *Pututu* é um instrumento de vento andino. A *C’hallas* ou “pago” é um ritual para a *Pachamama* no qual se agradece e também se pede bênçãos para um novo ciclo.

fundamento do presente, *Pachakuti* nos remete a uma concepção de tempo e espaço andino, uma concepção temporal cíclica, não linear, que concebe uma lógica de transformação social, de acordo a essa de 500 em 500 anos. O governo de Evo Morales tem se apropriado na noção.

Suma Qamaña (2008) carrega consigo a pretensão de realidade e agrega também que trata da Assembleia Constituinte desde a *mirada indígena*. Há certamente uma aproximação de uma visão oficialista, inclusive porque há esperança, expectativa e convergência quanto a um processo de mudanças desde o governo de Evo Morales, desde sua escuta a ruas e ao *Pacto de Unidad* como convergência mais representativa em nível nacional. Uma credibilidade é requerida quanto ao filme, quanto aos indígenas como agentes políticos e, também, quanto ao exercício da comunicação indígena. É importante recordar que a produção não é meramente um registro, ela se desenvolveu como parte de um processo de suporte no momento das mobilizações indígenas e populares, trata-se do processo de mudança através da defesa de outro processo de comunicação. Um contexto onde podemos nos aproximar da noção de Raul Zibechi (2008), isto é, são movimentos sociais como “sujeitos da comunicação”.

A contribuição de um processo comunicativo desde os movimentos é incontestável, ainda mais quando há particularidades quanto ao contexto das lutas, pois não são meramente movimentos sociais, são movimentos de composição indígena, são levantamentos também indígenas. Os levantamentos indígenas na Bolívia fazem parte de uma longa tradição de rebelião e neles se faz visível as especificidades das práticas e comportamentos comunitários. Isto é importante se observarmos, em primeiro lugar, que frequentemente, para determinados grupos, os protestos são irracionais, são resultados de instintos selvagens, enfim, uma vez mais significados através da estigmatização do “indígena”. A esse respeito, a pesquisa de Yuri F. Torrez (2010) nos fornece elementos importantes, em suma

la estrategia discursiva asumida por la mayoría de los articulistas /columnistas/ editorialistas de los periódicos bolivianos que en base a un bagaje de argumentos anclados en la institucionalidad democrática se dan a la tarea no sólo de desvirtuar los propósitos políticos que acompañan a los bloqueos de caminos de los indígenas sino inclusive, aún peor, de criminalizar la protesta de los indígenas. (p. 285)

Para o autor, trata-se da presença de uma “mirada racializada”. Yuri F. Torrez (2010) realiza um esforço para demonstrar que estereótipos raciais permanecem inalterados por mais de um século. Ao destacar vários dos comentários da imprensa realizados em 2003, na Bolívia, mostra que se mantêm os mesmos argumentos de 1899. Esta data remete a insurreição do “temible” Zarate Willka, que liderou um dos levantamentos aymaras mais

significativos do período republicano. A imprensa da época continha todo um enfoque darwinista com conteúdos que, se voltarmos nosso olhar para o que nos mostra Brooke Larson (1996), se derivavam e se relacionavam com conceitos e abordagens de uma pedagogia nacional e estatal que, na passagem para o século XX, conformaria a posição do índio conciliando hierarquias raciais, espaciais e, de classe.

Os levantamentos e protestos foram difamados, mas é através deles que se pode começar a responder como aparecem atuando os indígenas como atores políticos e também como agentes da comunicação, inclusive marcando sua importância. O cenário de conflitos na Bolívia demanda que busquemos uma compreensão de outros lugares para a política. O filme, ao iniciar com imagens das marchas e incidir também sobre os protestos antes da entrada do título, catalisa a força simbólica das marchas e o papel decisivo das confrontações. “Momento constitutivo” que seguirá indicado e, portanto, com legitimidade na fala de Evo Morales com a condução do desfile que se seguiu. Neste sentido, o que é a intenção do filme, atua contra hegemonicamente e é claro, busca demonstrar o estado sendo acionado desde os indígenas.

As reflexões de Dipesh Chakrabarty (2008) sobre a relevância das manifestações “callejeras” (segundo a tradução em espanhol) – leia-se, de ruas – enquanto expressão da capacidade de ações coletivas, apesar de se referir ao contexto da Índia, situa dois importantes aspectos a se pensar: o agente coletivo, como agente da imaginação, e as ruas, como cenário da política. No caso da Índia

las revueltas, la violencia pública, los saqueos, los incendios provocados, los destrozos: a decir verdad, son todas ellas prácticas que forman parte de la democracia en India en la misma medida que las elecciones y los debates — sus formas están cambiando también — de los organismos legislativos.(p. 163)

O autor discute as diferenças desde o sujeito de massas para a democracia na Índia, que visto fora dos caminhos da teoria política ocidental, é elaborado desde os “estudos subalternos” com passado profundo e largo que inclusive permite compreender as práticas violentas e coletivas públicas na Índia, o que então desafia tanto as convenções da historiografia tradicional, quanto a teoria política ocidental. Esta, por seus métodos, tende a individualizar a capacidade de ação coletiva que se faz presente na apreensão de um processo histórico, embora as ações de massa não correspondam a entidades objetivas e nem sejam passíveis de serem assimiladas sob uma individualidade biográfica. A questão também está em discutir o “subalterno” com agente político.

As lutas políticas são usualmente deslegitimadas por uma ênfase na violência – de modo geral, alguns modos de atuação – bem como nos lugares e espaços em que se dão as mobilizações. Isto é feito pelo contraste entre os lugares e espaços, bem como os procedimentos, conceitos e ideias do que é aceito. Neste caso, a política institucional. Na Bolívia, é preciso se deslocar da violência para vermos que outro aspecto foi ressaltado como parte fundamental, a solidariedade presente. No processo comunicativo, a solidariedade está presente, nas ruas, estradas e em outros espaços políticos igualmente. E vai além dos movimentos indígenas, com a confluência de diversos movimentos de setores populares, também com ações que misturam formas comunais e sindicais, ritos e símbolos indígenas, seja de terras altas ou terras baixas.

Quanto às ações e práticas políticas indígenas, a meu ver, os dois aspectos ressaltados nos processos – violência e solidariedade – nos guiam para refletir sobre outros espaços políticos e, sendo assim, para pensar sobre a descolonização da política do Estado, isto é, inclusive no que diverge à teoria política ocidental. Soma-se ainda que, no contexto das lutas indígenas, com destaque se fez presente a articulação de aspectos míticos que remetem à natureza e à paisagem, como rios, montanhas e cachoeiras de tal forma que podemos dizer que são agentes que também participam. Isto com a consideração de que a relação entre seres humanos e outros seres não humanos como vital igualitária e harmoniosa. É o que Marisol de la Cadena (2010) designa como a presença de *Earth beings* (seres da terra) na política.

Por exemplo, como destaca o sociólogo aymara Pablo Mamani-Ramirez (2012, p.16) “estos cerros, las pampas y el lago Titikaka parece no tener mayor importancia política. Pero desde 2000 se han convertido en espacios políticos politizados”.

É indiscutível que os acontecimentos na Bolívia demandavam colocar no centro dos debates um olhar para “la alteración del componente étnico homogêneo ‘mestizo-criollo’ que constituía tradicionalmente la esencia de la política formal y que aspiraba a representar la unidad nacional” (PIEB, 2007). Dito de outro modo, o problema da “marca de fábrica”, segundo o sentido que lhe confere Ileana Rodriguez (1996) ao ter como hipótese a ideia basilar que se encontra nas ficções fundadoras da América, de conquistadores e escribas coloniais, os inícios do discurso de poder. A ideia compreende

narrativas de exploración y conquista, de guerra y de exterminio [que]sentaron las bases de la identidad cultural, marcando los bordes de la ciudadanía y la gobernabilidad en el signo dual indio/naturaleza como división entre cultura (legal) y no cultura – outra – (lo ilegal). Esta marca de fábrica fue subsiguientemente reciclada por los intelectuales nativos que armaron el cuerpo de las culturas mestizas

em narrativas del positivismo y neopositivismo, hasta alcanzar las del neoliberalismo dentro de la (nueva) empresa global. (RODRIGUEZ, 1996, p. 232)

Portanto, a autora, através de um imaginário fundador, pretende traçar rotas nas quais estiveram colocados os “sujeitos ingovernáveis” desde o período colonial até o presente. Para Ileana Rodriguez, a construção de uma cultura nacional na América Latina encontra seus tropos legalizados no imaginário fundador. Escrito no passado, esse imaginário ainda é alçado para traçar as rotas econômicas, culturais e sociais hoje. Deste modo, sublinha que as narrativas de cidadania são narrativas estatais, e as narrativas estatais na América Latina são resultantes de pactos sociais de “*criollos-mestizos*”, são narrativas de mestiçagem, narrativas utopistas e desenvolvimentistas, cuja visão é de um estado nacional bem desenvolvido.

As narrativas – estatais, cidadãs, de mestiçagem – participam não só adscrevendo os espaços destinados aos “outros”, mas formam parte de como o estado se configura (ou se imagina) enquanto espaço e, neste caso, como observa a autora, todas estas narrativas trazem um problema:

las fronteras estatales no están bien definidas y sus bordes, jungla\ naturaleza, son áreas de conflicto y contención. Así las narrativas perpetúan, como tropo, áreas ambiguas, sobre elaboradas, representativas de esperanzas, ambiciones e instituciones. (RODRIGUEZ, 1996, p.223)

A autora praticamente remete a um inventário, principalmente através da literatura, que torna possível desvelar os espaços e comportamentos sob os quais são caracterizados e postos os índios – “índios genéricos”. Aqueles espaços que são sempre algo “mas allá”, são algo além da cidadania, conferem então o limite da cidadania: é a selva ou qualquer canto da natureza, são as marcas e limites que constituem as fronteiras internas da nação, os comportamentos, o corpo, a sexualidade, as práticas alimentares, os gestos e sons (constantemente usados como recursos literários), que não se compatibilizam aos padrões de um narrador que – dono da cultura – sai do lugar da cidadania e adentra, por exemplo, a selva.

Através da retomada de um artigo de Ranajit Guha, Ileana Rodriguez nos adverte

Guha nos recuerda que la humillación verbal, tener cuidado de no levantar la voz, sonreír con humildad es la ley que regula la propia estigmatización de uno mismo. Hacer mucho ruido, no cederles el espacio, no quedarse en silencio cuando hablan, hablar en voz alta, gesticular en demasía son interpretados como signos de inferioridad: sí, concedido, pero también como signos de desobediencia y posiblemente de rebelión. (RODRIGUEZ, 1996, p.240)

Segundo Ticona (2003), os limites e as condições que se faziam presentes nas ruas da Bolívia em 2003 podem ser identificados através da presença de um provérbio aymara que então circulava: *Qhipa jiwasa, nayra jiwasa mayakiwa* (Morrer agora ou depois dá no mesmo). Já para Javier Sanjinés, em sua obra *Rescaldos del Pasado*, o grito “*Cuando? Ahora, Carajo!*”, ao ser alçado nos protestos na Bolívia catalisaria todo o sentido do *campo insurreccional*. Por ali passava, segundo a interpretação do autor, a anjo da história de Walter Benjamin. O grito era a implosão de outro tempos\espaços distintos ao do tempo\espaço configurado no modelo de estado nacional eurocêntrico.

A proposta de um Estado Plurinacional foi lançada para dar conta da exclusão que caracteriza a conformação dos Estados modernos. Outro imaginário nacional – ou, mais especificamente, plurinacional – parece ter sido catalisado desde as ruas, alçado nos bloqueios, nas marchas, contendo as dinâmicas e aspirações que emergiam das lutas e das relações entre os movimentos sociais. Uma composição desde as margens do Estado, com outros espaços e práticas que não os da política oficial sendo conjugados; espaços como as praças, espaços sindicais, as ruas, as estradas. Espaços de deliberação e negociação, de formulação de propostas, com o uso de diversas memórias e histórias, um processo que implica a presença de experiências do passado, que são referências no que toca a atenção voltada para o presente. Neste contexto, demanda-se atenção para as formas de organização e de autogoverno dos povos.

Assim emergiram gritos, mas não eram meramente gritos. Eram valores, códigos, práticas e signos outros, que são afirmados extrapolando a contenção, pois foram continuamente negados pela imposição das normas eurocênticas. Na sequência do filme, após os protestos enquanto momentos constitutivos, condensa-se toda uma trajetória que demanda um olhar para a alteração do campo político. Esta alteração é vista como imprescindível para resultar em uma participação efetiva. A esperança está colocada com a entrada dos indígenas e campesinos no estado, com ânsias que se desenvolva um processo de descolonização, diferente então de um reconhecimento retórico. Então, outros vocabulários entram em cena e com a força de que o que se almeja é a prática.

“El violento e impaciente Ahora, carajo! sirve, pues, como instrumento de lucha y de comunicación, es decir, como un recurso que la subalternidade encontra en las luchas económicas, políticas y sociales del presente”, assinalou Javier Sanjinés (2009, p.105). Se o que tratamos aqui for visto enquanto palavra de ordem, assim como as expressões citadas mais acima, é preciso destacar que essas não somente reforçam a mudança, mas clamam por

outra ordem que, por assim dizer, deve ser heterogênea, o contrário de uma ordem social hegemônica. É um grito que transmite um sentido de urgência, é um “basta!”. Um basta quanto a uma “violência estrutural”. Se assim se compreende, nada mais esperado do que mudanças estruturais. Portanto, um basta que urge por ver o futuro na ação presente.

A noção de “violência estrutural”, desde a perspectiva da historiadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010), é central para pensar a contemporaneidade boliviana. A noção de violência estrutural chama para a compreensão de que os diversos momentos de mudança do país sendo reformas políticas e culturais desde as elites mantiveram sempre elementos estruturais do legado colonial racista. Por meio de uma compreensão histórica de larga duração Silvia Rivera Cusicanqui defende que o que ocorre é uma a continua renovação de mecanismos de dominação e exclusão. Para isso, sua análise define três horizontes históricos: o colonial, o liberal e populista. Este enfoque revela um Estado que se define continuamente por um “colonialismo interno”.

Assemelhando-se à noção de imaginário fundador de Ileana Rodriguez, para Silvia Rivera o ciclo colonial forma um substrato profundo de práticas sociais e mentalidades que organizam as formas de sociabilidade e convivência que se fazem presentes no que é a Bolívia. Mas, principalmente, através do “colonialismo interno” estruturando conflitos e comportamentos coletivos especialmente ligados a “etnicidade”. Uma polarização e hierarquia, entre “ocidentais” e “nativos”, entre cristãos e hereges, fazendo-se visível em sistemas classificatórios que ainda permeiam as relações de classe, de poder e de distinção social, isto é, o mundo dividido em “índios”, “espanhois”, “castas” e outras subdivisões segue até hoje presente na linguagem cotidiana por meio de termos pejorativos como “puro”, “t’ara”, “birlocha”, “chota”, dentre outros.

Iniciado com as reformas liberais de fins do século XIX, o ciclo liberal, já com a ideia de que são todos seres humanos, dará continuidade a um processo de disciplinamento, então com uma série de ações civilizatórias embasadas e legitimadas pela imagem europeia e ilustrada da cidadania. Então, a partir de supostos direitos a serem implantados decorre um processo de individuação e ruptura das formas comunitárias, a oposição civilizado-selvagem renova as oposições iniciais, e a agressão sobre a territorialidade indígena é comparável ao saqueio inicial, porém, agora pela sociedade oligárquica do século XIX, através da chamada “Ley de Exvinculación” 1874, que decretou a abolição do *Ayllu*, ou comunidade indígena, levando adiante um processo civilizatório pelas instituições associadas à democracia representativa liberal.

Mais recente, está o ciclo populista que se compreende desde a revolução nacional de 1952, que então aprofundaria o processo de desvinculação da comunidade e da condição étnica. Silvia Rivera Cusicanqui o designa de populista pela forma ativa e extensa quanto a incorporação de indígenas, operários e camponeses a arena política “a través del voto universal y el sindicalismo para-estatal, los cuales, empero, se asentaron en una forma ampliada de mediación clientelar entre la sociedad y el Estado” (CUSICANQUI, 2010, p. 140). Amplamente, o modelo de Estado constituído a partir de 52 signifiaria um processo de camponização do indígena. Juntos, o ciclo liberal e o ciclo populista conformariam a participação dos indígenas na vida nacional como “ciudadanos a medias”, ou dito de outra forma, cidadãos de segunda-classe.

Na passagem dos anos 60 para os 70, surge o movimento katarista²⁵ apontando o caráter da revolução de 1952. Será a percepção do racismo, da desigualdade mesmo, apesar dos discursos de promoção da cidadania, que faz com que emergja o movimento katarista. Este, formado pelas inquietações de jovens aymaras que irão declarar sua posição principalmente através da diferença, diferenças linguísticas, culturais, portanto, constituindo demandas através de uma identidade étnica que tinha sido sufocada pelo processo de camponização levada à frente pelo *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR), com a ideia de mestiçagem como ideologia nacional.

Antes de qualquer opinião apressada que poderia qualificar os protestos negativamente na Bolívia, a noção de violência estrutural nos permite refletir sobre a violência que neles teve lugar. O interessante no cenário de conflitos na Bolívia é que o grito não veio sem propostas e mais ainda permitiu o fortalecimento de propostas que, trazidas ao cotidiano do país, também o extrapolam. Em *Suma Qamaña* (2008) também se escuta “Esto no és protesta, és marcha de propuesta”. Há propostas e elas se gestam com contradições e ambiguidades, mas se gestam ao mesmo tempo em que se faz presente uma memória coletiva, que, quando posta frente ao “problema do índio”, que havia se tornado central, conforme Pablo Mamani-Ramirez (2010) havia argumentos de

larga data y argumentos de corta data, o lo que Silvia Rivera (1986) llama la memoria larga y memoria corta. Los argumentos de larga data son la explotación y dominación étnica, que se manifiesta en discriminaciones sociales y políticas contra los indios. Y los argumentos de corta data son la inmediata anulación de la ley INRA; la anulación del proyecto de ley de Recurso Agua y de la ley de Medio Ambiente; desarrollo del área rural y de los barrios urbanos aymaras y qhichwas de

²⁵ Movimento que surge principalmente a partir de jovens migrantes aymaras a cidade de La Paz ; conciliam as lutas anticoloniais com o sindicalismo-camponês, mas o principal é que emergem com uma ideologia étnica, com a revalorização de autoridades tradicionais e com a uma bandeira própria , a Whipala Além disso, são os primeiros a utilizar “nações” e se referir a um conceito de plurinacional. Ver: Cusicanqui (1984); Albó (2008).

Oruro, Cochabamba, Potosí, Sucre, La Paz, El Alto, e incluso Santa Cruz de la Sierra; creación de universidades indígenas; respeto a los símbolos nacionales indios, lucha frontal contra el saqueo de las transnacionales, etc.(p.35)

As demandas de “memoria corta” citadas por Pablo Mamani-Ramirez são, em sua grande parte, demandas que confrontam as consequências da política estatal que, desde 1985, entraria em vigor na Bolívia através da adesão do país às reformas orientadas pelo programa de ajuste estrutural orquestrado pelo Banco Mundial (BM) e o Fundo Monetário Internacional (FMI). A partir de 1982, a Bolívia entrou no período de abertura democrática. O então período democrático ficaria conhecido como uma “democracia negociada”, pela alternância no poder que passava por acordos entre os principais partidos. Se a alteração do campo político na Bolívia a partir dos protestos e levantamentos indígenas ressaltava questões sobre raça, também colocava o descrédito no sistema político que, desde a entrada do país ao período de democracia em 1982, não resistiu ao neoliberalismo e *Market-drive-democracy*.

Foi no período de retorno à democracia que os kataristas apresentaram, pela primeira vez, o conceito plurinacional, conforme bem explicita Xavier Albó no “II Congreso de la CSUTCB”, em 1983:

No queremos parches ni reformas parciales, queremos una liberación definitiva y la construcción de una Sociedad plurinacional que, manteniendo la unidad de un Estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, quechua, tupí-guaraní, ayoré y de todas las que lo integran. No puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos. (CSUTCB In ALBÓ, 2008, p.40)

Assim, também consideramos os protestos e levantamentos num processo de “longa duração”, vinculada à própria noção de violência estrutural. “Memoria larga e memoria corta”, como dois horizontes distintos relacionados à luta Quechua e Aymara, que permitem ver a construção do estado-nacional boliviano bem como de seus subalternos.

Em Silvia Rivera Cusicanqui vemos a noção de “memoria larga” remeter a um horizonte histórico no qual Tupak Katari e Bartolina Sisa aparecem como referência, líderes indígenas aymaras de uma insurreição em 1781, que se representa através de uma forte imagem: o cerco da cidade de La Paz. Mas isto não é tudo, pois vale ressaltar que a noção de “memoria larga” é frequentemente destacada para significar um amplo repertório de práticas e saberes indígenas, que estariam presentes não só nas lutas anticoloniais, mas que se fariam

visíveis até os dias de hoje. Uma memória ainda associada à visão de uma “logica de rebeldia”.

No cenário da política nacional, sentidos e figuras de resistência associadas tanto à *memória larga* quanto à *memoria corta* se tornaram constantemente presentes. O discurso do governo de Evo Morales as faz presente, por exemplo, assumindo um discurso antiglobalização neoliberal, anti-imperialista, ecológico, e voltado a concepções indígenas relacionadas à natureza através da *Pachamama*, traduzida ao castellano como *madre tierra*. A figura heroica de Tupak Katari também é ressaltada, bem como a de Che Guevara, mas quanto à presença da violência estrutural é preciso ter cautela. O *Movimento al Socialismo* (MAS) foi formado como um instrumento político e para alguns o seu potencial esteve em capitalizar os distintos discursos e posicionamentos políticos, ou seja, tendo a capacidade de negociar entre diversos setores.

Assim, vejamos que Silvia Rivera Cusicanqui (2007) é incisiva quanto ao espaço da Assembleia Constituinte, dizendo-nos que ali novamente se fez um espaço onde predominariam “certificadores da condição indígena”, sendo então as elites criolos-mestizas, como assessores, “voceros”. Observa ela que

la representación de los pueblos indígenas como universos homogéneos y estancos, recludos en treinta y seis territorios, permite a las elites desligarse de toda responsabilidad sobre la violencia interétnica, que ocurre siempre en los espacios intersticiales. (RIVERA, 2007, p. 5)

Silvia Rivera indica que os índios estão nas ruas, nas cidades, ou seja, não somente restritos a um espaço. A condição de estar em trânsito, contudo, não retira a condição de marginalizados, desprezados, e nem mesmos de sujeitos portadores das formas alternativas contra a modernidade, formas comunitárias

Yo creo que la mayoría de indios e indias reales ya no viven en un solo espacio, son migrantes itinerantes, que tienen propiedad en El Alto, en Buenos Aires y en su comunidad, es gente que transita por rutas de larga distancia y que cruza múltiples fronteras, sin por ello perder su condición de despreciados, ni su potencial como portadores de formas alternas de modernidad y de comunidad. (RIVERA, 2007, p.11)

Para Marxa Chávez (2006) se faz importante observar os contextos dos protestos e as propostas políticas que emergiram por que inclusive após a eleição de Evo Morales em 2005 se destaca um “*momento de refluxo*” da intensa participação. Olhar para um gradual refluxo endereça até uma problematização do alarde que tem se dado ao próprio processo de entrada

dos indígenas no Estado. O sentido do posicionamento de Marxa Chavez é senão constituído por cautela. A chegada de Evo Morales, e mesmo a aprovação da constituição abriu um cenário de criação de políticas para a participação indígena. Porém, o texto constitucional não significa realização, assim como tem sido apontado em debates, por exemplo, a maneira como escreve Fernando Garcés, está em consonância com a preocupação de Marxa Chavez

fica claro que o Estado Plurinacional será alcançado não na medida em que ele estiver consignado na Constituição, mas, sim, na medida em que for mantida a mobilização social que deslanchou o processo constituinte, na medida em que for mantida a potência do poder constituinte (GARCÉS, 2009, p. 185)

É um debate que prossegue. Não será nosso foco aqui aprofundar, mas sim frisar a força utópica e a esperança que foi engatilhada no chamado processo de câmbio e, assim, principalmente aproximarmo-nos na medida do possível do potencial tanto da produção audiovisual indígena quanto da comunicação indígena em geral. *Suma Qamaña* (2008) narra, isto é, produz uma história que tem como função legitimar o processo político e social presente inclusive no que diz respeito a conformar outra ordem.

A defesa, a centralidade do embasamento em outros valores, principalmente aqueles constituídos por princípios e formas comunitárias – tais como, solidariedade, reciprocidade, complementariedade – é fundamental para o processo de construção de um Estado Plurinacional. Aqui, uma indagação parece inevitável, com o título emblemático de *Suma Qamaña*, isto é, o “*Buen Vivir*”. Como a produção audiovisual indígena tem transmitido e construído esse “*Buen Vivir*”?

A construção de um Estado Plurinacional é um processo que demanda tempo, e os comunicadores indígenas demonstram estarem cientes de que se trata mais bem de um projeto a longo prazo. Trata-se de um processo que demanda disputa. Ao debaterem a “*Plurinacionalidad, comunicación e descolonización*”, demonstram e destacam a necessidade de uma capacidade de organização e mobilização contínua para fazer valer os direitos consagrados na constituição assim como aqueles que os favorecem desde a legislação internacional. Com o foco em estruturas coloniais de poder sabem que as engrenagens e as relações de poder que as tem sustentado são antigas e tiveram uma predominância que se disseminou por todos. Portanto, sabem que estão diante de uma tarefa nada fácil. Através da construção de um Estado Plurinacional

La descolonización implica, ciertamente, la participación activa de nuestros pueblos en las estructuras de los estados, pero, para la construcción de verdaderos estados plurinacionales las viejas y opresoras estructuras estatales, sociales, jurídicas,

económicas y culturales deben ser transformadas por otras creadas desde nuestras realidades políticas, sociales, económicas y culturales propias y, basadas en la justicia y reconocimiento y ejercicio de todos los derechos que como pueblos nos corresponden.²⁶

Primeiramente, está Este *recurso del outro* que repercute nos movimentos, refletindo sua força, e logo é defendido para organizar e estruturar o novo estado. Mas este recurso do outro não é um repositório intocado, uma essência, mas vem com contradições e controvérsias, pois, se são 500 anos de dominação, são 500 anos de contato. Pode haver a coexistência de formas colônia, liberais e republicanas, mas a ênfase aqui como salienta Javier Sanjinés, é que prevaleça princípios e formas comunitárias, o que se expressa tanto numa força coletiva, como nos símbolos que os trabalhos do sociólogo aymara Pablo Mamani Ramirez (2010; 2012) destacam. Os trabalhos Pablo Mamani Ramirez são importantes, pois trazem a gestação utópica que criou o processo. Principalmente, o autor permite ver as potencialidades das ações coletivas. A noção de repertórios de ação coletiva para descrever as alianças que se formaram durante os conflitos identifica a emergência de uma memória coletiva como central.

Vemos nos protestos o momento abrangente onde emerge uma força coletiva de proporções que vão além de suas lideranças – alça-se uma memória coletiva que congrega a maioria indígena – sem restringir-se à identificação a espaços rurais. É um momento de orgulho indígena que se faz presente, e é neste ponto que está o potencial maior, pois, seja nas áreas rurais ou urbanas, a administração de formas distintas de lutas, a interação entre atores indígenas e até não indígenas, colocou o país em tela em toda uma revisão histórica que se tornou necessária. A intensidade dessa revisão se justifica quando se compreende que há no imaginário nacional, um país visto por sua maioria como marcado por um história de saqueios, coloniais e republicanos, saqueios desde dentro por aqueles que favorecem a “estrangeiros”. Além disso, uma complexa heterogeneidade que não se dobra à necessitada coerência para uma identidade nacional conforme o modelo hegemônico de Estado-nação.

Então, tanto o Estado Plurinacional quanto o “Buen Vivir” são ideais abertos – têm o ar e o grito de utopia, é uma aposta, sem dúvida está tão presente que encontra suas controvérsias e disputas nos mais variados espaços e assim no interior dos debates sobre a comunicação indígena e a produção audiovisual. Isto pode ser evidenciado desde o meu primeiro contato com o CEFREC, quando fui informado de que havia conflitos internos

²⁶ Extraído da declaração final do 5º Seminario.

naquele momento por Abel Ticona. Depois, já durante minha participação no 5º *Seminário*, vi as discussões que se levantavam em torno da ruptura do Pacto de Unidad, quando apresentadas inclusive por comunicadores indígenas como Tomás Candia (Chiquitano), ficavam claras distintas posições presentes. Um dia antes do término do evento, Tomás Candia dizia que não participaria das atividades do dia seguinte, sendo que viajaria para integrar a 9º *Marcha Indígena*, essa principalmente em defesa do Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS). Ali no espaço quanto a comunicação indígena se dava continuidade às relações, demonstrando a importância mesmo de tal espaço.

Para terminar por aqui, fica uma questão: a busca por um repertório embasado em valores como solidariedade, reciprocidade, complementariedade, oferece elementos e possibilitam discussões e alianças entre diversos movimentos e pessoas, indígenas e não indígenas. Isso não quer dizer que não haja controvérsias, contradições e ambiguidades. O poder constituinte assinalado por Fernando Garcès remete à efervescência política, pelos protestos e alianças criadas para levar a frente um processo de mudança, momentos que, por mais conturbados e violentos que tenham sido, trouxeram um potencial de imaginar outro país, colocando diversos setores, pessoas e grupos em debate.

No ideário de um Estado Plurinacional se chama a um agente coletivo para imaginar outro Estado, para construir o Estado Plurinacional. O *Pacto de Unidad*, com sua própria formação plural, parece se definir nessa condição de um “agente coletivo”, por ser um dos principais protagonistas de todo o processo. A importância do *Pacto de Unidad*, que se tomou como representante das bases e coletividades indígenas e campesinas é inegável. Neste contexto, tornou-se visível um esforço para conciliar posições diversas, histórias distintas como na própria elaboração do conceito “Pueblos y Indígenas Originários e Campesinos”.

O *Pacto de Unidad* esteve junto a outros movimentos sociais. Nos diversos momentos, a solidariedade configurou um entusiasmo que criava no horizonte uma história “desde abajo” e a importância de se ir “mas allá” do legado europeu, o Estado-nação, as demais instituições. Esse sentido e direcionamento da ação que começou a se difundir e compartilhar, ressaltou a possibilidade de um Estado “outro”, inclusivo, mais por via de uma transformação desde princípios e filosofias outras, significando, com tal determinação uma contraposição à pretensão dos estados modernos de monopolizarem a qualidade de “nação” como a única coletividade politicamente válida como salientou Xavier Albó (2009).

Aqui está não somente a pretensão de se instituir como a unida válida, mas as ideias, as práticas e o conhecimento válido, portanto, pode-se dizer, recordando a Partha Chatterjee

ao refletir sobre a tese de Benedict Anderson a partir de construções nacionais na África e na Ásia, o que entrou em jogo na Bolívia foi também uma luta por exercitar a “liberdade de imaginação” e “novas formas de pensar o estado” (CHATTERJEE, 2000, p.238).

CAPÍTULO II

“DESDE NUESTRAS MIRADAS”: COMUNICAÇÃO INDÍGENA E GUERRA MIDIÁTICA

2.1 Guerra Midiática

Em 2012, no Brasil, foi publicado um artigo no jornal *Diário do Amazonas*, intitulado “Índios do Século XXI”. “Índio quer tecnologia – berra *O Globo*”, em chamada de primeira página (25/05/2012)- essa é a introdução. O artigo critica o jornal *O Globo* quanto a sua aparente surpresa com um indígena Kamayurá usando Iphone. A matéria argumenta que *O Globo* reforça o preconceito da concepção de uma identidade fixa. Novamente teria que estar o índio nu, no meio das florestas, e não em Jacarepaguá, na construção de um espaço para um evento paralelo a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (CNUDS), conhecida como Rio+20. Por que manipular um Iphone, uma filmadora, por que produzir filmes indígenas ou mesmo reivindicar uma TV indígena? Não nos parece possível que *O Globo* desconheça o que se designa como “emergência indígena” assim como o que se discute como um processo de apropriação das tecnologias por indígenas. Atualmente, considera-se até a existência de uma “guerra de mídias”.

Confiro atenção ao filme *La guerra por otros medios*²⁷ que expõe experiências indígenas quanto ao uso e apropriação de tecnologias na América Latina. Concisamente, o título já expressa a ideia de uma guerra em torno à informação e comunicação, uma batalha não só por imagens, mas por conhecimentos e pela vida. Recordemos que as culturas dominadas foram proibidas de controlar suas imagens e o uso delas, seus símbolos e experiências e desta forma mostrar e confirmar sua própria experiência cultural, “és decir con sus propios patrones de expresión visual y plástica” (QUIJANO, 2001, p.122). Essas são proibições desde uma desvalorização dos saberes dos povos e, por conseguinte, com imposições de modos de ser e viver sempre sublinhando e reproduzindo a dominação por via da qualificação das pessoas como incapazes politicamente.

Durante a Rio+20, diversos movimentos indígenas de diversas partes de mundo requereram um posicionamento distinto ao do encontro oficial e realizaram um encontro

²⁷ Longa-metragem de 2010, de produção argentina, dirigido por Cristian Jure e Emilio Cartoy Diaz, que enfoca a questão por meio de cineastas e comunicadores indígenas na Bolívia, no Brasil e na Patagônia.

paralelo dentro do espaço designado como a “Cúpula dos Povos”. No espaço da “Cúpula dos Povos”, houve então a Conferência dos Povos Indígenas sobre a Rio+20 e a Mãe Terra. Daí espaços como a *Oca Digital* e, para citar outro exemplo, o espaço para formação, capacitação e discussões nomeado “Laboratório de Comunicação Compartilhada”, com realização de oficinas pelo *Consejo Indígena Regional de Cauca* (CRIC), juntamente com outras organizações indígenas e também organizações civis que estiveram presentes.

A “*guerra por otros medios*” estava presente na Rio+20 e, além do mais, enunciada globalmente no período, pois era o Ano Internacional da Comunicação Indígena, declarado pela ONU a partir da demanda dos distintos grupos indígenas reunidos na região de Cauca, na Colômbia, em 2010. Assim veríamos no mês seguinte à realização da Rio+20, no dia 9 de agosto, declarado dia internacional dos Povos Indígenas, a mensagem do secretário geral da ONU, Ban Ki-moon, dar destaque, para o ano de 2012, aos meios de comunicação indígenas e ao empoderamento das vozes indígenas que permitem

Desde o rádio e a televisão comunitárias até os filmes e os documentários temáticos, passando pelos vídeos e os jornais, internet e as redes sociais, os Povos Indígenas estão se servindo desses potentes instrumentos para questionar o discurso oficial, chamando a atenção da opinião pública internacional para as violações dos direitos humanos e fomentar a solidariedade mundial.²⁸

Ban-Ki-moon não está errado em continuar seu discurso declarando que as histórias têm sido agora contadas em primeira pessoa e contra séculos de obscurecimento, injustiça e discriminação. Também pela defesa dos recursos, de direitos que preservarão suas vidas, desenvolvendo seus próprios meios de comunicação para refletir os valores indígenas e combater mitos. Sendo assim, um mês antes, durante a Rio + 20, a convergência de movimentos indígenas e não indígenas com tecnologias em mão também se contrapunha a um mito, o mito do desenvolvimento revestido de “economia verde”, contraposição que, de certa forma, podemos ver subtendida pelo Secretário Geral da ONU da seguinte maneira

apresentam outro ponto de vista sobre os modelos de desenvolvimento que excluem as experiências indígenas, e promovem o respeito mútuo e a compreensão intercultural que são indispensáveis para construir uma sociedade onde não haja a pobreza nem os preconceitos.

A Rio + 20, assim como a Eco 92, são vistas como encontros onde, apesar de discursos sob a batuta da ideia de sustentabilidade, se privilegiariam os rumos de ordem

²⁸ <http://www.un.org/es/events/indigenousday/2012/sgmessage.shtml>.

hegemônica, leia-se o capital financeiro transnacional, a lógica desenvolvimentista dos Estados, mesmo que com o artifício da expressão “economia verde”²⁹. A lógica predatória que se camufla sobre rótulos positivos como “economia verde” segue sendo legitimada em nome da Ciência. A noção que integra o projeto dos comunicadores indígenas na Bolívia, o *Buen Vivir*, está presente também na declaração dos povos indígenas emitida paralelamente à Rio+20. É um chamado para os saberes destes povos, ao mesmo tempo em que é uma alternativa radical à lógica desenvolvimentista. Não se trata somente de assinalar outro ponto de vista sobre o mundo como o faz o secretário geral da ONU, é preciso dizer que se trata de defender outras ontologias, isto é, outros mundos que enxergam mundos diferentes e não apenas têm representações diferentes sobre o mesmo mundo.

Faz-se importante então que matéria que contesta o jornal “O Globo” interrogue também por que o Jornal não constata que ali, na Rio+20, exímios arquitetos indígenas estavam construindo o espaço. Havia em intercâmbio não somente técnicas de construção, mas de cultivo, de manejo e uso de plantas medicinais, de se organizar socialmente e politicamente, e de conhecimentos sobre tecnologias de informação e comunicação; ou seja, presentes não só arquitetos indígenas, mas, para ficar em nosso tema, jornalistas e comunicadores indígenas. Assim, ainda quanto à apropriação das novas tecnologias de comunicação – tecnologias estrangeiras para os povos indígenas – o modo como um Iphone é usado por um Kamayurá pode ser similar à experiência dos Kaiapó juntamente com o antropólogo Terence Turner, que descreveu como estes usaram a tecnologia para registrar e transmitir os seus encontros com autoridades já em 1989:

One of the most successful aspects of their dramatic and effective political demonstrations against Brazilians and other representatives of the Western world system such as the World Bank has been their ostentatious use of their own video cameras to record the same events being filmed by representatives of the national and international media. (TURNER, 2002, p.85)

Terence Turner fala do uso pelos indígenas frente a representantes dos meios de comunicação em nível nacional e internacional, frente a representantes do Sistema Mundo Ocidental como o Banco Mundial e ainda, frisa, frente a brasileiros. Nisto se dá claramente um uso político, um uso contraposto a outros meios de comunicação, assim como marcado pela diferença dos Kaiapó, pois “contra” brasileiros e outros representantes do Sistema

²⁹ Ver a Declaração Kari-Oca 2, documento final da Conferência dos Povos Indígenas sobre a Rio+20 e a Mãe Terra. Disponível em <<http://karioca21.blogspot.com.br/2012/08/mensagem-do-secretario-geral-da-onu-ban.html?spref=bl>>.

Mundo Ocidental. Esta consideração nos permite ver o problema do “colonialismo interno” e, mais do que isso, a complexidade da definição não homogênea e não uniforme de brasileiros aqui, se brasileiros remete e significa uma identidade nos termos de uma “comunidade imaginada” conforme Benedict Anderson (1993). No relato de Terence Turner vemos a tecnologia sendo apropriada para que os Kaiapó contem sua própria versão da história.

Em termos gerais, a relevância da comunicação é tão grande que leva a pensar que a maioria das pessoas tende a confiar nos valores e interpretações que são difundidos usualmente pelos meios de comunicação, que fala sobre os conflitos com palavras, expressões e qualificativos que ressoam na tela, no rádio e mesmo no cinema. Com a extensão das novas tecnologias pelo cotidiano das mais diversas pessoas, assim como pela profusão de imagens, tem se falado de “alfabetização visual” e da expressão “analfabeto tecnológico”. Mas vemos cada vez mais oficinas e projetos de capacitação em comunicação popular e alternativa com um viés de contrainformação frente a “meios de comunicação de massa”.

A centralidade da imagem no panorama contemporâneo tem sido um problema debatido em diversos espaços. Cotidianamente, somos atravessados por uma profusão de imagens, o que leva a refletir sobre a acessibilidade e portabilidade das novas mídias e tecnologias atualmente existentes no mercado. Há uma ênfase na internet, bem como em outros mecanismos, que supostamente se tornaram menos custosos, como os próprios mecanismos de impressão. Causando impressão de onipresença, as tecnologias têm grande força no imaginário contemporâneo, sendo o mote narrativo para inúmeros filmes, seja da grande indústria cinematográfica, ou de documentários de ativistas que a problematizam como associada à “sociedade de consumo”. Se num momento encanta, por via de uma projeção utópica, também é vista como causa de um futuro catastrófico.

Recordo que perguntei a Abel Ticona, do CEFREC, se a posição de Gabriela Zamorano (2009) quanto à divisão do *Plan Nacional* em duas etapas era aceitável em sua ótica, ao que me respondeu que sim, porém, assinalando que era preciso observar que ainda se tratava de uma “*mirada externa*” sobre o assunto. Para reforçar a insistência numa visão própria, não é sem razão que o CEFREC produziu um pacote de curtas-metragens, resultado de uma de uma experiência recente, que tem por título: “*Desde Nuestras Miradas - Jóvenes, derechos y comunicación*”. A ênfase em uma mirada própria tem sido recorrente, não só por comunicadores indígenas, mas em todas as lutas indígenas. Isto coloca em questão a necessidade de autorepresentação, ao mesmo tempo em que assinala o repertório de imagens e discursos que foram produzidos desde fora.

Diante de um mundo ocidental ou da vida em tempos de saturação midiática (MORAES, 2003) as atuais tecnologias de informação e comunicação são defendidas com otimismo por discursos indígenas. Porém, enfrentam os desafios de um imaginário eurocêntrico e colonial, como o que se faz presente na matéria do jornal *O Globo*. Esta posição é encontrada em outras partes. Por um lado, um mundo ocidental saturado por mediações tecnológicas e, por outro, um mundo indígena visto romanticamente sem mediações tecnológicas, ou, ainda, como especifica Schiwy, os indígenas sem estar mediando tecnologias de conhecimento, uma visão que ignora que os povos indígenas tiveram seus próprios meios de comunicação e informação.

É indubitável que o têxtil, os kipus, os códices não só existiram como ainda seguem existindo, como é o caso da produção têxtil nos Andes ou entre os Kaxinawa na Amazônia brasileira³⁰. Também é certo que os povos indígenas foram principalmente excluídos dentro de um *mundo globalizado* pela legitimidade da escrita alfabética a que não tinham acesso e mesmo quando passaram a ter – hoje, a escrita alfabética assume, entre eles, um papel semelhante ao dos meios de comunicação. Assim, os indígenas foram representados textualmente e também imagetivamente desde sempre, seja pelo olhar colonial, pelo “olhar imperial”, depois pelo eurocentrismo com o qual vão sendo construídos os estados latino-americanos, isto é, a maneira como centralizam, legitimam e deslegitimam os saberes e formas outras.

A partir do filme *“La guerra por otros medios”* acima mencionado considere a aplicação da expressão guerra midiática quanto às ações indígenas por via das tecnologias de informação e comunicação. A expressão tem marcado o panorama contemporâneo para se referir às disputas, seja em âmbito nacional ou internacional, onde se assume a importância de recursos como Tv, internet, rádio, no que estas podem definir lutas e influenciar e criar opinião pública. Exemplos estão na difusão da “guerra ao terror” pós 11 de Setembro e ainda recentemente na ação de meios de comunicação “pagos” quanto aos episódios do golpe em Honduras e a tentativa de golpe contra Rafael Correa no Equador.

Um estudo do Observatório Nacional de Meios (ONADEM), da Bolívia, ao efetuar a monitoração da imprensa, rádio e Tv durante a cobertura informativa do referendo sobre os estatutos autonômicos dos departamentos de Santa Cruz, Pando, Beni y Tarija, conclui que na

³⁰ Sobre os códices ver Boone (2007). Sobre o têxtil nos Andes e sua importância enquanto escritura, modo de comunicação ver Arnold (2007). Já sobre a tecelagem entre os Kaxinawa como forma de produção de conhecimento, ver Lagrou (2002).

Bolívia se estabelece um cenário midiático polarizado correspondente à polarização política. O estudo percebe, ainda, que um eixo de polarização temática expressaria o antagonismo em questão. Assim, colocam-se lado a lado: legalidade-ilegalidade, legitimidade-ilegitimidade, progresso-atraso, centralismo-autonomia, unidade-fragmentação, festa-violência, democracia-fascismo e vitória e fracasso.

Segundo Erick Torrico Villanueva (2008) a chamada crise boliviana deve ser vista também desde uma perspectiva comunicacional, inclusive sublinhando que, no cenário de quebra da democracia negociada com a emergência dos protestos e levantamentos, também se provocou uma desestabilização dos tradicionais canais de comunicação e desde então tem sido questionado e debatido com maior ênfase o lugar e o papel de “los medios”. Para o autor, é preciso compreender que há muito tempo o Estado boliviano caracteriza-se pela ausência de comunicação entre Estado e “sociedade”, partido e sociedade, parlamento e sociedade, tanto que a “trajectory followed by the media in Bolivia meant that it encountered, and perpetuated, the same problems faced by other institutions, such as political parties, at the time” (VILLANUEVA, 2008, p.39).

De forma similar aos sentidos presentes em *guerra midiática*, encontramos a expressão “*batalha discursiva*” utilizada por Rosalend Howard (2010) para se referir ao cenário do processo de mudança visto através de uma disputa em torno do termo descolonização, através de elaborações distintas em meios como a TV, internet, jornais. Com o filme *Suma Qamaña* (2008) vemos uma iniciativa que busca ter alcance nacional, tanto que temos que ver o filme envolvidos nas questões nacionais em torno a poder e representação. De modo geral, a produção audiovisual indígena por mais que possa ter uma circulação minoritária frente aos demais meios demonstra que não está fora de uma *guerra midiática*.

A apropriação da escrita, a recuperação da memória por via da história oral, as tecnologias audiovisuais e midiáticas fazem parte de e um cenário de confrontação amplo, o qual é composto hoje pela colaboração e interação entre indígenas de diversos povos e com a instrumentalização de diversos meios, desde a escrita como o fazem intelectuais indígenas. O próprio processo de lutas por mudanças na Bolívia não pode ser pensado sem a emergência de intelectuais aymaras tais como Simon Yampara, um dos precursores da idéia de *Buen Vivir*, bem como o coletivo *Taller de Historia Oral Andina* (THOA), composto por intelectuais indígenas aymaras com o fim de trazer relatos excluídos da história oficial. Portanto, sendo um importante trabalho de valoração das lutas indígenas e de sua memória.

Mais distante de uma “cultura da celebridade”, o vídeo indígena endereça visões plasmadas na importância da diferença indígena. Mais do que uma definição estrita do “vídeo indígena”³¹, interessa aqui salientar sua difusão e potencialidades, principalmente observando seu maior alcance a cada dia que passa. Pois, de modo geral, a produção audiovisual por aqueles que foram os “outros” destinados à margem das construções nacionais tem aberto desafios teóricos, epistemológicos, políticos e estéticos.

2.2 A Expansão do “Vídeo Indígena”

Em artigo sobre as produções audiovisuais indígenas na Bolívia, Freya Schiwy (2009, p. 32) escreveu que: “la producción audiovisual indígena del vídeo forma parte de esos movimientos, a veces más y a veces menos atadas a organizaciones de movimientos indígenas”. Já pelo título de seu artigo, *Descolonizando el encuadre: video indígena em los andes*, a autora indica o contexto e as reflexões em debate.

O tema da comunicação e da mídia em geral – incluindo o cinema – recebem abordagens voltadas à compreensão de sua contribuição em produzir e transformar relações de poder existentes, inclusive enquanto possíveis espaços nos quais se pode problematizar a diversidade cultural e de poder. Considero os pressupostos teóricos “pós-coloniais” do “estudo da interação cultural entre os poderes colonizadores e as sociedades por estes colonizadas, e das marcas deixadas por essa interação na literatura, nas artes e nas ciências humanas de ambas as sociedades” (VISWANATHAN apud STAM, 2003, p. 320).

De modo geral, discute-se que a independência da Bolívia e, conseqüentemente, a construção nacional não teria significado a participação de “indígenas”, mas a anulação e o afastamento político implantado por uma elite nacional e letrada defensora de princípios liberais e pretensamente “universais”. O artigo intitulado “Alguns elementos para entender Bolívia”, começa com a afirmação de que “a Bolívia é um território em permanente rebelião”, assim traz à luz a larga história colonial que ainda estaria no bojo dos problemas mais destacados daquele país (SÓLON, 2009).

Os acontecimentos na Bolívia já foram tratados como parte de um fenômeno mais amplo

³¹ Sobre a expressão “video indígena”, indico uma flexibilidade quanto ao uso seguindo Erica Wortham (2002). Para a autora a expressão “vídeo indígena” assim como o termo “indígena” tem sido apropriado e conscientemente ressignificado como uma posição ou projeto vital para batalhas indígenas por autodeterminação.

na América Latina. Desde a década de 1980 e, principalmente, durante a década de 1990, seria preciso atentar para a emergência de movimentos de afrodescendentes e de indígenas. Principalmente, no que diz respeito às especificidades de suas reivindicações em relação a certas condições e consequências do contexto globalizado e das políticas neoliberais.

Neste contexto, grupos e atores sociais indígenas seriam percebidos como novos atores políticos em referência ao que seria a atuação de “velhos atores” – operário-sindicais, classistas etc. – que colocariam em evidência outros modos de fazer política e outros modos de relação humanos\natureza, em resumo, destacar-se-iam tratamentos diferenciados a alguns problemas assim como a apresentação de novos conforme a atual situação internacional (ESCÁZARGA, 2004; ESCOBAR, 2008).

Vários debates que têm perpassado a história boliviana em geral remetem a uma elite dominante branca que estaria continuamente a serviço de interesses estrangeiros e que se manifestaria por via de uma pressuposta superioridade racial, frente a uma maioria indígena subalterna. Podemos entrever a formação de uma “visualidade colonial” através da produção de imagens sobre os “outros”, realizadas por naturalistas e viajantes que estiveram na Bolívia. Por sua vez, a imprensa e a formação dos sistemas educativos têm sido apontadas como fundamentais para a constituição dos modernos estados-nação (ANDERSON, 1993). Já Abu Lughod (1993) aponta para o papel das TVs, que destacam dilemas e crises nacionais. Assim, a importância do material visual dá-se em relação com os contextos institucionais e históricos nos quais os produtores estão atuando.

Nas duas últimas décadas do século XX começaram a repercutir os projetos de produção audiovisual indígena assim como atenção de estudiosos sobre o que seria uma “indianização dos meios”. Isso não se separa das mudanças que tiveram lugar no século XX e, particularmente, àquelas relacionadas aos avanços das tecnologias de comunicação e de transporte: a mudança das representações espaço-tempo, a alteração nas práticas políticas, nos modos de produzir conhecimento, bem como produções menos dependentes de países centrais (HARVEY, 1998). Hoje, como é possível dizer, as tecnologias atuais são centrais no processo de atores sociais “enquadrarem” suas relações em imagens que destacam o nexo entre global e local (ROBERTSON, 2009).

Trata-se de assunto que continua com importância atual: mudanças sociais e a ação popular na América Latina – especificamente, no que diz respeito às mobilizações indígenas – com destaque à contemporaneidade marcada pela quantidade de imagens e a variedade de tecnologias presentes no dia a dia. É difícil negar que a mídia influencia a interpretação de

várias audiências sobre suas próprias realidades e a dos demais. Pessoas entram em contato e aprendem sobre outros países e “culturas” – assim como sobre diferenças – por meio do que se vê em filmes ou mesmo no Youtube. Embora seja frequente pessoas tratarem filmes somente como entretenimento, eles podem ser vistos como um gênero no qual imaginários envolvidos em mapeamentos geopolíticos do mundo têm sido representados. Neste sentido, aparece a importante premissa de que produções audiovisuais têm um papel importante não só nos fluxos globais como nos cenários sociais e políticos específicos, tanto em termos de economia política quanto no papel de representações na construção de subjetividades.

Na Bolívia, como informa Peruzzo (1998), ocorreu um pioneirismo quanto à rádio comunitária e militante. Hoje, é interessante notar a seguinte declaração: “Tanto la importante tradición de radio comunitaria y minera en Bolivia, como el cine militante, de crítica social y participativo que se desarrollaron entre las décadas de 1960 y 1990 son precedentes de la actual producción de video indígena”³². Canclini (2007) declara acerca do “cine latinoamericano como minoria” que é central um debate para pensar as regras de um jogo mundial de intercâmbios comunicacionais e articular políticas locais, regionais e mundiais que trabalhem oportunidades de produção, comunicação e recepção, para além do que as lógicas dos mercados tendem a estreitar.

Para melhor situar o contexto da produção audiovisual contemporânea de indígenas na Bolívia é preciso destacar as grandes mudanças políticas por que passa o estado-nação boliviano e o papel que aí jogam os povos indígenas, seu lugar histórico e os movimentos constituídos. Tudo isso configuraria, por assim dizer, o enquadramento mais amplo dessas produções, que corresponde a um dos lados da questão, inevitável na abordagem que propomos neste trabalho. O outro lado, de qualquer forma inseparável do primeiro, estaria dado por aspectos intrínsecos à forma e ao conteúdo dessa produção, que deitam raiz numa perspectiva e numa especificidade da visão refletida nessa produção, uma forma própria de fazer a comunicação audiovisual.

A apropriação das tecnologias audiovisuais por indígenas – e de modo geral, por aqueles que foram os “outros” do Ocidente assim como destinados à margem das construções nacionais – tem conferido desafios teóricos, políticos e estéticos. Terence Turner (2002) declarou que as produções de realizadores indígenas teriam um valor teórico e etnográfico não encontrado nas obras realizadas por não indígenas, já que estes esboçariam suas próprias categorias culturais e formas para guiar o trabalho de filmagem e o processo de edição.

³² <http://www.sistemadecomunicacionindigena.org/inf/PlanNacional.aspx>.

Ginsburg (1988), autora amplamente citada quanto às discussões sobre “mídia indígena”, com reflexões ancoradas principalmente nas produções de aborígenes australianos, diz que essa apropriação por indígenas levava a novos entendimentos quanto à representação, outros modos de compreender o político, novas percepções sobre as próprias tecnologias. Apesar da amplitude que podem ter tais leituras, grande parte das abordagens primeiramente enfatiza as possibilidades de ação social e política. Seriam ferramentas articuladoras de espaços nos quais estender suas demandas, realizar denúncias, expressar e preservar suas “culturas” – o que, sobretudo, encaminharia uma participação mais ativa nos contextos locais, nacionais, internacional e global.

Muitos foram proibidos de manifestar suas línguas, seus modos de organização social, suas práticas musicais, rituais, além de também serem inseridos sob políticas que visavam que as abandonassem. Mais do que repetidamente ressaltado na antropologia, ainda por cima foram imaginados de acordo com o propício para ideologias nacionais, ou mesmo até para fins turísticos e folclóricos. Enfim, indiscutivelmente tratados desde modos de representar que acabariam se tornando usuais, como é o caso das caracterizações que tendem a bestializá-los ou romantizá-los. Portanto, é frequente e mesmo quase que inevitável que se pense nas produções audiovisuais indígenas também como contrapartida a estereótipos.

Cabe assinalar que tanto produções cinematográficas quanto os primeiros registros etnográficos visuais entraram em pauta como produções realizadas dentro dos marcos de convenções de narrativas ocidentais sobre a alteridade. (PELLEGRINO, 2007; FLORES, 2007). Considera-se, portanto, as construções discursivas e imagéticas efetuadas principalmente por europeus ou estadunidenses em suas tentativas de descrever os outros do “terceiro” ou “quarto-mundo”. A consolidação de mecanismos de representação já não é uma hipótese, mas um fato que, por exemplo, permeia a obra *Crítica da Imagem Eurocêntrica* de Shohat e Stam (2006), vastamente citada quanto a este assunto.

As convenções narrativas e o modelo de indústria que representa Hollywood fazem parte da larga trajetória de estudos sobre cinema ou vídeo no “terceiro-mundo”. Dentre eles, frequentemente, encontra-se um posicionamento em termos contrários a um “imperialismo cultural”. Isso poderá significar, ao fazermos nossas as palavras de Ismail Xavier (1983, p.11), “portanto, um elemento fundamental de referência aqui considerado: a existência de um cinema dominante, rigidamente codificado, e sua retórica de base – a ‘impressão de realidade’”. É interessante notar, principalmente a partir da década de 1960, a passagem para um interesse “ontológico” quanto ao cinema como expressando vidas reais, desde um

“realismo fílmico”, concebido como convenção e eleição estética. Seria o momento de “desplazamiento global desde cuestiones de realismo a cuestiones de representación y intertextualidades.” (STAM, 1999, p.211)

Em discussões acerca de um cinema nacional – ou mesmo uma literatura nacional – é possível destacar expressões recorrentes de um repertório simbólico que buscaria representar a “cultura nacional”. As produções audiovisuais indígenas na Bolívia são espaços onde se visibiliza um evidente contraste com representações visuais que os retrataram, bem como onde esta expressa a diversidade. Deste modo, em consonância como o atual contexto, ainda participam ativamente de um processo inventivo com imagens outras para o nacional.

Nos debates que buscam diferenciar cinema clássico, cinema moderno, cinema do terceiro-mundo, “vídeo indígena”, documentários e filmes etnográficos, entre outros, estão controvérsias em termos de convenções ou rupturas quanto a técnicas para efetuar representações de categorias que suscitam interesses para a antropologia, tais quais como: o espaço, o tempo, o corpo, o indivíduo e o coletivo

A matéria dos filmes, seus enredos, a maneira como são filmados, os temas postos em cena são relacionados com os locais em que se realizam, na medida em que, como matéria artística, os filmes formulam tópicos imaginativos relacionados com as coletividades em que são produzidos. (SOUZA, 2003, p.15)

Podemos pensar com Stam (2006), que filmes são produções simbólicas que podem conformar estratégias – através de referências culturais ou uso diferenciado da tecnologia – que podem ser projetos contra hegemônicos.

Nahmad Rodriguez (2007), assim como Freya Schiwy, já assinalou que as tecnologias audiovisuais são ferramentas “descolonizadoras” por serem mais afins a grupos cuja relação com a escrita não constituiu a base de seus saberes e culturas. Outro ponto em comum, não só nestas autoras, mas que toma a atenção de demais estudos é a proposição de que o meio audiovisual e suas convenções ocidentais incorporariam as tradições “visuales-orales” indígenas, tanto no nível do conteúdo quanto da estética. Também, nos termos de Walter Mignolo

Las poblaciones indígenas fueron controladas, desde la colonia a la nación, por la alfabetización y la organización del estado en torno a ella. El video les permite a los intelectuales indígenas saltar sobre la alfabetización y desprenderse de la "ciudad letrada" (MIGNOLO, 2006, p. 28).

Para alguns, uma extensa variedade de tecnologias e imagens manifestaria a importância

do visual para as sociedades ocidentais. Martin Jay (1993), dentre outros, protagonizou um debate acerca do significaria o “ocularcentrismo”, isto é, a aparente centralidade epistemológica da visão na modernidade e para o Ocidente. Vemos aí um debate que problematiza uma periodização ocidental, onde se relaciona modos de ver, representar e de produzir conhecimento. No início do século XX, pode-se associar o uso dado à fotografia e ao cinema por suas propriedades que traduziriam uma objetividade e, portanto, logo passaram a ser utilizados como instrumentos científicos: realizaria registros do “real”. Guiados por paradigmas modernos, não demoraram a entrar em disputas geopolíticas ou na classificação de pessoas. Dentre os considerados pioneiros do cinema, D. W. Griffith, reconhecido como o introdutor da narrativa clássica hollywoodiana, destilava racismo em *O nascimento de uma nação* (1915). Já Sergei Eisenstein ou Dziga Vertov, seja nas obras cinematográficas ou teóricas, recorriam aos “valores soviéticos” para concebê-los. Em resumo, o cinema e a fotografia no interior das “nações”, na expressão de uma geopolítica, ou para figurar o que estava em terras distantes, tornaram-se ferramentas indispensáveis no processo de “retratar” o “outro”.

Para a antropóloga Silvia Caiuby Novaes (2009, p.56) “concebemos o mundo, o espaço, o tempo, a pessoa, a própria noção de imagem por meio de valores que guiam nosso olhar, nossa percepção e nossa representação, atividades que não são, portanto, universais ou naturais”. A recente relação de antropólogos e indígenas em projetos de transferência de tecnologias trouxe questões sobre a implicação do vídeo indígena como comunicação intercultural e sobre o próprio posicionamento do antropólogo (GALLOIS, 2001).

O trabalho etnológico de Elsje Maria Lagrou (2002) entre os Kaxinawá coloca em questão uma estética e uma experiência visual que contrasta com as ideias e conceitos ocidentais acerca do lugar das imagens e da visão. Categorias nativas podem estar presentes nas produções audiovisuais indígenas. Pellegrino (2007) entende que estaríamos diante de um espaço de negociação no qual a relação entre distintas visualidades, cosmologias e formas de abordar a alteridade incidem no evento fílmico.

Para o antropólogo Carlos Flores

... dados los orígenes y prácticas de la antropología en general y de la antropología visual en particular, esto tiene que ser visto en el contexto de los procesos coloniales, neocoloniales y de colonialismo interno, y por lo tanto dentro de las relaciones de poder que normalmente se desarrollan en el proceso de representación de un grupo social por el otro (FLORES, 2007, p.65)

O CEFREC declara dentre suas finalidades a intenção de tornar visível “la voz y la imagen indígena, a través de un progresivo acceso a los medios masivos de comunicación como la televisión, con propuestas indígenas y una mirada propia sobre sus culturas hacia la sociedad” (TICONA, p. 7). Como exemplo dessa tensão entre imagens, cito o relato de Rosalend Howard (2010) de como foi denegrido um ritual – la challa – praticado por indígenas durante a assembleia constituinte, no texto publicado pelo jornal *Opinión*, em 22 de Agosto de 2006. Marcadores negativos em torno dos “indígenas” teriam sido aplicados para apresentar a opinião de que o modo de participação deles não era condizente com princípios básicos daquele ambiente institucional. Portanto, nos termos da autora, um mecanismo de deslegitimação da especificidade indígena quanto à “performar” poder.

Desde um enfoque “decolonial”, pode-se pressupor que ainda estão presentes os efeitos de uma “colonialidad”. Isto subentende que um padrão ou matriz de poder estrutura o “sistema mundo-moderno” no qual as subjetividades, os conhecimentos, o trabalho, os lugares e os seres humanos do planeta são hierarquizados e governados a partir de sua racialização (QUIJANO, 2000). E também em relação com dados modos de produção e distribuição de riqueza.

Para Freya Schiwy (2009), tanto as promessas do capitalismo quanto tradições econômicas indígenas, uma economia da reciprocidade, seus modos de lidar com o poder, estariam em debate tanto fora como dentro dos filmes.

Quando situamos o foco na produção cinematográfica indígena boliviana, percebemos sua vinculação especial aos movimentos indígenas e o seu posicionamento frente aos processos de constituição da América Latina e do estado-nação. Ainda, ao considerarmos a existência de proposições oriundas de movimentos continentais ou regionais de povos indígenas, parece inevitável termos que refletir sobre a relação universal/particular. Com isto, aludo à confrontação de histórias e ao evidente problema da naturalização de instituições e categorias que ordenariam relações de poder.

Experiências e projetos de vídeo indígena compartilham similaridades e, entre alguns aspectos, um dos pontos importantes em questão é, obviamente, que, dentro de um processo paulatino de formação e capacitação, ocorre um aumento da participação e do controle da produção pelos indígenas, por meio da apropriação das tecnologias audiovisuais para seus interesses mais específicos.

As experiências próprias de indígenas com vídeo se iniciaram por via de projetos de transferência de tecnologias, então com a cooperação de antropólogos, documentaristas e de outros atores, como o de ativistas em geral. Nesse contexto, estabeleceu-se muitas vezes a ideia de um trabalho em conjunto com as comunidades, incluindo a noção de uma construção compartilhada.

Faye Ginsburg escreveu, em 1991, um artigo no qual dizia que as produções indígenas estariam marcadas pela pouca difusão, a não ser em festivais. Entretanto, notava o que parecia ser um momento de transição, no qual essas produções já ganhavam mais circulação. Nas últimas décadas, sem dúvida, a produção audiovisual indígena se fortaleceu e se pode dizer que, em geral, possui maior circulação. Fortaleceram-se iniciativas adentrando espaços vários – festivais etnográficos, festivais de documentários, espaços acadêmicos etc – mas não deixando de construir seus próprios espaços em busca de autonomia, com atenção às possibilidades oferecidas pelas dinâmicas das novas tecnologias de informação e comunicação. Assim, trouxeram cada vez mais desafios e questionamentos aos usuais meios de comunicação, à antropologia visual, ao filme etnográfico, ao Estado e grupos elitistas, pois pouco a pouco vem se consolidando como elemento chave para as ações políticas indígenas.

Quanto à circulação e ainda à exibição, a forma almejada pelos projetos de vídeo indígena nem sempre prima pela quantidade, mas sim pelos modos de circulação como é o caso mesmo da produção do *Plan Nacional*. É interessante quando, por exemplo, manifestam o interesse pelo controle e limitação do consumo dos seus materiais, para que esses estejam mais voltados a serem apresentados de modo a criar “simultaneous collective experiences”, ou seja, que a projeção aconteça de forma simultânea e coletiva, a fim de facilitar tópicos e situação a serem discutidos, importando então o contexto social e político onde se dá a difusão (ZAMORANO, 2009, p.331-332). Desta forma pode-se contrapor a produção de vídeo como “consumable culture”, forma essa que no México foi buscada pelo Estado.

No México, o que observa Erica Wortham (2002, p. 21), numa tese sobre a produção audiovisual indígena neste país, é que o vídeo indígena emerge desde uma “patronage” do Estado e também desde as demandas de autorepresentação dos povos indígenas. Segundo a autora, através do Instituto Nacional Indigenista (INI), o Estado mexicano impulsionou o “vídeo indígena” como parte de um projeto que conteria as identidades indígenas dentro de seguras versões de pluralismo, o que não acarretaria ameaça à soberania nacional³³. Há nisso

³³ Wortham (2002) destaca outros projetos que se fundam com políticas públicas desde o Estado e de demandas de autorepresentação para assinalar a diferença do contexto mexicano, onde, como esclarece, começa-se como

uma despolitização das identidades indígenas o que, por conseguinte, não impede a persistente construção de imagens folclorizadas do “ser indígena”. Porém, apesar de um momento fundante dentro do Estado, a expansão da comunicação indígena é vista por sua relação com as demandas de autonomia dos movimentos indígenas. Segundo Erica Wortham (2002, p. 316), “in other words, as the state builds its patrimony of pluralismo, indigenous activists build autonomy from community”. Importa para a autora o exame de diversas iniciativas e, dentro destas, a percepção de que o vídeo indígena não se restringe a dimensões de formação de identidade – orientação do INI – pois assume um importante papel nas batalhas dos indígenas pelo controle de suas vidas e recursos. Neste sentido, destaca que, cientes dos discursos sobre cultura e identidade, em parte pela participação em programas governamentais e educativos, se apropriam e politizam o processo para seus objetivos, o que se dá até mesmo pela absorção de categorias e conceitos.

O posicionamento de Erica Wortham a que aludimos acima já sugere que sua abordagem não deixa de examinar as particularidades históricas, o contexto institucional e sociopolítico em que se dão as produções que problematiza. É indiscutível que estes critérios certamente condizem com orientações metodológicas e questionamentos que têm estado presentes na antropologia visual, na dita antropologia das novas mídias, ou na cultura visual, para não citar outros campos afins. Estes questionamentos facilitam a contextualização da produção audiovisual indígena, permitem mostrar os atores envolvidos, as propostas políticas que aparecem vinculadas, ou mesmo considerar as tendências que possam estar constituindo passos futuros.

No Brasil, o projeto “Vídeo nas Aldeias” é uma iniciativa pioneira que começa dentro de uma organização indigenista, o *Centro de Trabalho Indigenista* (CTI)³⁴, no final da década de 1980. Em diversos textos e entrevistas (GALLOIS; CARELLI, 1992; GALLOIS; CARELLI, 1995) podemos acompanhar as reflexões desenvolvidos pelo projeto e ver mudanças, tanto da perspectiva dos promotores não indígenas, quanto da dos próprios indígenas, os novos sentidos que emergem segundo as experiências vão possibilitando. Embora, num primeiro momento, o projeto estivesse associado fortemente à função de registro e de documentação, passando pela ideia de resgate cultural ou de arquivo, o processo

“small media”. Isto é, ao contrário, de projetos de largo alcance de países como o Canadá e a Austrália, viabilizados e catalisados por grandes pressupostos, o caso mexicano consiste primeiramente em rádios de pequeno alcance, com limitada autonomia, e a produção do vídeo embasado na comunidade.

³⁴ O CTI (Centro de Trabalho Indigenista) começou como organização não governamental fundada em 1979 por um grupo de antropólogos. Ver: <http://www.trabalhoindigenista.org.br/pagina.php?p=historico.php>.

vai encaminhando a construção compartilhada, na qual se observa a maior participação e controle por parte dos indígenas.

Referi-me a experiências em diversos países para encaminhar possíveis similaridades e diferenças com o que se encontra na Bolívia, já que as experiências e a importância atribuída ao material visual se dão em relação com os contextos institucionais e históricos nos quais os produtores estão atuando, até mesmo o peso das imagens em reproduzir ou modificar relações de poder. Na Bolívia, o processo de produção de vídeos indígenas tem importantes antecedentes. Por um lado, está presente uma autodefinição enquanto processo, e nisto reconhece “tanto la importante tradición de radio comunitaria y minera en Bolivia, como el cine militante, de crítica social y participativo que se desarrollaron entre las décadas de 1960 y 1990 son precedentes de la actual producción de video indígena”³⁵. Por outro lado, traz em seu bojo a riqueza de diversas experiências políticas. Não só o cinema, mas também as rádios comunitárias e militantes na Bolívia se destacaram com dado pioneirismo.

Na Bolívia hoje há uma “indianização” da tecnologia de comunicação, mas, sobretudo, também um processo de politização dessas tecnologias, estreitamente associados à construção de um Estado Plurinacional. Essa politização vai desde a luta por alterar as leis de comunicação e cine do país, à formação e capacitação de líderes das organizações indígenas e aos *Foros Públicos*, espaços destinados a analisar e refletir temas sobre o processo de construção do Estado Plurinacional, que terminam com uma mostra de vídeos dos comunicadores indígenas.

Os *Foros Publicos* tem formado parte da chamada *Campaña Nacional de Difusión y Socialización “Construyendo el Estado Plurinacional para Vivir Bien”*, assim como da *Escuela de Formación Integral de Liderazgo en Derechos, Género y Comunicación*. Os comunicadores indígenas estão cientes de que a construção de um Estado Plurinacional é um processo aberto, um campo de disputa. Desta forma, conduzem iniciativas com orientações em direção ao protagonismo indígena e ao fortalecimento do processo, principalmente no que diz respeito ao potencial para conformar outro imaginário nacional. Durante os protestos comentados no capítulo anterior, emergiram códigos, signos, gestos de todo um repertório historicamente reprimido e forçado a modificações durante séculos de relações de discriminação. Em decorrência, verifica-se que a diversidade temática da produção audiovisual indígena apresenta um importante conjunto que instiga a ver a diferença indígena.

³⁵ <http://www.sistemadecomunicacionindigena.org/inf/PlanNacional.aspx>

Em seu conjunto, a produção audiovisual indígena demonstra uma variedade de temas, bem como a experimentação com diversos formatos. Os formatos são escolhidos mediante o projeto, o processo de criação e também quanto ao público ao qual se destina; além disso, revelam o gradual acesso a novas tecnologias e à capacitação, que se ampliam em diversas direções. As atividades do CEFREC começaram em 1989, período em que ainda não havia a diversidade de recursos de tecnologia de comunicação e informação como atualmente. Assim, o uso dessas tecnologias na trajetória do CEFREC e posteriormente do CEFREC\CAIB e do *Plan Nacional*, hoje *Sistema Plurinacional de Comunicación Indígena Originario Campesino Intercultural-SPCI*, vai do VHS à animação 3D e 4D, como demonstram as últimas produções.

O CEFREC já produziu mais de 500 obras audiovisuais em diferentes gêneros e formatos e também inumeráveis produções de rádio. Cifra importante, mas principalmente quando se considera que foi atingida através da formação de mais de 500 comunicadores e comunicadoras indígenas. “Seguir formando comunicadores indígenas”, disse Max Silva quando lhe perguntei em 2009 sobre o que viria pela frente.

No campo da circulação, no início supomos a valiosa importância do vídeo-carta, um formato para troca e apresentação entre comunidades. Hoje, a possibilidade da diversificação de sua produção com o acesso a espaços como a recém inaugurada *TV Culturas*.

No primeiro capítulo, relacionamos a produção fílmica ao processo organizativo intrinsecamente relacionado aos esforços de gerar mudança e atingir alcance nacional. Todavia, a produção audiovisual e de comunicação indígena é ação e prática social que confronta visões contrárias ao processo de mudança que prescreve. Na medida em que o Estado plurinacional surge sob a expectativa de que funcione em função dos povos e nações indígenas e originários, a comunicação indígena é assim definida no corpo da declaração do 5º *Seminário Taller Internacional de Capacitación en Derechos Indígenas Originarios Campesinos “Plurinacionalidad, Descolonización y Comunicación”*:

En el año internacional de la Comunicación Indígena, afirmamos que la comunicación desde nuestros pueblos y naciones indígena originario campesinos se ha constituido en una herramienta de formación, fortalecimiento organizativo – político y generador de propuestas que ha contribuido y contribuye a la construcción de la plurinacionalidad y a la transformación integral de la sociedad, hasta la conquista del buen vivir. Nos planteamos que en nuestros procesos es fundamental seguir avanzando en la construcción de una comunicación descolonizadora.³⁶

³⁶ Declaração final do 5º *Seminário*.

Freya Schiwy (2009), ao explorar a produção audiovisual indígena da Bolívia, discutiu com atenção a força descolonizadora, ou mais especificamente, de acordo a sua filiação teórica, o potencial do vídeo indígena para a “decolonialidad”. A autora considera que, ademais das lutas pelos territórios e por alterar as legislações, é preciso sugerir principalmente o poder epistêmico do vídeo indígena. Então, o que se problematiza com centralidade quanto às produções indígenas são as implicações e ações políticas a partir da produção de conhecimento. Obviamente, Schiwy reconhece que os movimentos indígenas estão cientes de que as representações audiovisuais, literárias, acadêmicas, entre outras, dão forma e concretizam a realidade.

Por sua vez, Gabriela Zamorano (2009) preocupou-se em demonstrar a produção do *Plan Nacional* como um processo que, articulado politicamente, traz consigo formas de imaginação política para visualizar e incidir diretamente na criação de outros futuros para os povos indígenas no contexto nacional. No contexto latino-americano em geral, os processos de mudança têm sido associados à necessidade de “descolonização da imaginação”.

Isto nos leva a ideia de “imperfect media” de Juan Francisco Salazar (2008), que a constroi a partir do manifesto *Por un Cine Perfecto*, de Julio Garcia Espinoza, quem escreveu

La mayor tentación que se le ofrece al cine cubano en estos momentos —cuando logra su objetivo de un cine de calidad, de un cine con significación cultural dentro del proceso re-volucionario— es precisamente la de convertirse en un cine perfecto. (ESPINOZA, 1995, p.13)

Em consonância à repercussão de um *Novo Cine Latinoamericano*, a noção de Cine imperfecto se refere a uma despreocupação com a máxima qualidade técnica em favor de se incentivar o uso da tecnologia que se tem à mão com intuito de mudança; trata-se um “cine interessado”, comprometido. Juan Francisco Salazar, compreendendo que atualmente a mídia audiovisual, a tv, a internet, tem sido usada conjuntamente pelos movimentos indígenas, argumenta que o “vídeo indígena” pode ser conceituado seguindo a noção de cine imperfecto de Espinosa. Desta forma, comparemos a definição deste autor com a definição que nos oferece Ivan Sanjinés sobre o processo da comunicação indígena em Bolívia:

I conceptualise indigenous media as alternative forms of cultural media(tions), actively designed to the formation of counter-public spheres within the spaces where images, stories, and cultural understandings get produced, circulated and consumed. (SALAZAR, 2008, p .25)

Desarrollamos, entonces, practicas de resistencia. Um comunicador é parte de uma luta, parte de uma batalha (...) Desarrollamos múltiples prácticas narrativas y estéticas, nos despojamos un poquito de esto que se dice de lo que se debe hacer o

no se debe hacer, de esa hegemonia e de lo analítico, del lógico, del matemático.
(Ivan Sanjinés, em fala)

Então, como se expressam os indígenas? Qual o estilo dos indígenas? Esta forma de mirar vai se construindo e se reconstruindo. Ao concluir sua apresentação, Ivan Sanjinés retorna à questão: “Como fazemos esta comunicação? Segundo ele, é preciso “*corazonar*”, ou seja, fazer a comunicação desde uma visão espiritual profunda. Isto inclui certamente a solidariedade e o sentido de reciprocidade que animam as práticas e o esforço mútuo para o desenvolvimento de estratégias e propostas *con todos y para todos*. O desafio, então, está em uma força emocional que substancie a comunicação, que, sem dúvida, visa a alcançar diferente públicos e trabalhar como transformadora e descolonizadora.

Os meios de comunicação têm um papel na formação de um sentimento de pertencimento ao Estado-nação e os conteúdos endereçados neste processo não são elaborados desde uma pressuposta posição neutra. Na América Latina, principalmente, sabe-se dos monopólios dos meios de comunicação por grupos de poder político e econômico que frequentemente tergiversam a informação em prol de seus interesses; também, muitas vezes, os meios manipulam conteúdos em vista de benefícios econômicos, quando não sob fortes pressões e ameaças. Quanto ao momento atual, vemos que os produtores indígenas não só participaram diretamente nos eventos políticos recentes, como depois entraram em uma fase em que assumiram uma agenda que se destina a levar à frente o processo de mudança.

Trata-se de uma batalha por ocupar e garantir espaços, assim como de nestes veicular conteúdos através dos filmes, de debates e reflexões, buscando incidir sobre a continuidade do processo de construção do Estado Plurinacional. Presume-se a importância conferida às produções de comunicadores indígenas chiquitanos, aymaras, guaranis, quechuas e outros. Isto pode ser evidenciado através da realização dos chamados *Foros Públicos* de reflexão e de difusão por meio de mostras audiovisuais que ocorrem em vários momentos anualmente.

Quanto à circulação, a questão da seleção de temas não é assunto de menor importância. A consulta à comunidade foi o mecanismo adotado, onde se decidia tratar muitas vezes problemas de caráter mais urgente e que pudessem conscientizar não só pessoas de fora, mas a própria comunidade como um todo. A seleção de um tema decorreria de uma consulta embasada em princípios da própria comunidade. Assim, lembremos que a diversidade de temas que se pode visibilizar na produção do *Sistema Plurinacional de Comunicación Indígena Originario Campesino Intercultural-SPCI* é fruto da sua própria amplitude e da

pluralidade de comunicadores, que não poucas vezes são representantes de comunidades tanto quanto de organizações indígenas.

A produção audiovisual realizada sob os auspícios do *Plan Nacional* na Bolívia pode nos dar a dimensão e o alcance das iniciativas, já que atravessa diversos níveis quanto à difusão – local, regional, nacional e internacional – o que se compatibiliza e reflete sua própria composição plural e substancia o propósito de uma comunicação intercultural – seja interna ou externa.

Uma característica do uso do vídeo indígena, bastante referida, é a capacidade de colocar a comunicação interna e externa entre distintos grupos indígenas. Há também na Bolívia uma luta interna contra os monopólios dos espaços e salas de exibição. Já acontece uma maior difusão, bem como um maior acesso a espaços desde a entrada de Evo Morales no governo, como exemplifica o programa “Entre Culturas”, com exibição no Canal 7, o canal estatal, para exibição no qual o CEFREC-CAIB produz também programação. Mais recentemente, inaugurou-se um novo espaço, a “*Tv Culturas*”. Isto tudo sem esquecer que a transformação do *Plan Nacional* em *Sistema Plurinacional de Comunicación Indígena* já fornecia indícios não só de um maior avanço e possibilidades para a produção audiovisual indígena no que diz respeito aos espaços, que sim são importantes, mas sua atuação prevê maior legitimidade até para o encaminhamento de uma base legal.

A importância do trabalho desenvolvido pelo *Plan Nacional* durante duas décadas se vê agora quando ganha respaldo ao levar adiante um anteprojeto para as discussões sobre uma “*Nova Lei de Comunicación y Cine*” para o país. Com diversos temas e desde contextos diversos – seja desde terras baixas ou de terras altas, de moxenos, guarayos, chiquitanos ou aymaras e quechuas – uma variedade de instrumentos, sons, gestos compõem um panorama em que está presente um fazer valer práticas antes relegadas aos cantos do país, como folclore ou como curiosidade. Um direcionamento da produção indígena tem sido realizar uma luta constante contra os estereótipos e imagens que foram cristalizadas em diversos momentos e por diversos meios.

Tendo em vista a ocorrência de formações discursivas e imagéticas sobre indígenas presentes em outros meios visuais ou escritos, um questionamento que faço é se os filmes ou “vídeos indígenas” recentes estariam dialogando com outros meios que configuram a construção de um Estado Plurinacional.

Mudanças quanto à política comunicacional são mais do que necessárias para estabelecer um Estado Plurinacional. Devem ser encaminhadas novas leis de comunicação e cinema que assegurem a construção efetiva para a produção, difusão e circulação de maneira a serem ocupados pelos diversos grupos\ NACIONES\ pueblos, garantindo a pluralidade. Isto poderá encaminhar a expressão da diversidade e por via da diferença, como resultado de um trabalho de comunicação. Sob esta ótica, faz-se pertinente refletir sobre pressupostos que costumam dar vazão a ideia de um cinema nacional.

2.3 A produção audiovisual indígena e seus desafios em contraste com uma ideia de cinema nacional

2.3.1 Jorge Sanjinés e a Nação Clandestina

Experimentei um primeiro contato com a produção cinematográfica boliviana quando escolhi abordar a produção do cineasta boliviano Jorge Sanjinés como tema de meu trabalho de conclusão de curso na graduação. Conforme o meu propósito aqui, é possível dizer que, desde seus inícios, o cinema boliviano em geral exibe uma forte presença da temática indígena – pode-se entender isso como inevitável em um país majoritariamente indígena, contudo pesa mais que a própria produção tenha se desenvolvido também por enfoques participativos e combativos. As referências ao *Grupo Ukamau*, do qual Jorge Sanjinés era membro fundador, inevitavelmente confirmam esta ideia. Jorge Sanjinés é considerado o mais importante cineasta boliviano.

Entre os filmes mais destacados do cineasta Jorge Sanjines estão *Ukamau* (1967), *Yawar Malkku* (1969), *El coraje del Pueblo* (1971) e *La Nacion Clandestina* (1989). Destacar alguns temas ou mesmo oposições que atravessam a produção de Jorge Sanjinés – cidade\campo, indígena\criollo-mestizo, comunitário\individual, o nacional\internacional – e se deter nessas dualidades é correr o risco de reduzir tanto esteticamente quanto discursivamente o potencial de seus filmes. Contudo, não é possível deixar de enfatizar as oposições citadas para sublinhar seus papéis como fontes de inquietação e também, por acreditar que eles atualmente ainda estão presentes nos debates bolivianos e no imaginário nacional e, mais, além disso, atravessam as produções audiovisuais indígenas.

Ao se falar do cinema boliviano, a tendência é privilegiar a produção de Jorge Sanjinés e do *Grupo Ukamau*, porém não deixa de haver motivos. Jorge Sanjinés é então destacado mesmo diante de outros importantes membros que realizaram obras importantes no contexto boliviano como Jorge Ruiz – *Vuelve Sebastiana* (1953), e Antonio Eguino – *Chuquiago* (1978). O tratamento da obra de Jorge Sanjinés tem lugar central, pois, conforme bem já descreveu Silvia Rivera Cusicanqui (2010), vários processos de discriminação aos indígenas – as formas de racismo e exclusão, a cidadania ilusória, o véu nacionalista que caiu sobre o tema indígena após a revolução de 1952 – teriam sido abordados praticamente de forma pioneira nas obras de Jorge Sanjinés. E será em *La Nación Clandestina* (1989) que o conjunto desses processos assim como a estética se destacarão convergindo com o tema desta dissertação.

Sem dúvida, a filmografia de Jorge Sanjinés é indispensável ao se tratar de um cinema boliviano. Porém, segue mais além ao comparecer também como indispensável ao se tratar de um cinema político, social, indigenista em nível latino-americano. Isto parece evidente no filme que representa o cume tanto da trajetória do autor como de suas temáticas indigenistas, *La Nación Clandestina*. A importância do filme se faz visível, por exemplo, ao seguir ainda presente em mostras dedicadas aos povos originários, como a do FORUMDOC 2011, dedicado principalmente à Bolívia (com prioridade para a produção do CEFREC-CAIB) e México³⁷. *La Nación Clandestina* problematiza a “nação dentro de uma “Nação”. Mais recentemente, Jorge Sanjinés teria dito que “la Nación” que hoje governa a Bolívia seria aquela que ressalta no filme, qual seja – suponho – uma Bolívia Indígena.

La Nacion Clandestina representa o cume das buscas estéticas e narrativas do diretor, que inclusive sempre estiveram acompanhadas por reflexões teóricas que culminou no livro *El Cine Junto al Pueblo*. O filme chama a atenção principalmente pela abordagem da problemática nacional e indígena, porém, vale sublinhar, tanto as reflexões neste filme quanto nos demais tem centralidade aymaras e quéchuas e seus modos de vida, destacando, portanto, como ambiente predominante, o “Andino”. Neste ponto, é preciso dizer que não envolve os povos indígenas da Amazônia e de terras baixas. Então, fica visível que as relações entre ações, eventos e personagens, no que toca seus aspectos objetivos e subjetivos, ocorre em relação com um espaço e tempo que tem sua expressão, com os traços distintivos da geografia do altiplano.

³⁷

Catálogo da mostra.
<http://www.forumdoc.org.br/2011/catalogo/catalogo_forumdoc_2011.pdf>

Disponível

em:

Já no início de *Ukamau* (1967) se podem escutar os sons dos passos numa caminhada sobre um terreno acidentado e pedregoso. Em um momento, a câmera a segue sinuosamente, o ritmo é lento e a música ajuda a compor a força telúrica que corresponde à paisagem andina. Uma legenda agradece aos moradores da “Isla del Sol”, e informa, legendário lugar onde surgiram *Manco Kapac* e *Mama Occlo*, fundadores do império dos Incas. A história se dá principalmente em Copacabana e na Ilha do Sol, nos arredores do lago Titicaca, *Ukamau* é um filme em língua aymara, que a primeira vista problematizava o conflito entre indígenas e criollo-mestizos. *Ukamau*, primeiro longa-metragem de Jorge Sanjinés, já possuía imprescindíveis aspectos técnicos e estéticos, belas imagens, mas será a partir dele que processo autocrítico do autor começara.

Em *Ukamau*, os criollos-mestizos estão representados no filme por um comerciante, Rosendo Ramos, um personagem alcoólatra, agressivo, desonesto que, como não lhe bastasse à espoliação que executa, nos negócios, violenta também a esposa do personagem indígena. Andrés Mayta, caracterizado em evidente contraste a Rosendo, é um personagem em profunda harmonia com a natureza e se move rumo a uma perseguição para se vingar. O desenrolar da perseguição ganha tons épicos. Os acontecimentos se desenvolvem em meio à forte presença da paisagem andina em um preto e branco marcado por fortes contrastes; a perseguição se dá com o som da flauta andina, a *quena*, e já nos últimos momentos no deserto andino se agrega o som dos ventos, importante elemento simbólico da cosmologia andina.

Jorge Sanjinés irá refletir sobre o uso dos primeiros planos que marcava *Ukamau* e a partir daí também a necessidade de construção de personagens coletivos, o que se verá, por exemplo, em *El Coraje del Pueblo* (1971). Mais adiante, esses questionamentos o levariam a enfatizar a construção de modelos narrativos que estivessem de acordo com um “modo de pensar indígena” ou de acordo a cosmologias de indígenas quéchuas e Aymaras. Sanjinés afirma que o indígena é antes de tudo a comunidade, um coletivo; portanto, era preciso pensar além do protagonismo individual, que é o centro a narrativa no cinema Hollywoodiano, propagando o individualismo ocidental. Além disso, quanto a Jorge Sanjinés tentaria encaminhar uma técnica e estilo de filmagem de um modo que ele designou como “*plano secuencia integral*”, que representaria outra concepção tempo-espço, quanto à especificidade cosmológica ou do pensar indígena.

Em a *La Nación Clandestina*, Sebastião Mamani, após deixar a comunidade indígena, vive o estigma de ser índio na cidade. Em constante conflito com sua condição, incorpora os hábitos citadinos, significando principalmente uma trajetória de corrupção e queda. Ele já não

pertence mais à comunidade indígena, nem se sentirá parte da cidade. A tensão faz com que ele passe por uma tomada de consciência. Para o crítico literário Javier Sanjinés (2009), a condição de ser índio permanece como “rescoldero del pasado”, isto é, faz-se presente como uma brasa sempre acesa “donde el pasado vuelve al presente, brindando una visión circular del tempo vivido”. Na trajetória de Sebastião Mamani se confrontam o tempo linear da modernidade citadina e o tempo circular da comunidade.

Como solução para ser restituído à comunidade indígena, Sebastião terá que participar de uma ritual que já não se pratica mais, mas que ele recordava desde a infância, o *Jacha Tata Danzante*, um baile onde mascarado ele deverá bailar até a morte. O ritual, expresa la necesidad de darle otro ritmo a aquello que fue reducido a espacio por el Estado-nación (SANJINÉS, 2009, p. 212). Jorge Sanjinés, no filme, expressa essa outra temporalidade presente não só pelo conteúdo, mas na forma, com a utilização do *plano secuencia integral*.

A produção cinematográfica, no decurso do tempo, gerou várias convenções técnicas para efetuar representações de categorias que suscitam interesses para a antropologia, tais quais como: o espaço, tempo, corpo, indivíduo e coletivo, além de outras. Sabe-se que estilos visuais e formas podem incidir sobre a percepção que temos de determinada sociedade, assim como cada qual tem suas formas e representações.

Nosso olhar, em princípio identificado com o da câmera, confunde-se com o da personagem: a partilha do olhar pode saltar para a partilha de um estado psicológico, e esta tem caminho aberto para catalisar uma identificação mais profunda diante da totalidade da situação. (XAVIER, 2005, p. 35)

Jorge Sanjinés realiza um cinema onde a singularidade surge do esforço de transmitir não pela técnica já instituída, mas de um processo inventivo desde as concepções de tempo\espaço da cosmovisão de quéchuas y aymaras, como ele mesmo enunciou.

Em 2012, durante o período que retornei ao campo, estava estreando o novo longa-metragem de Jorge Sanjinés. *Insurgentes (2012)*, agora lançado em outro contexto do que todas as produções anteriores do diretor, pois diante do que descrevemos acima, trata-se de um contexto de grande participação indígena. Jorge Sanjinés sempre explicitou seu posicionamento quanto ao cinema como um instrumento de libertação dos povos, um cinema revolucionário, a câmera então associada às lutas, tanto que o conjunto de suas obras (algumas especialmente) tem como pano de fundo situações históricas importantes. Por exemplo, em *El Coraje del Pueblo (1971)* foca o massacre de San Juan, e em *La Nación Clandestina* o pano de fundo é o ano de 1979, quando a aliança entre indígenas e campesinos

contra militares lograria reestabelecer a democracia no país. *Insurgentes* (2012) não só nasce após o contexto de mobilizações e a chegada de Evo Morales como o primeiro presidente indígena do país, mas vem substanciar este contexto com os diversos nomes e datas que divergem da história oficial, pois são as insurreições desde Tupak Katari até o momento atual.

Não há a pretensão de tratar de algo que poderíamos chamar de o cinema nacional boliviano neste breve espaço, mas sim enfatizar a produção do cineasta boliviano Jorge Sanjinés, pois se o cinema nacional não poucas vezes é chamado ou significado em relação à construção de uma identidade nacional coerente, o cinema feito por Jorge Sanjinés é representativo de uma confrontação. Os lugares, os espaços, os sujeitos, os tempos, os espaços negados pelos discursos oficiais do modelo hegemônico de Estado-nação começam a ser positivados em seus filmes.

2.4 Desde Nuestras Miradas: Outras Histórias e Memórias

Uma campanha de difusão realizada pelo SPCI intitulada “*Desde de Nuestras Miradas*” tinha a função de retornar às comunidades os curtas-metragens resultantes de um processo de formação de 18 jovens de comunidades aymaras da região de Copacabana, Província Manco Kapac. Esta experiência foi levada à frente pelo CEFREC-CAIB e uma organização canadense, *Wapikoni Mobile*. A primeira mostra tinha ocorrido no dia 02 de fevereiro em Challapampa, comunidade da Ilha do Sol. Seguiria por outras comunidades até a realização de um *Foro Público* no dia 12 de fevereiro, que daria fim ao processo de difusão.

O pacote educativo designado “*Desde Nuestra Miradas - Jóvenes, derechos y comunicación*” contém 19 curtas-metragens resultantes do trabalho de diferentes equipes de jovens realizadores indígenas, representantes de povos e organizações indígenas originárias e camponesas da Bolívia. Incluem-se narrativas de comunicadores indígenas e participantes de terras baixas e terras altas, apresentados numa organização que divide as distintas produções em cinco blocos temáticos – 1. *Identidad y cultura de nuestros pueblos*; 2. *Memoria de los pueblos*; 3. *Cuidando la Pachamama*; 4. *Destinos de mujeres*; 5. *Desigualdad y discriminación* – cada uma com uma breve explicação. No geral, o pacote se destaca por uma clara intenção didática. Mais do que um encarte, o que acompanha os curtas-metragens é um guia de orientações e instruções para difusão e promoção de discussões. Sobretudo, com atenção ao momento histórico pelo qual passa o país – como informa o guia. Prossigo em minhas reflexões com base em cada um desses eixos temáticos.

2.4.1 Identidad y Cultura de Nuestros Pueblos

Quem somos? Quem devemos ser ou quem queremos ser? Aonde vamos? – são questionamentos estimulados na apresentação do bloco “*Identidad y cultura de nuestros pueblos*”. [*Quien soy? Buscando mi identidad*](#), um curta-metragem de quinze minutos e cinquenta e seis segundos, tem como ponto de partida a busca do próprio comunicador aymara, Stif Pizarro, para responder por que não aprendeu a língua aymara, sendo então compreendida a língua como um elemento constituinte da identidade, que agora busca passar a suas filhas. A narrativa começa com seu deslocamento à cidade de Copacabana, às margens do Lago Titicaca, onde conversa com sua família e reconstitui o processo de autonegação e de afastamento. Primeiro, um contexto de discriminação à língua, logo a saída para estudar na cidade e consequentemente a incorporação de outras práticas.

Este curta parece ressoar um dos motivos presentes na obra de Javier Sanjinés, que é o problema da saída para a cidade, a incorporação de práticas estrangeiras, de fora. Mas enfatiza o desprezo pelas línguas indígenas que repercute no processo de construção nacional focado em uma língua oficial. O desfecho do filme replica o propósito do pacote que é levar em consideração o processo educacional próprio e as discussões sobre uma educação intercultural e bilíngue, que coloca em questão os conteúdos para outra “nação”.

A questão da perda e do contato, da dificuldade de transmissão dos valores das comunidades indígenas originárias e campesinas apresenta-se também em [*Entre espejos y espejismos*](#), curta-metragem de doze minutos e cinquenta segundos, realizado na Ilha do Sol, comunidade de Challapampa. Similarmente ao primeiro filme, enfoca a importância da transmissão de conhecimentos entre gerações. Assim, dois jovens buscam registrar uma festa do ano novo aymara que está em perigo de desaparecer, se problematiza a transmissão das danças, dos rituais, enquanto se apresentam atividades cotidianas de integrantes da comunidade e alguns motivos relacionados à dificuldade de transmissão. A Ilha do Sol é um centro turístico – para alguns o turismo já é sua principal atividade, mesmo que reconhecendo que há vantagens e desvantagens neste empreendimento. No filme, a contínua interação como elementos externos é vista como ameaça, como mostram os membros da comunidade que indicam a influência de vestimentas e de estilos musicais, como o reggaetown.

Em *Entre espejos y espejismos* ao mesmo tempo em que temos um mundo indígena em vias de desaparecimento, esse também é performatizado através de uma orgulhosa persistência

ao longo do tempo. No filme o ato central é a celebração do Ano Novo Aymara, um outro calendário, isto é, um calendário que deve não só sua desapareição como seu desconhecimento a imposição de um calendário dominante. Isto nos remete a valorização das celebrações indígenas que tem tido lugar em toda a América Latina, porém também ao atual contexto do governo de Evo Morales, que as tem incluído como celebrações oficiais

Ao se examinar o conjunto dos curtas do bloco, identidade e cultura não estão postos como algo encerrado, sem abertura para novos processos. No caso do comunicador indígena Stif Pizarro em *Quien Soy? Buscando mi identidad*, esta problematização faz parte não só de um processo de autoidentificação, mas de revalorização, por via de um conflito entre “lo próprio” e “lo ajeno”, o que pode levar a lembrar dos filmes Sanjinés, no que concerne à trajetória que vai do rural à cidade, e um retorno que compreende uma busca com os dilemas da subjetividade.

Outro curta, [*Hip Hop para mi Gente*](#), mostra jovens indígenas em estreita relação com o *hip hop* e o *grafitti*, que também são incorporados desde fora – como a própria tecnologia. Mas no filme esta incorporação se constroi de modo distinto, pois é vista desde a perspectiva e agência indígena, pois postos em interação com o contexto de vivência dos jovens. Assim, vemos os jovens cantarem sobre o racismo enquanto são intercaladas imagens do fatídico dia 28 de junho de 2008, na cidade de Sucre.

Similarmente ao uso que vemos em *Hip Hop para mi Gente*, deu-se a incorporação do *rap* por jovens indígenas da reserva de Dourados, no estado do Mato Grosso do Sul, no Brasil, conforme se pode apreender em entrevista concedida ao jornal *Brasil de Fato* (21/10/2011).

Os velhos os criticam, mas como alega um dos integrantes do grupo de *rap* indígena “diziam que esse não era o nosso futuro. Meu avô, que é cacique, veio me perguntar por que a gente gravou isso. Foi aí que eu peguei um CD e falei ‘senta aqui que eu vou mostrar pra você. Presta a atenção nas letras. O que tá falando é coisa da nossa realidade, da nossa cultura”.

E prossegue o relato: “E depois eu mostrei para todas as lideranças da região e mostrei a música e a letra. Numa reunião onde estavam todas as lideranças eles falaram: ‘está certo é isso mesmo que acontece’” ... “Os mais velhos entenderam e sabem que a gente tem que mostrar que o índio é capaz em tudo. E pode ser professor, agente de saúde, advogado ou cantor de rap. É que nosso povo não é só isso ou aquilo, a gente é o que pode fazer a diferença”.

Em todos os filmes acima mencionados podemos ver uma clara consideração sobre o passado que informa a história. Apesar de exibirem momentos aparentemente “essencialistas”, o conjunto dos filmes o questiona, pois apontam para adiante, para a entrada de novos mecanismos que contribuem para a autoafirmação, como a apropriação consciente do *rap*, quase análogo à experiência com a tecnologia que permite os curtas.

Entre passado, presente e futuro está a vida e o respeito que deve haver entre gerações. Os curtas também são ricos ao contextualizarem a paisagem e os referentes míticos. A grandeza de um passado andino se faz presente nesta paisagem.

2.4.2 Memória de *nuestros pueblos* e cuidando *la Pachamama*: para ir além do tempo dos padrões

*Ama suwa, ama qhilla, y ama llulla*³⁸

A seção “memória de *nuestros pueblos*” que forma parte do pacote educativo está composta por [*Janipun Armasimti \(Nunca te Olvides del Pasado\)*](#) (documentário), [*El Fruto de la Lucha*](#) (documentário) e [*El Corazón de los Hombres*](#) (animação). Os dois primeiros possuem um caráter de testemunho quanto à recuperação os processos de exploração a que estiveram submetidos os povos indígenas como é o caso da *pongueaje* (sistema de servidão indígena). Já o terceiro, ressoa os conflitos em torno de limites territoriais que o vídeo aponta como oriundos das modificações realizadas por sucessivos governos.

A narrativa de *El Corazón de los hombres* se centra em um menino aymara que por causa dos conflitos que observa entre seus parentes se entristece e se questiona sobre o porquê dos conflitos. “Que pasará? Parece que otra vez están discutiendo los adultos”. *El Corazón de los Hombres* enfatiza o como era “antes” em confrontação com a situação atual, desta forma terá um foco sobre princípios éticos-morais que são tidos como centrais na cosmologia andina. Trata-se da configuração de um “antes” onde se vivia em harmonia e o convívio era destituído de conflitos entre hermanos y hermanas, entre parentes, um tempo quando ainda os animais adoravam estar por ali, quando se tocava, havia dança e a música dos *pinkillus*. O relato com tais elementos é feito ao menino por uma *Parina*, um flamingo andino, que aparecerá e contará ao menino as causas dos conflitos atuais. O flamingo diz:

³⁸“Não seja ladrão, não seja mentiroso, não seja frouxo”.

- *Han pasado muchas cosas antes que naciera, yo te puedo contar.*

Na animação, os conflitos têm como causa as modificações territoriais docorrentes dos sucessivos governos, portanto se uma produção que indubitavelmente tem o sentido de contribuir para as discussões sobre a os conflitos territoriais. O relato do flamingo passa por enfatizar a vida em comunidade, quando todos trabalhavam em conjunto, havia abundância e, nisto, estava à prática do **Ayni**³⁹ – sistema de reciprocidade andino- *Se han olvidado esto!* – dirá o “abuelo” (avô). Também, segundo a *Parina*, o governo repartiu a terra em parcelas a cada homem. Ao final, sobressai a importância do “abuelo” para reconstruir, pois *La Parina* recomenda ao garoto que o *abuelo* é que deve saber. O desrespeito a *Pachamama*, a desobediência, “Y lo más importante” – diz o ancião – “ya no sé respeta los principios: *ama sua, ama llula, ama quilla*”.⁴⁰

El Corazón de los Hombres guarda semelhança com um animação que compõem a seção “*Cuidando la Pachamama*”. Trata-se de “*Nuestra Casa Grande*”, na qual uma anciã guaraya conta a sua neta como viviam antes. Mas, inicia-se com uma pergunta de um neto a sua “abuela” (avó): “Abuela, por que ya no hay animales en en bosque?” Ao que a abuela responde : “La madre tierra está enojada”. O motivo é aclarado ao neto, entraram no bosque sem permissão. E tudo começou quando o “Guajojó” cantou de dia. Guajojó é uma espécie de ave presente nos mitos de terras baixas, uma ave noturna e solitária, ficando claro então que o canto pelo dia é uma demonstração de desequilíbrio das relações quanto à madre tierra. A “abuela” conta que antes viviam em harmonia inclusive por que se seguiam os ensinamentos, valorizavam suas práticas. Para caçar, coletar frutas, cortar árvores se pedia permissão ao bosque.

-*Entonces, que pasó?* – pergunta a menina.

Agora brigam entre si para vender o bosque. A empresas madeireiras adentraram e as máquinas o devoram , o tempo mudou – sente-se a diferenças quanto as secas mais largas.

Em *El Fruto da Lucha*, de Santa Cruz, há o testemunho da senhora sobre sua vivência sob o sistema de *pongueaje*.⁴¹ Uma voz *em off* apresenta a importância do relato, a voz é da filha que apresenta a mãe: “Ela ilustra outro tempo, outro lugar, uma hoja de la história da Bolívia”. O relato segue e a voz da filha que pontua que antes eram obrigados a dar parte da

³⁹ Sistema de reciprocidade andino que se dá em estreita relação com a forma de organização territorial e espacial; um sistema de intercâmbios embasado em práticas comunitárias

⁴⁰ Não seja ladrão, não seja mentiroso, não seja frouxo.

⁴¹ O sistema de *pongueaje* foi um sistema de servidão imposta aos indígenas por proprietários de terras.

produção em dinheiro ao patrão. A recuperação de memórias lança luz sobre a violência política e o ocultamento realizado por uma história oficial. O enfoque sobre outras memórias pode ter a capacidade de desnaturalizar o Estado nacional ao evidenciá-lo como uma construção histórica. A memória permanece nos relatos, nos hábitos, em rituais, instituições, e mesmo no corpo.

2.5 A Contribuição da Comunicación indígena: Do trabalho silencioso ao Espectro Electromagnético

Na Bolívia, a produção de comunicadores indígenas está hoje mais do que antes engajada com os processos políticos do país e exemplo disto encontramos no fato de que atualmente submetem uma proposta de modificação da legislação de comunicação e cinema no país. Um passo importante e a mais em todo um esforço conjunto, pois desde o início sabem que se trata de avançar também imaginando e concretizando políticas que ofereçam melhores espaços para a produção audiovisual indígena e, de modo geral, para a comunicação indígena. Assim que isto nos leva a um assunto central, ou seja, coloca-nos diante das lutas por democratizar cada vez mais desde mudanças nas legislações nacionais quanto à comunicação.

Na Bolívia, bem como no do Equador, o processo de construção de um Estado Plurinacional demanda pensar a relação entre produção audiovisual e o desenvolvimento de uma comunicação plurinacional. Vista como imprescindível para o processo de construção de um Estado Plurinacional, a comunicação não se exime de uma luta por um marco legal que institua as bases para a sua criação e consolidação. Para isto, neste momento, tem força tanto a NCPE – no caso da Bolívia – como as possibilidades abertas pelos direitos enunciados, onde o Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho é uma importante ferramenta acionada, bem como a declaração dos direitos indígenas promulgada pela ONU em 2009.

Para o 5º *Seminário*, evento que temos destacado, pudemos ver que foi estipulado como referência central para os debates a *Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual*, que foi sancionada na Argentina com o objetivo de desmonopolizar a comunicação. Esta lei tem sido debatida enquanto um marco na América Latina e já segue os padrões estabelecidos no direito internacional, que declara o direito à comunicação como um direito humano.

O potencial desta comunicação em sua relação para construir um Estado Plurinacional está na produção de sentidos que configure outras sociabilidades, que permita trazer entendimentos, significados e práticas que corroborem a coexistência da diferença. Neste sentido, outro ponto importante e associado, inclusive por sua composição plural, termos da extensão de suas práticas, a expressão de suas vozes, é que não seja subsumida e usada somente como um repertório que se aciona como um leque indianista para o governo sustentar maior respaldo. O exercício da comunicação parece ser imprescindível a autonomia os povos e setores populares.

Pode ser a expressão de um consenso, mas a diversidade de produções é a riqueza, pois daí a possibilidade de inúmeras narrativas de fronteiras entre os próprios indígenas, mas onde reside o potencial para não convergir em uma *narrativa máster*.

CAPÍTULO III

VIVIR BIEN E BATALHAS SOBRE GEOGRAFIAS

Neste capítulo darei sequência ao entendimento da *guerra midiática* travada com os movimentos indígenas, agora em âmbito continental, a partir da percepção de que um sentido de urgência a caracteriza frente a alguns problemas centrais: os territórios indígenas e na incidência monumental e evidente ameaça que sobre elas exercem os megaprojetos econômicos e as pautas desenvolvimentistas dos Estados nacionais. A produção audiovisual aqui em tela será abordada enquanto devolução do olhar ou uma contravisão ao que entendo como “colonialidade do ver”, parafraseando o conceito de “colonialidade do poder”.

A conquista e o colonialismo já principiaram com uma lógica de usurpação e domínio territorial através de todo um aparato político e militar, mas também através de uma dimensão simbólica e epistêmica que prossegue através dos tempos.

Em 1992, ano comemorativo do designado “descobrimento” da América, Immanuel Wallerstein e Anibal Quijano publicaram o artigo “*La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema-mundial*”. Neste, América Latina aparece como constitutiva do sistema-mundo, conceito de Wallerstein, cujo nascimento é posto no século XVI. Segundo os autores, o papel de América Latina no desenvolvimento desse sistema teria quatro aspectos: a colonialidade, a etnicidade, o racismo e o conceito de novidade. A colonialidade se refere à criação de um conjunto de sistemas interestatais em níveis hierárquicos, onde as colônias estavam no nível mais baixo. A etnicidade corresponde à criação de categorias que agrupavam a diversidade, tais como: índios, negros, brancos, criolos e europeus. O quarto aspecto foi a reificação da novidade que culminaria na fé na ciência (pilar da modernidade), apresentando tudo como novo, assentando a lógica da modernidade como lógica desenvolvimentista, justificando o êxito econômico.

Quijano (2006) fornece-nos uma conjuntura deste processo ao melhor apresentar o desenrolar de fatores de classificação e identificação social que culminaria em um sistema de dominação global, assentado na ideia de raça. Da combinação e articulação entre esse sistema de dominação com base na raça e o sistema de exploração social constituído pelo capitalismo

mundial, seguiu-se a formação e consolidação de instâncias centrais de poder, aparatos administrativos modernos, que assegurariam a existência e reprodução de ditos sistemas. A estrutura de dominação – conforme a junção dos dois sistemas – representou a instauração de um padrão global de poder, processo designado e compreendido pela categoria *colonialidade do poder*. Esta resulta em uma composição específica de dominação, que determina estruturas de pensamento e ação, incidindo por meio do controle de subjetividades. Na discussão que farei a seguir acentuo o papel que joga a comunicação, a produção e a circulação de imagens na conformação e perpetuação destas estruturas.

Segundo Santiago Castro-Gomez (2005), o primeiro aspecto da colonialidade do poder é o exercício de dominação não somente em termos coercitivos e referentes a um cerceamento físico, mas através da extensão de um imaginário cultural até o dominado – um domínio epistêmico – que eliminará modos e formas de conhecimento, significação, imagens, categorias de pensamento “otro”, com a intenção de impor um universo cognitivo comum.

A partir desses pressupostos e em diálogo com teorias e perspectivas que refletem os métodos na antropologia e, especificamente, na antropologia visual, entendo que houve a formação de imaginários visuais, constituídos em uma estruturação colonial, que seguiram relacionados e constitutivos em modos de fazer e ver imagéticos de modo geral. Como já foi explicitado anteriormente nesta dissertação, os movimentos indígenas na Bolívia e na América Latina partem de uma reflexão incisiva sobre os legados da colonização e reclamam e enunciam claramente a pauta de descolonização do Estado vis-à-vis ao controle e à difusão de sua produção audiovisual e de comunicação, o que torna a teoria e os conceitos acima apontados ferramentas analíticas perfeitamente em diálogo com o campo sobre o qual me debruço. É justamente nesta confrontação que fazem que situo a “guerra midiática” que empreendem e, neste capítulo, ocupo-me de seu desdobramento na defesa de seus territórios, em sua visão própria do espaço e de natureza e no enfrentamento que significam ao sistema econômico mundial.

Atualmente, vários atores indígenas defendem as formas tradicionais de relação com os “recursos naturais” frente ao Estado, ao mercado e ao capital, e para isso principalmente a importância dos seus territórios no que garante sua sobrevivência, através da construção e reconstrução de suas identidades. Neste sentido, estabelecer um olhar sobre a conceituação de território é imprescindível, ainda mais porque atualmente, em meio aos processos de globalização e neoliberalismo, tem ganhado centralidade renovada os direitos territoriais indígenas. Segundo Victor Toledo Llacanqueo (2005), as demandas por direitos territoriais

com os processos e lutas indígenas em fins do século XX foram multidimensionais, isto é, estiveram presentes diferentes acepções “por las autonomías, por el hábitat, por las tierras ancestrales, por los recursos y la biodiversidad, y, en definitiva, por reconstruir y defender los territorios de la esperanza” (p...). O autor propõe que é preciso integrar todas elas e assumir uma agenda em torno dos direitos, com a investigação e a revisão das ideias sobre espaço e territorialidade indígenas, de forma a garantir esses direitos frente aos processos espaciais em tempos de globalização, e frente aos impactos dos projetos de modernização e das planificações da *geografía nacional*.

Este capítulo decorre principalmente do meu segundo encontro com o CEFREC, o qual possibilitou minha participação no “5º Seminario Taller Internacional de Capacitación en Derechos Indígenas Originarios Campesinos: Plurinacionalidad, Descolonización y Comunicación”. Este pode ser considerado como parte dos seminários internacionais que o *Plan nacional de Comunicación Audiovisual Indígena* começou em 2002 – conforme informa Gabriela Zamorano (2009). Ele pode ser ainda designado como o 2º *Taller Internacional Retos y Desafíos en la Construcción de Estados Plurinacionales*⁴². Trata-se de um ponto de encontro onde comunicadores indígenas refletem sobre os desafios para a construção de Estados plurinacionais ao mesmo tempo que seguem fortalecendo e configurando um marco de luta continental, e mesmo global, inclusive porque em 2012 o seminário integrava os diversos percursos associados às atividades do *Ano Internacional da Comunicação Indígena*.

Foi durante o 5º seminário que pude observar as atividades do *Plan Nacional* por meio de ações conjuntas e de alianças com outras organizações e comunicadores de outros países. Isto também pode ser observado na sucessão de eventos que têm sido realizados e através das declarações que deles derivam. O Ano Internacional da Comunicação Indígena decorria de uma demanda derivada da “*Cumbre Continental de Comunicación Indígena*”, que teve lugar na Colômbia entre os dias 8 e 12 de novembro de 2010, onde já se anunciava, para outubro do ano de 2013, outra *Cumbre Continental* e as metas a serem alcançadas em comum, por um processo construtivo que envolve as várias organizações para o fortalecimento da comunicação indígena em nível latino-americano, dentre elas o CEFREC e as organizações indígenas originárias campesinas da Bolívia⁴³.

²⁵ Ao observar a recente declaração resultante do 3º Taller realizado em 2013, nos parece que é preferível designá-lo desta forma ao invés de 5º Seminario.

⁴³ A declaração pode ser acessada em: http://movimientos.org/enlacei/show_text.php3?key=18488. Nela vemos tanto as organizações participantes como a continuidade prevista que terá lugar no XI Festival Internacional de Cine y Video de los Pueblos Indígenas.

Quanto ao 5º Seminario ou 2º Taller, foi antecedido pelo *I Seminario Taller Internacional Retos y desafíos en la construcción de Estados Plurinacionales*, realizado entre os dias 15 e 18 de fevereiro de 2011, na cidade de La Paz, Bolívia. Na declaração do 5º seminário estava patente a retomada da declaração anterior, com relação às certezas, riscos e desafios.

Neste contexto, também pude observar o *Prêmio Anaconda 2011* como resultante de laços de solidariedade entre várias organizações, constatando o papel central da CLACPI, assim como a organização desde o CEFREC-CAIB. Isto pode ser evidenciado pelo encarte do pacote do *Prêmio Anaconda 2011*, onde temos como coordenador geral do festival a Ivan Sanjinés e como organizador do material audiovisual a Max Silva Tapia. É interessante notar que o Prêmio Anaconda se define como uma iniciativa direcionada a regiões

Em el año 2000 surge el Prêmio Anaconda al Video Indígena Amazónico, ampliando desde 2004 su cobertura geográfica al chaco y los bosques tropicales de América Latina y el Caribe y desde 2009 a los pueblos y comunidades Afrodescendientes.⁴⁴

O *Premio Anaconda 2011* contou com um processo de difusão definido em uma *Mostra Comunitária Internacional* e uma *Mostra Comunitária em Bolívia*. A primeira, com o apoio de movimentos indígenas como da *Organización Indígena da Antioquia* (OIA) – Colômbia, e do *Centro de Comunicación Indígena Chasqui Nayrapampi* – Chile. Já a mostra comunitária na Bolívia é organizada por comunicadores indígenas, o que corresponde à rede de intercâmbio interna.

Nos debates e nos filmes da mostra audiovisual referente ao *Prêmio Anaconda 2011* durante o 5º Seminario tive a impressão de estar diante de uma “vasta geografía latino-americana”, cujo principal problema enfrentado são megaprojetos extrativistas e energéticos impulsionados por uma lógica desenvolvimentista levada à frente por políticas estatais em países latino-americanos, compactuados com empresas transnacionais. O desenvolvimento tem sido associado principalmente à ideia de crescimento econômico, que está na mira da crítica de movimientos indígenas de todo o continente, assim como de acadêmicos; o desenvolvimento é vinculado a um modo predominante de vida, que tem sido imposto através da articulação de discursos, teorias e instituições de cunho ocidental. Por este caminho, como salienta Arturo Escobar (2005), o desenvolvimento corresponde a uma continuidade de mecanismos coloniais.

⁴⁴ Encarte do pacote de filmes decorrente do Prêmio Anaconda 2011.

Especificamente, na mostra audiovisual referente ao *Premio Anaconda 2011*, dois filmes pareciam catalisar as questões debatidas e, portanto, congregar problemas comuns frente aos quais têm se mobilizado os povos indígenas da América Latina e do Caribe⁴⁵: “*El Oro o La Vida ReColonización en Centro América*” (Grande Ganador do Prêmio Anaconda) e “*La Travessia del Chumpi*” (Prêmio Documentário). Além disso, ao meu ver, parecia inescapável a relevância do filme “*Justicia Sin Palabras*” (Menção Especial).

A preeminência dos dois primeiros filmes citados acima é aqui destacada por dois motivos. Primeiro, encaixam-se num processo de luta pelos territórios desde os povos indígenas, bem como por santuários sagrados. Nisto podemos visualizar, por um lado, os saberes indígenas em confrontação aos modos de prodecer dos Estados e seus saberes, que atuam hegemonicamente e são parte da conformação do Ocidente, como é o caso da cartografia e da escrita.

Em *El Oro o La Vida* (2011) frente ao *neo-colonialismo mineiro* nos é apresentada a força e a importância das assembleias comunitárias e as prácticas de consulta, consideradas como mecanismos ancestrais dos povos indígenas da Guatemala, então como uma importante força de participação política. Em *A Travessia del Chumpi* (2009) o conhecimento do espaço desde as experiências e vivências dos indígenas será articulada para a elaboração de um mapa, ou seja, desde seus próprios referenciais, por assim dizer, também desde “conhecimentos geográficos indígenas”.

Segundo, ambos os filmes, tanto pelas questões que levantam, quanto pela representatividade das premiações que alcançaram em um circuito de exibição indígena, é preciso observar, não são feitos por comunicadores indígenas, mas ao nosso ver atestam um ponto fundamental que nos foi descrito por Jannete Paillán

yo creo que no solamente la producción realizada por indígenas sino que la realizadas por no-indígenas, por gente sensible a los pueblos indígenas está jugando un rol muy importante en visibilizar esas realidades, no? Yo creo que afortunadamente las comunidades que están siendo afectadas han comprendido la importancia de dejar entrar productores, no? Ya que filmen esas realidades

Adiante, primeiramente tratarei de realizar uma breve descrição do 5º *Seminario*, posteriormente uma breve discussão sobre desenvolvimento e em seguida passarei aos filmes citados acima.

⁴⁵ Utilizo “América Latina e Caribe” por serem as referências utilizadas na definição do Prêmio Anaconda.

No 5º *Seminario*, bem como em outros espaços da comunicação indígena, estão presentes diálogos e reflexões que, junto aos filmes e as mostras audiovisuais, são construídos com a intenção de visibilizar problemas estruturais que ameaçam os povos indígenas de Abya Yala. Contudo, não apenas empenham-se na visibilização das causas, mas favorecem a articulação de pessoas, espaços e propostas de importância formativa e organizativa. Um contexto onde tem se fortalecido para melhor instrumentalizar dois importantes meios de luta: comunicação e direitos. Cabe ressaltar que a mobilização de recursos e a convergência de temas e questões prioritárias são importantes para a configuração de um cenário de alianças diversas, isto é, entre indígenas, e também com não indígenas. A confluência passa por avaliar objetivos alcançados, reiterar propostas, buscar novas alternativas, ou mesmo reconfigurar objetivos e estratégias, o que impulsiona mudanças e conecta contextos locais, nacionais, regionais, ou internacionais.

3.1 Breve descrição do 5º Seminario

O evento foi organizado pelas chamadas “Organizaciones Nacionales Indígenas, Originarias, Campesinas e Interculturales” – CSUTCB, CIDOB, CSCIB, CNMCIOB-BS e CONAMAQ, com apoio de MUGARIK GABE, e coordenação de CEFREC-CAIB. Teve como eixo temático – *Plurinacionalidad, Descolonización, Comunicación* e demonstrou ser espaço enriquecedor por estabelecer relações entre representantes de organizações da sociedade civil, ativistas, representantes e dirigentes indígenas de outros países, de organizações como a *Organización Nacional Indígena de Colombia* (ONIC) – Colômbia, *Organización Indígena de Antioquia* (OIA) – Colômbia, *Confederación Mapuche de la Provincia de Neuquén* (COM) – Argentina, *Consejo de Pueblos Tezulutlán “Manuel Tot”* – Guatemala. Além disso, representantes dos ministérios de Descolonização e Comunicação, bem como assessores ou militantes de todo o processo que levou à Nova Constituição Política do Estado, como era o caso do historiador e ativista boliviano Rafael Puentes e Fernando Garcês, e intelectuais indígenas aymaras como Carlos Mamani e Félix Layme.

Minha participação não foi planejada. Buscava estar atento aos eventos e atividades culturais que ocorriam pela cidade de La Paz e soube, então, por uma agenda cultural que circula mensalmente, a *Jiwaki*. Esta informava que o evento ocorreria nas dependências da Cinemateca Boliviana. Fui até o local para obter informações e realizar inscrição sem saber que era uma atividade relacionada ao SPCIOCI. Soube ao me passarem o email do CEFREC

para solicitar a inscrição. Enviei uma mensagem para a qual não obtive resposta, então mais tarde telefonei para Abel Ticona. Ele informou que o evento era fechado por motivos relacionados a delegações que chegariam tendo, portanto, que verificar problemas quanto ao espaço físico. Por conseguinte, enviou-me pela internet a programação assinalando que haveria tanto um “*Foro Público*” a ser realizado no MUSEF e uma mostra audiovisual referente ao Prêmio Anaconda, atividades que seriam abertas a todos. Contudo, me disse para que comparecesse, pois ali veríamos a possibilidade de participação.

No primeiro dia do evento, pela manhã, após ser credenciado a participar, entrei no auditório ao fim da apresentação de Ivan Sanjinés – Coordenador Geral do CEFREC – que, dentre outras atividades, marcava a abertura do 5º *Seminário*. Neste dia ocorreria, ainda pela tarde, conforme a programação, três atividades: *Balance de la Conyuntura Nacional y Latinoamericana*; *Balance del Proceso de implementación de la Constitución Política del Estado en relación al Estado Plurinacional*; *Plurinacionalidad y Descolonización*. A primeira mesa, composta por representantes indígenas de distintos países – Argentina, Colômbia, Guatemala, Equador – após cada um apresentar o contexto enfrentado em seus países, no que traziam de aspectos comuns, configurava um panorama “latino-americano”, conforme era a proposta. O assassinato de dirigentes indígenas e ambientalistas, a criminalização dos movimentos, a atividades de petroleiras, mineradoras, madeireiros, de projetos de hidroelétricas, os questionamentos quanto aos ditos governos de esquerda no contexto latino-americano, foram discutidos com centralidade, com a importância da comunicação vinculada. Esses temas dariam a tônica dos dias seguintes.

No 5º *Seminário*, apesar das discussões sobre as particularidades, problemas e avanços do contexto boliviano e equatoriano, *Plurinacionalidad, Descolonización y Comunicación* eram debatidos com uma contínua atenção sobre os avanços dos “direitos indígenas”. Então, a NCPE era discutida, mas também com centralidade a observação dos instrumentos internacionais. A relevância do convênio 169 da OIT e a Declaração Internacional dos Direitos Indígenas de 2007, fazia-se visível inclusive pela presença do Jurista Internacional Bartolomé Clavero. Este estava em consonância com a política formativa do evento, não só pelo conhecimento da arena do direito internacional, mas pelo acompanhamento próximo dos debates sobre o pluralismo jurídico e, especificamente, nos casos que têm desafiado o processo de construção do Estado Plurinacional.⁴⁶

⁴⁶ Iríamos sugerir o blog de Bartolomé Clavero, contudo o mesmo foi hackeado. Suspeita-se de um ato relacionado ao contexto mesmo de uma guerra midiática. Ver: <http://servindi.org/actualidad/91335>

Bartolomé Clavero iniciou uma mesa sobre comunicação e descolonização defendendo a necessidade de se realizar uma leitura transversal da Declaração das Nações Unidas Sobre os Direitos Indígenas quanto aos artigos que facilitam os direitos da comunicação indígena. Embora o evento tivesse um foco na comunicação, algumas mesas tiveram maior incidência, nas quais se fizeram presentes especialistas bolivianos em comunicação – como Karina Herrera, Erick Torrico VillaNueva, assim como os comunicadores indígenas como Humberto Claros – aymara, Pedro Cayuqueo, do jornal online mapuche Azinktuwe⁴⁷, dentre outros, que estimulavam debates que colocavam não só o cenário boliviano em questão, mas uma conjuntura quanto ao contexto latino-americano e o avanço quanto aos espaços para comunicação indígena. Dilemas e questões que envolvem a autonomia e a pluralidade, no que se relacionam às lutas da comunicação indígena e processos de descolonização⁴⁸.

Após dois dias de debates e reflexões, durante a mostra audiovisual do *Prêmio Anaconda 2011* – não se tratando, portanto, somente de filmes da Bolívia – percebi o que já deveria ter refletido: se havia uma confluência que observara antes – a questão dos megaprojetos hidrelétricos, do extrativismo, da mineração – também, como pensaria depois, alguns filmes abordavam a questão seja do pluralismo jurídico, ou da consulta e da autodeterminação por via de discussões sobre os acordos internacionais. Uma maior convergência que ressaltava a questão do território indígena, inclusive porque ele é imprescindível para o tema da autonomia, da autodeterminação, portanto, para a estruturação de um Estado Plurinacional.

Sobre as ressonâncias do evento nas comunidades não temos evidência para realizar afirmações, mas faziam-se presentes chiquitanos, guaranis, aymaras, quechuas, guarayos, dentre outros, confirmando, a meu ver, a importância da articulação de um espaço como aquele. Faziam-se presentes e colocavam em debate suas diferenças, em especial no que dizia respeito ao encaminhamento das ações quanto à continuidade ou ruptura do *Pacto de Unidad*, que em grande parte tem como motivo central o caso de TIPNIS. Há distintas visões sobre desenvolvimento, mesmo entre indígenas. Mas, ainda é possível dizer, as discussões e diferenças se dão no que se refere a um distanciamento ou proximidade de suas propostas em relação às do governo. Então, apesar de uma ruptura do *Pacto de Unidad*, as atividades do

⁴⁷ <http://www.azkintuwe.org/>

⁴⁸ Aqui me refiro precisamente ao dia 19 de abril, que começou com a apresentação do “*XI Festival Internacional de Cine y Vídeo de los Pueblos Indígena - Por La Vida, Imágenes de Resistência*”, que será realizado no presente ano na Colômbia, na cidade de Bogotá, de 23 a 30 de setembro e na Cidade de Medellín, de 3 a 6 de outubro.

CEFREC-CAIB demonstravam que o trabalho comunicativo conjunto entre as organizações não cessava.

Comunicadores indígenas também participavam ativamente dos debates e pelo espaço do evento, moviam-se com desenvoltura tanto organizando, debatendo ou registrando as atividades. Não me sentia à vontade para solicitar entrevistas tendo em vista que não obtivera resposta quanto à aprovação da pesquisa. Dentre os presentes, primeiro reconheci Sandra Chuquimia, uma jovem indígena aymara que havia visto há poucos dias tanto como apresentadora no programa *Entre Culturas* quanto responsável por uma das produções exibidas, *Sarjhray (Me Voy)*.

Uma proximidade maior ocorreria com Samuel Pérez, que se identificou como Guarayo e que faria com que eu me sentisse mais à vontade no espaço; dele derivou uma aproximação simpática e descontraída, que continuaria ao compartilharmos folhas de coca. Isto foi antes das sucessivas partilhas de folhas realizadas por algum membro do CEFREC-CAIB, que periodicamente seguia pelo auditório com uma bolsa de coca partilhando entre os que ali estavam presentes, “*la hoja milenaria*”. Samuel Pérez é um dos responsáveis pela animação *Nuestra Casa Grande*, resultante das experiências recentes do CEFREC-CAIB junto a *Wapikoni Mobile*, também integrando o pacote educativo “*Desde Nuestra Miradas*”.

No encerramento das atividades do evento, Samuél Perez me entregou um pacote de filmes do *Prêmio Anaconda 2011*. Era o encerramento do “5º Seminario”, no que se referia ao espaço da cinemateca boliviana, uma vez que para o dia seguinte estava programada uma atividade final, com visita a uma comunidade nos arredores do Lago Titicaca. Aos participantes indígenas de outros países seria dado conhecer um pouco da realidade de um *pueblo indígena originário campesino*. E, sem dúvida, promover uma interação distinta entre os participantes, tendo em vista que as jornadas em La Paz tinham sido cansativas, tanto pelo tempo dedicado aos debates, como pelas complexidades relacionadas aos mesmos, que não dispensava uma intensa participação e atenção dos presentes.

3.2 Desenvolvimento

Projetos de desenvolvimento, apesar de apresentados em nome do bem comum, da economia e do progresso, recebem muitos questionamentos e, atualmente, são também problematizados por intensificar uma crise ecológica global. O modo como frequentemente

são levados a cabo – com deslocamentos de povos de seus territórios, perda de “*saberes tradicionais*” ou apropriação dos mesmos – demonstrariam, no seu bojo, uma herança colonial. Reações – principalmente desde movimentos indígenas e afrodescententes – a deslocamentos oriundos da imposição de megaprojetos de desenvolvimento, coloca em questão o “projeto da modernidade”, as estratégias desenvolvimentistas e o tema da globalização.

O discurso e as práticas do desenvolvimento demonstram uma articulação de conhecimento e poder, de tal forma que é possível reconhecer os momentos e as condições históricas que fazem parte tanto da constituição de desenvolvimento econômico e do desenvolvimento sustentável. Arturo Escobar (2005) argumenta sobre importância de se distinguir seus mecanismos operativos e as categorias, expressões, ou seja, a linguagem que constitui seus alicerces. Emergindo na conjuntura pós-guerra, o discurso do desenvolvimento econômico, justificado como um interesse humanitário através de um conjunto de intervenções ancoradas no conhecimento técnico-científico, visava a prover as condições para que outros países alcançassem as características das sociedades mais avançadas.

Na relação entre Estados e povos indígenas já é marcada por uma “marca de fábrica”. Os Estados por sua forma branca e européia já nascem e projetam sua formação e consolidação relegando os povos indígenas as margens. Na conjuntura pós-guerra, o discurso do desenvolvimento demonstra uma continuidade, tal qual como informa um documento estratégico do período : “Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse” (NAÇÕES UNIDAS, 1951, p.15 apud ESCOBAR, 2007, p. 20). Hoje, é preciso refletir o que significa que as orientações tenham mudado.

De ser obstáculos para el desarrollo económico de la nación ahora los indígenas son vistos como indispensables para el desarrollo sostenible y sus conocimientos tradicionales son elevados a la categoría de “patrimonio inmaterial de la humanidad” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.87)

Ao problematizar as consequências destruidoras do desenvolvimento e a degradação ambiental em nível global, se começou a gestar a ideia e os discursos de desenvolvimento sustentável. A noção de desenvolvimento sustentável causa muitas controvérsias, já que tem sido utilizada de diversas formas e pelas mais diversas pessoas e grupos. Pessoas interessadas em mais um nicho de mercado a forjam conforme o lucro, tendo em vista, por exemplo, a

garantia ao se profissionalizar em gestão ambiental ou comercializar produtos com a “etiqueta verde”. Grupos locais que disputam o controle de recursos naturais e suas formas produtivas destacam suas boas intenções com “desenvolvimento sustentável” em um cartaz que, em resumo, expressa responsabilidade e um futuro promissor. A existência de uma disputa por recursos naturais em nível global traz consigo também uma disputa conceitual, mas o que importa fundamentalmente são as práticas e ações associadas.

Tanto para Arturo Escobar quanto Santiago- Castro-Gómez é preciso ter cautela pois o cenário contemporâneo chama atenção para uma capitalização da natureza. Esta estaria subjacente a lógica de discursos sobre desenvolvimento e biodiversidade. Agora o reconhecimento que se faria de conhecimentos indígenas não seria epistêmico, mas pragmático de acordo a momento atual do capitalismo. De obstáculos ao desenvolvimento os povos indígenas passaram então a serem reconhecidos como “guardiões da biodiversidade”, mas nesse movimento estariam novos mecanismos de expropriação colonial de conhecimentos, de comunidades e através de conquistas territoriais.

O nascimento do discurso de desenvolvimento sustentável – é preciso ser dito, liberal – no Informe de Brutland publicado em 1987, é traduzido em várias partes do mundo com o título de “*Nuestro Futuro Común*”. Com isto, busca demonstrar que existe um discurso dominante que ainda mantém como solução o conhecimento científico moderno. Daí que, por exemplo, Arturo Escobar proponha, a partir de sua experiência etnográfica com as comunidades negras do pacífico colombiano, a tarefa prospectiva de pensar lugar, diferença e globalização desde uma perspectiva ampla de ecologia política. Pode advir do que ressalta: o valor do conhecimento ativista e de etnografias sobre “modelos locais de natureza” para outros entendimentos, assim como para a ação. Trata-se, para o autor, de uma política do território que enfatiza a diferença.

Henri Lefebvre (1991, p. 26) define o espaço como um produto social, sendo importante destacar que “space thus produced also serves as a tool of thought and of action; that in addition to being a means of production it is also a means of control, and hence domination of power”. Deste ponto de vista, vemos que a produção do espaço pode mascarar as contradições presentes em sua produção. Grupos sociais ou étnicos são geralmente atingidos em suas formas de vida e de pensamento em nome do bem comum, do progresso, da economia. É dito que concepções de espaço e tempo organizam o pensamento e a prática de sociedades com seu mundo. Sociedades em relações coloniais, assimétricas, detêm concepções diversas e, normalmente, as concepções de um sistema dominante tendem a entrar

em conflito com a dominada e impor, ou mesmo destruir, formas de viver, pensar e agir sobre o espaço, transformando-o.

Distintas pesquisas históricas, etnográficas e arqueológicas, em busca de perceber como grupos indígenas lidavam e hoje atuam com relação ao espaço, poderiam contestar o lugar que lhes foi imputado na criação de um espaço-tempo colonial e hoje tem sido por uma “globalidade eurocêntrica”. Entretanto, hoje é preciso sublinhar que intelectuais indígenas, movimentos e comunicadores indígenas tem eles mesmo articulado uma produção de conhecimento para que confronta e , portanto, defende a imposição de conhecimentos de fora asignadas como os únicos legítimos para descrever e mediar transformações , projetar e construir “futuros”.

A realidade do tempo e do espaço é vívida por todos, mas percebida de maneira distinta. É admissível dizer que tempo, espaço, natureza – devem ser consideradas como construções socioculturais. Deste modo, ao invés de somente considerarmos espaço como uma realidade física, algo dado, nos aproximariamos de uma noção de “espaço social”, ou mesmo o que significa a “experiência do espaço”. Ou seja, a definição do espaço conforme valores atribuídos pela experiência de grupos ou indivíduos. Portanto, o uso da linguagem, os diferentes modos de classificar, o uso diverso de tecnologias e também outras, nos possibilitariam tratar de outras concepções de natureza, ou até mesmo, para usar a expressão de Arturo Escobar, “modelos locais de natureza”.

Hoje, alguém respira e inunda seus pensamentos com ares definidos quase que pela impossibilidade de ser ver fora de um mundo interconectado, o que diariamente permite que determinados órgãos e pessoas difundam discursos em prol de atitudes e comportamentos que correspondam a uma percepção em torno ao global. A formação de um global que exerce fascínio pode ser problematizada pensando que talvez seja de grande valor compreender tanto a modernidade quanto o desenvolvimento como “proyectos espaciales y culturales que exigen la conquista incesante de territorios y pueblos, así como su transformación ecológica y cultural en consonancia con un orden racional logocéntrico” (ESCOBAR, 2005, p. 48).

Para muitos analistas, a maneira como hoje percebemos e atuamos no espaço e no tempo e nossa relação com a natureza são resultantes do capitalismo, da ciência, em suma, da história moderna ocidental. A natureza é vista como algo externo, para ser dominada e conquistada, e o espaço e o tempo definidos por práticas comandadas por pelo utilitarismo e um sentido de eficiência condizente a exigências do mercado. Arturo Escobar (1999, p.272),

elabora uma pergunta que tem grande importância para o atual contexto: “¿Puede ser redefinido y reconstruido el mundo desde una perspectiva de las múltiples prácticas culturales y ecológicas que continúan existiendo en muchas comunidades?”

Usualmente, nos discursos sobre globalização, o global seria igualado ao espaço, ao capital, à história e a sua agência; e o local, com o lugar, o trabalho e as tradições. Escobar sugere que as teorias da globalização produziram uma significativa marginalização do lugar, e que debates pós-modernos na antropologia lançaram um radical questionamento do lugar e da criação do lugar (ESCOBAR, 2005). O lugar sendo a experiência de uma localidade específica, isto é, seus modos de produzir e colocar em relação outras formas de espaço/tempo e natureza.

3.3 Pela Vida: Imagens de Resistência

3.3.1 El oro o la vida. La vida em conjunto.

Após ter assistido o filme *El Oro o La Vida*, pedi ao representante indígena da Guatemala pelo *Consejo de Pueblos Tezulutlán “Manuel Tot”*, presente no 5º Seminário, que fizesse uma reflexão e falasse sobre o contexto enfrentado na Guatemala tendo em consideração *El Oro o La Vida*.

Voy a empezar un poquito con la historia, no? Los Pueblos mayas a partir de la colonización, de la invasión de Abya-Ayla. Primero, con los españoles en el caso maya se da los despojos de las mejores tierras agrícolas la mayoría de los pueblos mayas, son retirados a las montañas, a los bosques, verdad, y de ahí, en ese contexto, pues, se desarrolla nuevamente, empieza a repoblarse, a reconstituirse, sin embargo también se da la evangelización y se da toda la imposición colonial que nos lleva a estar como oprimidos y a tener bastante oculta nuestra cosmovisión. Luego ya en el contexto se da primero la explotación del añil y de la ganadería en nuestras tierras. Los pueblos mayas son reducidos a campesinos y son explotados para trabajar en el añil y la ganadería principalmente; Luego se empieza a introducir caña de azúcar y, después, café, los dos cultivos de exportación que establece la oligarquía terrateniente en ese momento. Luego con el café y el caña de azúcar se va avanzando...se llega ya a esos tiempos, a nuestros tiempos, donde se empieza a tener una mirada a la explotación minera, la explotación hidroeléctrica, y petrolera también, en Guatemala, por el norte de Guatemala hay yacimientos de petróleo no en grandes cantidades, pero, sí, hay una buena cantidad ...y ,entonces, nuevamente los pueblos indígenas vuelven a experimentar los despojos de sus tierras, principalmente por el petróleo y la minería.⁴⁹

⁴⁹ A entrevista completa se encontra na seção Anexos.

Após articular uma trajetória que demonstra uma contínua exploração em distintos períodos ele declara

Entonces, en esto contexto se ha dado las concesiones de exploraciones, como hemos visto en el video de Álvaro, no, de las Producciones Caracol, que es la Mina Marlin, que es un proyecto de Godcorp, que es una empresa canadiense, y ahí hemos visto toda la brutalidad de esa explotación y todo los daños a la vida, a la vida en su conjunto, no? Los daños a la vida humana, la vida del agua, del bosque y de la Madre Tierra. Pero, a partir de esa experiencia es que hemos iniciado un proceso de resistencia muy fuerte con el tema de las consulta comunitarias, es verdad, *como lo veíamos ayer, hasta este momento, hasta este mes llevamos 60 consultas, en el día 24 se va realizar la numero 61 en el norte de Guatemala.*

El Oro o La Vida (2011), uma coprodução entre Guatemala, El Salvador y Honduras, dirigido pelo espanhol Álvaro Revenga, das producciones Caracol, tem como enredo a expansão da mineração de ouro, ou do *neo-colonialismo mineiro*, marcado pela mineração a céu aberto. Primeiro, começa por retratar a Guatemala, na situação dos atingidos pela Mina Marlin, da mineradora Goldcorp, logo atravessa os limites da Guatemala para alcançar as atividades da empresa em Honduras e El Salvador. Ou seja, trata-se de conflitos binacionais, conflitos trinacionais etc. O que vemos são indígenas atingidos, por contaminação das águas, por deslocamento de suas moradias, o descaso do Estado, a indiferença de empresários e, por outro lado, um enfoque na aguerrida mobilização de diversas comunidades da Guatemala para a realização de consultas comunitárias, uma prática local de tomada de decisões – presente também em outro países – que não recebe consideração do Estado⁵⁰.

Quando aciona uma narrativa que vai do que é percebido numa atividade cotidiana ao estabelecimento de relações é que *El Oro o la vida* conduz e constrói um potencial crítico. O que é apresentado como um problema local no início do filme é iluminado por uma estratégia de visibilização das ações não só da Goldcorp, mas das imposições de um mercado global. *El Oro o La Vida (2011)*, através de uma sucessão de casos, nos apresenta um panorama de “invasão mineira” em Centro-América, assim revela e traz motivação para batalhas dos povos indígenas de diversas partes. Ao demonstrar uma mobilização coletiva que coloca em questão os direitos indígenas e os mecanismos internacionais possibilita um agudo campo de reflexão.

⁵⁰ Sobre os impactos e um mapeamento sobre a atividade mineira na Guatemala e em Centro-América, ver: <http://www.conflictosmineros.net/biblioteca/publicaciones/publicaciones-ocmal/impactos-de-la-mineria-metalica-en-centroamerica/detail>. Especificamente sobre os impactos da Mina Marlin, ver <http://www.conflictosmineros.net/biblioteca/publicaciones/publicaciones-ocmal/impactosmarliniguatemala/detail>

No início do filme, uma senhora lava roupa no rio. A câmera a acompanha, um percurso costumado, até que é preciso ir a uma tenda de tratamentos naturais do povoado. Ela pergunta por que não se pode curar um ferimento que saiu na região dos seus olhos. A resposta é concreta: o rio está contaminado, está cheio de metais e com isso já não adiantam os remédios naturais. O senhor tem em suas mãos um jornal, nele se lê: “Relator pide a gobierno acatar medidas de CIDH”. A Comissão Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) havia solicitado a paralisação das atividades da Goldcorp. A notícia se referia a James Anaya, relator especial da ONU sobre os direitos dos povos indígenas, que veremos presente na Guatemala já nos momentos finais do filme. A negação do governo em atender as medidas propiciou sua visita em 2010, o que gerou grande expectativa.

O filme “*El Oro o la Vida*”, para vários dos presentes no 5º seminário, alcança demonstrar e alertar para problemas comuns do continente, e para um dos maiores. Perguntei a Janette Paillán justamente sobre a importância da produção audiovisual indígena em nível continental e também para que refletisse a partir do filme. A pergunta surgiu porque, antes, já havia me chamado a atenção que, dentre os filmes selecionados, muitos foram realizados em países diferentes, como no México, Peru e Guatemala.

Yo siento que la producción está jugando como un rol importante, no? Justamente, en el tema de la denuncia, de visibilizar lo que está ocurriendo en territorios indígenas con el tema de los megaproyectos. Yo siento que los medios de comunicación hacen vista gorda, dejan pasar, y nos interesa abordar estos temas porque de alguna forma hay compromisos, no? Hay un control por parte de los empresarios y del poder económico para no abordar ciertas realidades y es a propósito porque lo que nos muestra ciertos medios no pasa.

El Oro o La Vida (2011) é um filme que parece fornecer uma agenda, transmitir a força de uma aprendizagem. Primeiro, explicitamente está declarado o contexto, o mercado mundial e a alta do ouro. Inclui um olhar programático: parte da constatação pessoal de uma senhora, estende-se a colaboradores – o padre, pesquisadores com dados da contaminação –, estende-se à comunidade, segue com a interação de mais comunidades em nível nacional, a articulação de mecanismos locais para resistir e a força conjunta em torno aos mesmos, e, logo, o agenciamento da “arena do direito internacional”. E, claro, a comunicação: pois, o filme tem que ser visto como parte da luta que são necessárias e clamam pela necessidade de expansão e difusão.

Si, un poquito más. Sobre la cuestión de los sitios sagrados. Otro elemento que llama la atención y que está bastante preocupante es que gran parte de las concesiones mineras principalmente están siendo concedidas donde existen sitios y locales sagrados. El impacto no sólo es en el ambiente, pero en la vida, en la cosmovisión misma de los pueblos, porque perder los lugares sagrados, perder los

centros ceremoniales significa dejarnos sin elementos para continuar recuperando nuestra cosmovisión, reivindicando y también descolonizando, no? Pues es a partir de ahí, de esos lugares que nuestros abuelos y abuelas han dejado que nosotros iniciamos un proceso de reflexión, un proceso de profundización y de recuperación de nuestra verdadera identidad como pueblo maya.

A fala acima é do representante indígena da Guatemala já citado, quando lhe perguntei se queria me dizer algo mais. A ênfase foi nos “sítios sagrados” (territórios sagrados). A importância dos sítios sagrados é para o futuro, mas também para manter a vida, a cosmovisão, conforme ressalta, através de um processo de reflexão sobre as heranças. Joanne Rappaport (2004) observa que o povo Nasa, do sudoeste colombiano, guarda uma memória sobre sua transformação, de independentes a dominados por espanhóis e colombianos. Segue mais além com seu estudo a demonstrar a importância dos sítios sagrados, que servem como referentes para a narrativa histórica. “Sítio Sagrado” é o foco do documentário *A Travessia del Chumpi* (2009).

3.3.2 A Travessia del Chumpi e a Via Crucis

El Oro o la Vida e *A Travessia del Chumpi* possuem uma estrutura semelhante – a princípio, a apresentação do problema com vistas às consequências no cotidiano de uma aldeia, de um povoado – rios, animais e pessoas contaminadas. A “*Travessia del Chumpi* nos convoca a descolonizar o nosso imaginário geográfico e nos permite pensar os caminhos, ao trazer em sua narrativa a relação entre saber, poder e geografia. O filme, dirigido pelo peruano Fernando Valdivia, é produzido pela *Federación de Nacionalidades Achuar del Perú* (FENAP), Teleandes Producciones, Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui e Shinai.

Por causa da concessão do território indígena, realizada pelo Estado peruano, às petroleiras, as organizações Achuar *Achuarti Irumtramu Kakaram* (ATI) e *Organización Achuar Chayat* (ORACH) decidiram elaborar um mapa detalhado de seus territórios. “Para este mapa, Chichertá revelaria al mundo la existencia de su Tuna Sagrada” – especifica uma legenda. Pois a concessão também sobre se sobrepõe à *Tuna*, uma cachoeira, o principal santuário da comunidade Achuar. Frente a um indígena que já com um GPS em mãos caminha para começar a construir o mapa, ali quem trabalha a terra diz: “En esta parte voy a sembrar mi yuca, ponga en el mapa que nos es sitio vacío, aquí no entrará la compañía petrolera”. Outra fala: “Aquí no hay lugar vacío, libre, todo está lleno de vida. Cada especie ocupa su lugar y eso vamos a defender”.

A produção de mapas é uma ferramenta para o reconhecimento de seus territórios, e é uma ferramenta que, ao se contrapor, pode incitar um espectador a questionar sobre o espaço nacional e sua constituição. Influem na exclusão dos povos indígenas não só as representações visuais realizadas pelos meios de comunicação, mas as instituídas pela geografia imaginada do Estado-nação, que se concebe com representações visuais, seja por mapas, com as narrativas sobre a trajetória de figuras heroicas etc. Sarah Radcliffe (2011), por exemplo, toma a produção de mapas por indígenas no Equador e demonstra à crítica contra a territorialidade nacional e a sua cartografia. A crítica realizada por indígenas se embasa no entendimento de que elas são parciais e construída sob o regime de poder e conhecimento das autoridades e grupos de interesse.

Em a *Travessia del Chumpi* (2011), um ancião diz logo no início: “*Escucha nietito*”. Ressoa com simplicidade, e o é, mas a expressão incorpora mais do que alguém poderia interpretar como um relato de um velho a um neto; na chamada “escuta” do velho está presente à voz ancestral, uma memória coletiva, ali se realiza a transmissão e renovação, com ares conectados a tempos antigos, fazem-se presente os saberes deste povo, que se prolongam por meio da oralidade. Prolongam-se por causa do território. A oralidade é um caminho distinto da escrita. Pela oralidade, pelo filme, assim como por outros recursos apropriados, como a produção de mapas, é possível resistir à invasão de suas terras. O vídeo e os mapas atuam conjuntamente a formas tradicionais para a defesa e fortalecimento de seus territórios.

“Escuta”. E, estamos diante de uma narrativa mítica e histórica. É o princípio da construção de uma jornada pelo filme na qual seremos conduzidos. É pelo filme que se faz o relato? Não, ele tem, ao longo do tempo, sustentado um mundo. Mas, naquele momento sim, ele é feito para a câmera, não sem motivo, pois é pela sobrevivência, é para mostrar a situação de ameaça à continuidade de um mundo. Digo de um mundo, pois parece ser a um mundo que somos lançados, pela maneira como se dá a construção fílmica. Não é o nosso mundo. A revelação da *Tuna* no filme se dará por uma viagem até a cachoeira. O “Escuta” é do o ancião Irar ao seu neto, o menino Chumpi. Três gerações se fazem presentes, somos apresentados a Irar, ao seu filho Secha e Chumpi, a viagem que se dará pelo rio expressa a continuidade da vida.

No início do filme, diversas atividades na comunidade transitam suavemente – a cestaria, a produção de redes de pesca, a pintura em cerâmica, como que flui quanto ao modo como são apresentadas, parece nos dirigir a uma visão de que tudo está integrado. Estas atividades começam a demonstrar o cotidiano e a relação como o entorno. As atividades

incorporam e estão impregnadas por uma comunicação espiritual, é uma trama em sua completude. Cortes, paralelamente, sinuosamente em primeira pessoa, a câmera segue na floresta, o som são de vozes indiscerníveis – remete aos ancestrais, à natureza viva. Assim, a câmera é um agente, e se o relato é como a câmera, a câmera parece incorporar e se confundir com a própria substância do relato. Se em a *Travessia del Chumpi* cosmologia e política se irmanam, o processo de produção parece então manifestar um tempo\espaço mitológico, não sem nos remeter a um processo de tradução, pois manifesta sem dúvida a necessidade de alcançar outros, não sem uma confrontação epistemológica. E, lembremos, o filme resulta de um diretor não-indígena.

A *Travessia del Chumpi* trata de caminhos. Uma jornada na qual a saga do nosso “herói”, Chumpi – o menino – irá adiante em uma travessia, uma travessia que ressoa a importância dos ritos de passagem; a jornada de Chumpi não é a da “Via Crucis”, mas é de tamanha força simbólica, pois se trata não meramente de espaço, mas um território que para seu povo é um “território sagrado”. É a travessia do povo, do menino. Ao contrário, para os mapas do Estado ou para o mapeamento das petroleiras parece ser um vazio, um ambiente desabitado, um espaço a ser explorado em benefício do desenvolvimento ou de crescimento econômico. Em vigência a imposição de uma tradição de conhecimento e a indiferença às referências indígenas, ao saber dos povos indígenas. Não somos somente chamados a passar pelos caminhos de Chumpi, mas sim pelo de gerações sucessivas.

O tratamento ofertado pelo Estado se embasa no conhecimento técnico e científico que o sustenta. Este não deixa de estar relacionado ao próprio processo de formação dos estados, que têm sempre um espaço mais além – parte de sua condição restrita a uma concepção de tempo\espaço linear e progressista. Há um modo de imaginar subjacente a práticas do Estado assim como aos seus discursos. E daí também relacionada à própria concepção de natureza, que segue intrinsecamente associada. A natureza – espaço\tempo – a ser construída em termos de progresso e missão civilizatória.

Na travessia, está presente o que o antropólogo Santos Granero (2004) discute quanto aos Yanesha, ou seja, a história que está escrita com e na paisagem. Faz-se presente o que o autor discute em termos de uma escritura topográfica, que tem a função crucial de preservar a memória, a história está compendiada nos lugares.

O antropólogo Peter Gow (2002) problematiza uma dificuldade que está presente para muitos, o de ver a Amazônia além de uma paisagem a ser explorada, um espaço inabitado, e desta forma, convida e nos conduz a ver mais profundamente a partir da experiência das

populações que interagem de distintas formas com espaço. Ele demonstra quanto à região as múltiplas relações, entre as populações e os rios, as florestas, os espíritos, a morte. Trata-se da vivência daquele lugar, que inclusive se distingue do traçado no mapa e também do título de propriedade, contudo, como declara o autor: a comunidade teve que descobrir o valor daquele papel. Segundo Peter Gow, é preciso ver que ali estão práticas específicas responsáveis pela construção de um espaço\tempo, e dentre estas práticas estão as narrativas orais. Um pedaço de papel, como outra prática, gera um espaço\tempo distinto das narrativas.

The spacetime generated by these marks on paper, or representations, is what we call 'the real world'. It is this spacetime which is then lived by us, as the abstract order is imposed on other spacetimes: in other words, as a line drawn on a map is effected as a road cut across part of Amazonia. (GOW, p. 60)

Em a *Travessia de Chumpi* um caminho será atravessado, mas ele tem sido percorrido desde muito tempo. Apesar de acompanharmos as dificuldades para seguir o curso do rio, as paradas que são realizadas para o corte e retirada dos troncos que impedem a travessia, a jornada pode ser visibilizada como uma comunhão com a “natureza”. Neste percurso, alternam-se imagens de animais, das encostas, sendo que as transições fornecem a impressão de uma interação com o entorno, e até mesmo a presença fluída com a natureza que amplia o significado da luta empreendida para a travessia. A montagem tem aqui um papel fundamental mesmo que seja convencional, alternando primeiros planos, afinal a vemos em seu conjunto. A noção a ser transmitida é inclusive essa. A história transmitida pelo ancião por via da oralidade traz a memória de um povo. “Mira esta tierra es buena por que la cuidamos, es nuestra herencia que nos dejo nuestra abuelita”. Esta frase enuncia o que está em questão, a transmissão entre gerações. Mas, também foi deixada pela “Tuna”, destino ao qual se objetiva. A *Tuna*, um sítio sagrado, não é meramente um “recurso”, é um ser que lhes ensina viver.

Não só na Bolívia, mas por todos os Andes, estive algumas vezes percorrendo algum caminho do calvário, existem vários, mas logicamente aqui nos referimos a um trajeto como que a reprodução da *Via Crucis*. Por exemplo, o primeiro foi em La Paz, estando numa habitação que ficava no estreito caminho, pude ver uma procissão que sobe até uma pequena igreja que ficava mais acima. Em outro momento, estive subindo o calvário presente em Copacabana, de cima do qual dificilmente alguém não se maravilha com a beleza do Lago Titicaca. Se sobrepõem a territórios de comunidade Achuar de Chicherta, já que o Estado considera de “libre disponibilidad”, é decir s vacíos y sin dueños.

3.4 Violenta Cartografia

No contexto do 5º *Seminario* e após assistir os filmes considerei a possibilidade de que a produção audiovisual indígena nos permite ver uma “*vasta geografía latino-americana*”. Isto a partir do empréstimo desta expressão de um artigo de Horácio Machado Araóz, que tem por título “*El auge de la minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo*”. Não meramente por a expressão remeter à configuração espacial e à divisão geopolítica, mas também pela necessidade de observarmos o panorama das relações dos povos com o meio em que vivem.

Extensos territorios cianurados; paisajes enteros intervenidos, conformados por aguas ácidas, desertificación y pérdida de especies; biodiversidad degradada irreversiblemente; montañas y montañas de escombros, junto a grandes represas de lodo contaminado y gigantescos cráteres que quedarán por cientos de años como “recuerdos de la época”, souvenirs del mañana de las promesas desarrollistas del presente.(ARAÓZ, 2011, p.138)

Horácio Machado Araóz oferece uma vertiginosa entrada na paisagem de horror que a mineração tem deixado desde o México até o Chile. A paisagem de horror não se deve só à mineração, já que esta atividade se irmana com outras que compõem cenários descritos senão pela inevitabilidade dos impactos. São petroleiras, megaprojetos hidroelétricos, atividades de madeireiros etc. Estes projetos e esta visão perpassam várias produções audiovisuais indígenas e também ambientalistas. Observo que não é pelo texto de Horácio Machado Araóz, mas por imagens, que diversas paisagens com caracterização semelhantes à de sua citação acima podem ser vistas. Temos uma “*vasta geografía latino-americana*” definida pela presença e a ameaça dos megaprojetos, que atualmente recebe o foco de diversas produções audiovisuais indígenas, nas quais abundam os casos de comunidades indígenas atingidas.

Usualmente, esta situação não se faz visível nos mapas ou relatórios estatais ou de empresas interessadas em áreas para seus lucros, nem nos meios de comunicação. Infelizmente, estamos diante de uma “*violenta cartografía*” de conflitos e atentar para o que há de real nela é mais profícuo do que qualquer aspecto imaginativo provido por agências turísticas ou mesmo por políticas estatais voltadas ao turismo. Em contraposição, além da denúncia, as produções audiovisuais indígenas exibem um conjunto de práticas chamando a atenção para alternativas, por exemplo, outros modos de se relacionar e outros modos de atuar

economicamente. Destaca-se a busca por imaginar e concretizar uma “vasta geografia latino-americana”, mas, sobretudo, relacionadas às práticas e vivências para um *Vivir Bien*. Diana Fachin (2012), por exemplo, debruça-se em filme zapoteco designado “*Searching for Well Being*” (Buscando o “Vivir Bien”), e a busca é expressa pelo conteúdo do filme: a ênfase nas práticas locais de agricultura, em práticas locais para outro tipo de desenvolvimento.

A expressão “violenta cartografia” do livro *Cinematic Geopolitics*, de Michael Shapiro (2011), aplicada a outro contexto, refere-se aos festivais e mostras de documentários como espaços contra hegemônicos onde circulam imaginários sobre o mundo. Neste caso, para o contexto que se refere o autor, tanto pelos filmes como pelas discussões e reflexões, os festivais e mostras seriam contra espaços de uma violenta cartografia quando contrapostos à produção hollywoodiana pós 11 de Setembro. Nos filmes indígenas uma “violenta cartografia” assim como uma “vasta geografia latino-americana” se faz visível principalmente se relacionados às discussões dos festivais, mostras e encontros. Quanto a isto, é importante observar que grande parte da produção audiovisual indígena, não só da Bolívia, encaminha duras críticas à economia-mundo capitalista.

Quanto à produção audiovisual indígena, um circuito transnacional de exibição se dá não somente através das redes de intercâmbio constituídas por comunicadores indígenas, como também por ativistas internacionais, organizadores de festivais, e instituições de pesquisa. Estes circuitos já foram anteriormente enfatizados por Himpeley (2008), Wortham (2002), Schiwy (2009), dentre outros. Erica Wortham (2002) escreveu que preferia realizar um entendimento com o foco na circulação do vídeo indígena enquanto uma extensão das batalhas indígenas por autodeterminação, distanciando-se de como ou por que o vídeo indígena é, em sua maior parte, excluído da exibição em redes de nacionais de televisão ou em cinemas comerciais. Mas o ponto importante que a autora destaca quanto ao valor do vídeo indígena é que, menos que por classificá-los como apóstolos de uma imaginada autenticidade, o reconhecimento que eles obtêm, seja por fundadores de festivais ou por instituições e pessoas que os apoiam, advém de seu valor enquanto “*indigenous media*”, por imaginarem a mudança social. Embora haja distintas demandas, as mudanças colocam em questão tanto o âmbito nacional, quanto os imaginários geográficos dos Estados nacionais.

Durante a pesquisa, em circuito de exibição, pude ver que os temas e questões que preponderavam nos filmes foram importantes para a difusão, em 2012, do que poderíamos designar como uma agenda da comunicação indígena em nível continental. Assim, estivemos diante de um panorama continental referente às lutas indígenas e ao qual as produções

aparecem conectadas e, assim, acabam por serem importantes forças que desafiam estruturas dominantes.

Os temas que preponderavam nos filmes também demonstravam sua importância para a comunicação indígena com a presença nos eixos temáticos do *XI Festival Internacional de Cine y Vídeo de los Pueblos Indígena - Por La Vida, Imágenes de Resistência*. Este, que seria realizado na Colômbia entre os dias 23 a 30 de setembro e 03 a 06 de outubro de 2012, conclama

territorio y sitios sagrados; resistencia y lucha de los pueblos; y pueblos en vía de extinción con el propósito de fortalecer los procesos de comunicación de los pueblos indígenas del Abya Yala fomentando la producción audiovisual propia y la amplia divulgación de la realidad y los derechos indígenas.⁵¹

Estes temas e questões chamam a atenção para um cenário global no qual há uma corrida desenfreada em torno dos recursos naturais, de maneira que um cotidiano marcado por situações conflituosas entre indígenas, estados e empresas transnacionais demandam, atualmente, todo o esforço conjunto. Aqui vejo um chamado conjunto que tratarei em termos de uma *geopolítica do neoliberalismo vs geopolítica do “Vivi Bien”*

A partir do que consideramos até aqui, e nos capítulos anteriores, não são casuais as muitas produções audiovisuais indígenas que endereçam significados a conceitos como território, natureza e é através deles que adentramos em uma “violenta cartografia”. Para nossa abordagem, frisamos que os conceitos mencionados aparecem nos filmes, como também no contexto no qual estão em embate. Eles questionam a lógica desenvolvimentista que justifica as políticas estatais da maioria dos países latino-americanos e que neste momento seguem em estreita relação com os interesses de empresas transnacionais.

Os conflitos entre empresas mineiras e petroleiras e populações indígenas estão dentre as disputas mais emblemáticas que se pode observar atualmente. Pode ser que venham recebendo maior atenção do que outros problemas relacionados ao tema da terra e do território, de central importância para indígenas. Ele nos coloca diante de um contexto contemporâneo de acirrada disputa por recursos naturais. Uma montanha, seu cume, um rio, uma cachoeira, além de ser um sítio sagrado para uma comunidade indígena, pode estar no centro de sua maneira de lidar com história. Tanto a ética do *Vivir Bien* quanto as práticas de

⁵¹ Informação presente no site referente ao festival, ver: <http://cineyvideo-indigena.onic.org.co/>.

distintas comunidades indígenas confrontam a velha oposição ocidental natureza-cultura ou natureza sociedade.

Primeiro, começa a se impor a construção de uma violenta cartografia com a conquista, mas que terá continuidade com a construção dos estados latino-americanos, haja vista inclusive sua posição subordinada. Esta violenta cartografia se dá pelo capitalismo a cada avanço que faz se instaurando por todos os cantos do planeta. Então, a produção do espaço-tempo tem sido levada a cabo junto a um sistema de exploração, hoje designado como capitalismo financeiro internacional ou capitalismo tardio, mas que prefiro designar com referência a uma economia-mundo, que tem sua conformação inicial com a conquista que, por conseguinte, determina a classificação de pessoas, saberes, técnicas, relações, isto é, a *colonialidad del poder*.

Se, por um lado, abundam conflitos entre indígenas e empresas transnacionais, entre indígenas e estados, por outro é também grande a desinformação sobre estes povos por parte de grupos e indivíduos que compõem um Estado-nação como “*comunidade imaginada*”. Os discursos seguem em concordância com a versão oficialista, isto é, trazem não só o discurso que corresponde a instituições estatais, a uma agenda desenvolvimentista, mas à própria subjetividade, que destaca senão termos como: modernidade, progresso, desenvolvimento – facilmente defendidos com um pungente “é para todos!”.

Frequentemente, o que muitos identificam como uma mera paisagem ou um lugar inóspito, para uma comunidade indígena é muito mais, ali está sua história, sua memória, a base do que articula seu modo de se relacionar e significar a existência, o que ordena, sustenta, e dá continuidade ao seu mundo. Não basta explicar que este “para todos!” resulta de uma compreensão do espaço e do tempo, assim como da natureza – e mesmo da tecnologia – que, usualmente, reflete uma imaginação e modo de vida ocidental. Determina-lhe uma perspectiva teológica que define o espaço e tempo, perspectiva sempre maleável para que a qualquer momento possa ser requerida como justificativa em nome de um futuro que projeta algo que está sempre por alcançar. Tanto a naturalização de categorias quanto a perspectiva teológica é imprescindível para a construção de estado nacional, o “para todos” é senão uma ilusão sem a qual não se mantém a administração.

Tanto o cenário de eventos quanto os filmes são parte fundamental das atividades de uma contínua mobilização indígena em nível continental. Isto porque ambos são espaços que refletem as questões mais urgentes, que definem o contexto político em que estão inseridos. Dentro deste contexto, torna-se importante destacar que, por mais que cada dia se difunda a

produção audiovisual indígena – usando de todos os recursos possíveis – muitas delas ainda seguem restritas à circulação interna, ou mesmo a uma rede de intercâmbio entre comunidades.

Através dos filmes podemos ver os recursos mobilizados por indígenas para resistir. Por exemplo, o uso do GPS, a tecnologia para a criação de mapas. Contudo, mais importante do que isso é precisar o conhecimento sobre seu território e que este se distingue dos métodos e ferramentas costumeiros do Estado-nação; um conhecimento que não envolveu as novas tecnologias de informação e comunicação. Neste ponto, é um elemento chave a relação entre cosmologia e política. Como os povos constroem e narram suas histórias é uma questão que pode logo ser associada às tecnologias, e agora às novas tecnologias. O vídeo indígena, da maneira como tem sido instrumentalizado, oferece uma riqueza de expressões que podem contribuir politicamente.

3.3.3 Haciendo la vista gorda

No Peru, *A travesía del Chumpi* e *El Oro o la Vida* foram censurados junto a outros filmes, a saber [Molinopampa](#) de Nicolás Landa (Docuperú), [Choropampa, el precio del Oro](#) (2002) e [Tambogrande, Mangos, Muerte y Minería](#) (2007), de Stephanie Boyd e Ernesto Cabellos de Guarango Cine y Video. A proibição dos documentários aconteceu no evento “Agua: un patrimonio que circula demano en mano” organizado pela Autoridad Nacional del Agua.

A situação ocorrida certamente exemplifica o cenário que Janette Paillán significa com a expressão “*haciendo la vista gorda*”. Ela diz que este tipo de informação não passa em certos meios de comunicação. Uma proibição não sucede sem motivo, a chegada de informações desde documentários como os acima citados são reconhecidos por aqueles que estimulam seu ocultamento. “Se repiten las denuncias pero también las luchas en multitud de lugares separados por miles de kilómetros: en Ecuador, Argentina, Chile, Brasil, Bolivia, México, Panamá... Y cada vez en más territorios.” – escreve Erika González, uma das organizadoras de um Dicionário sobre grupos transnacionais. Estas forças claramente não podem deixar de se mover, associando-se aos meios de comunicação.

Os impactos das atividades mineiras – e de modo geral, dos grandes projetos – têm sido gigantescos, o que é melhor visibilizado se os vemos não somente com um olhar lançado

ao presente. As atividades mineiras podem e devem ser vistas em estreita relação com a herança colonial, de modo que sua operacionalidade é sustentada e a expropriação e “*el despojo*” segue uma lógica colonial no presente, dinamita sobre populações e territórios.

Para terminar este capítulo, volto à importância da produção audiovisual indígena em nível continental. Os temas abordados – como terra e território, recursos naturais – são articulados no que é um eixo de fundamental de convergência entre diversos movimentos: é preciso denunciar e visibilizar, e isto passa por uma luta e conquistas no campo dos direitos e da comunicação. Ambas são duas áreas onde se aprofunda a questão da diferença e da descolonização.

Justicia Sin Palabras (2011), do povo indígena de Huave de San Mateo, México, produzido pelo coletivo Ojo de Agua Comunicación, apresenta-se como um material didático que passa a ter uma importância não somente local sobre os direitos indígenas ao mostrar as injustiças sofridas por indígenas por falta de tradutores em processos judiciais, pois aponta para um problema amplo de enfrentar as línguas oficiais para se representar. Extrapola o nível local porque se difunde em um circuito transnacional de exibição relacionado às lutas indígenas por direitos, inclusive no momento atual em que se destaca uma luta pela comunicação indígena como um direito que seja não meramente reconhecido pelo Estado-nação, mas que esteja definido por via da alteração da legislação vigente nos países.

Porém, essencialismo, sugiro aqui que é preferível que seja estratégico como já discutido por Spivak (), que seu papel seja por ênfase, que sua força política pese, não só para aclarar a “*violência epistêmica*”, mas para fortalecer suas propostas como fruto de novas situações e processos históricos. Um passado que se faz presente, um presente que se faz passado, demonstrando a capacidade das populações indígenas, que se modificam e se mantêm. Neste sentido, quanto às acusações de “*pachamismo*”, é preciso ver a quem e para que se destinam, e se o “*Vivir Bien*” não existe, porque não garantir sua continuidade?

3.5 Geopolítica do Neoliberalismo e Geopolítica do *Vivir Bien*

No primeiro capítulo discutimos o filme do CEFREC\CAIB e das organizações indígenas que tem por título “*Suma Qamaña, Suma Kawsay, Teko Kavi – Por uma vida Mejor El Camino Hacia una Nueva Constitución*”. Agora, vale observar que o “*Buen Vivir*” ou “*Vivir Bien*” já intitula outros filmes e em outras latitudes como é o caso de um vídeo

reportagem “*El Buen Vivir*” (2010), do *Consejo Indígena de Centro América* (CICA). Em Centro-América, a expressão *Balu Wala* da língua Kuna de Panamá seria a expressão do “Buen Vivir”, definido no contexto andino como *Suma Qamaña* (aymara) ou *Sumak Kawsay* (quéchua). *Balu Wala* é acioanado como um instrumento metodológico para encaminhar projetos desde práticas comunais dos povos em contraposição aos projetos de desenvolvimentos derivados do estado e, portanto, sob uma lógica antropocêntrica que condiz com a exploração e domínio da natureza, segundo explica Donald Rojas (2009), presidente do Consejo Indígena de Centro América (CICA).

Além do filme do Consejo Indígena de Centro América (CICA), é possível citar ainda como exemplo, outros onde a proposta do *Buen Vivir* aparece, como é o caso *Yasuní, El Buen Vivir* (2012) e *Extrayendo Vida. La Resistencia Indígena a la explotación de recursos naturales* (2010). Na Bolívia, encontramos uma publicação dedicada ao “Buen Vivir” que compila manifestos e declarações.

É importante sublinhar que a noção de *Suma Qamaña* ou *Suma Kawsay* tem se estendido por todo o continente e, desta forma, é alçada como uma alternativa regional desde os povos indígenas. No campo acadêmico e intelectual, alguns autores debatem o seu potencial como Aníbal Quijano, que o vê como uma alternativa com potencial que gera desafios para a colonialidade do poder. Quanto a sua extensão, além dos filmes já citados acima, encontramos em Xavier Albó (2009), desde o contexto boliviano, a defesa de que se encontram noções análogas em outros povos. Desta forma, Catherine Walsh (2009), que compartilha um similar posicionamento, destacará que também estaria presente entre os povos afrodescententes. Frente ao contexto que confronta enquanto ideal de futuro se torna possível uma discussão até mesmo de uma geopolítica do *Vivir Bien*.

Luiz Maldonado Torres (2010) em *Geopolítica del Sumak Kawsay. Elementos para uma agenda política a regional de los pueblos indígenas*, esforça-se em demonstrar que com o *Buen Vivir* emerge uma visão global alternativa ao capitalismo. Principalmente, demarcando uma posição contra o argumento de crescimento econômico a todo custo. A análise do autor incide sobre a necessidade de produzir para o mercado mundial, para entender a pressão que agora existe sobre os territórios e recursos naturais. A definição de uma geopolítica do neoliberalismo, caracterizada por uma pressão por uma desregulação mundial, para a preponderância de investimento das corporações transnacionais, é que gerou um ambiente de confrontação e criminalização dos Estados frente as populações afetadas.

Frente à preponderância da perspectiva econômica agenciada e continuamente implantada por agências como o Banco Mundial e a Organização Mundial do Comércio (OMC), que reiteram a necessidade de crescimento econômico para a diminuição da pobreza, Luiz Maldonado Torres demonstra que realmente se pode falar em um crescimento econômico através da observação da renda nacional da maioria os países latino-americanos através dos dados, mas também através dos mesmos demonstrar a concentração do ingresso, e daí também a contínua privatização territorial, que conduz à expulsão de populações indígenas originárias e camponesas para assegurar a atuação das corporações transnacionais, “en especial aquellas vinculadas al extractivismo, al agronegocio, y la biopirateria” (TORRES, 2010, p.312).

Em resumo, trata-se – para o autor citado – de um processo de desconexão territorial como parte da dinâmica atual do capitalismo, na qual podemos ver se conformar

um locus de regulación del capitalismo que tiene en el mercado mundial su método, en la finanza corporativa transnacionalidad su actor fundamental, en el discurso del liberalismo político y económico sus argumentos legitimantes y en la retórica de la globalización sus dispositivos ideológicos. (TORRES, 2010, p. 317)

Como consequência desta caracterização do capitalismo, e como um exemplo de desconexão territorial afim da integração ao mercado mundial está a I Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA). Luiz Maldonado Torres chama a observar que toda América Latina já foi colocada em função de eixos de integração mercantil do mercado mundial. Ainda, quanto ao IIRSA, torna-se importante observar que estrutura uma nova geopolítica e foi desenhado sem consulta alguma às populações, comunidades e povos indígenas que têm seus territórios sob os traçados do projeto. Enfim, nesta fase de uma geopolítica do capitalismo financeiro transnacional, diante do processo de desconexão territorial se veem vinculadas as demandas de comunidades, populações, e dos os povos indígenas originários e camponeses, então, resistindo a

la minería, los transgénicos, la privatización del agua, la comercialización de los saberes ancestrales, la mercantilización de la biodiversidad, los corredores biológicos y los ejes multimodales, las áreas protegidas y reservas naturales, los pagos por servicios ambientales, las plantaciones de soja, de palma etc. (TORRES, 2010, p.317)

O *BuenVivir* destaca-se principalmente na área andina, e como ocorre no contexto boliviano, ele é problematizado principalmente conferindo atenção as práticas e lógicas que sustentaram uma “cultura andina”. Portanto, chama-se a debate os modos de organização

territorial e econômica, demonstram-se sistemas de intercâmbios entre comunidades, modos de plantio etc.

Na construção de um Estado Plurinacional os desafios está em “governarse con otros”, mas rumo ao *Buen Vivir*, ou ele como princípio fundante para os processos de governo. Isto foi e tem sido discutido principalmente desde a mobilização de estruturas comunitárias que possam garantir as mudanças, seja por lideranças indígenas, pelo discurso oficial do governo, ou por comunicadores indígenas. Tendo poucos dias em campo, participei do evento “*Economias Alternativas Para vivir bien*”⁵². Neste evento, com representantes das organizações indígenas, jornalistas, acadêmicos, dentre outros, não se deixava de pontuar referências comunitárias, principalmente os ayllus e a lógica de reciprocidade. Para exemplificar, um enfoque no uso dos diversos pisos ecológicos e as práticas de intercâmbios entre distintas comunidades que estariam presentes em comunidades e povos da “cultura andina”.

A ocupação de pisos ecológicos distintos, enquanto forma de relação com a natureza, pressupunha a busca da complementação de recursos naturais para a reprodução social através da ocupação de diferentes espaços, por exemplo, as montanhas são ocupadas por uma comunidade, mas se necessitava também ocupar outro espaço como os vales, para produzir e aceder a outros bens que ali não se produzia. Havia casos em que também não era preciso que comunidades ocupassem outros espaços, mas sim se complementassem através de relações de troca e intercâmbio. Este é um dos exemplos de práticas debatidas quanto a princípios comunitários para definir a política por outros vínculos com a natureza.

Numa publicação que coleta artigos sobre o *Vivir Bien*, o filósofo político boliviano Luis Tapia, não sem considerar as mudanças estatais que demandam os indígenas na Bolívia, discute o que considera a possibilidade de se exercer uma “geopolítica da complementariedade”. Luis Tapia faz uma retomada da ideia de complementariedade, se referindo ao processo de adaptação que se discute com os pisos ecológicos, mas sua intenção não é reatualizá-la no contexto boliviano. Ele toma a ideia de complementariedade para pensar a política desde o vínculo com natureza e para que possa encaminhar uma reflexão sobre a democracia através da geopolítica, ou ainda, sobre as formas de ocupação do espaço quanto à produção e reprodução de condições para a vida. Uma “geopolítica da complementariedade”,

⁵² Evento que ocorreu em La Paz durante os dias 29 de fevereiro, 1 e 2 de março de 2012.

segundo Tapia, implicaria se deslocar do mercado mundial a ideia de uma redistribuição regional e a uma redistribuição mundial. Em questão está uma reorganização do mundo sob outros princípios, através de uma recriação do vínculo com a natureza e entre coletividades, isto sob relações que não se definem pela propriedade privada, mas como parte da natureza (TAPIA, 2009, p.399).

Quanto ao pachamismo, talvez seja preciso dizer que se não existe “El Vivir Bien” é preciso inventá-lo, então, que seja como um processo de construção conjunto, onde toda a contribuição é bem vinda. Trata-se de um processo de imaginação, fortalecido pela pluralidade, aberto a contribuições múltiplas, assentado em conhecimentos e experiências indígenas – assim como também não indígenas.

Quanto ao *Buen Vivir*, a antropóloga Alison Speeding (2010) é uma voz crítica e contestatária, pois, residente na Bolívia, que é lugar da maior parte de suas etnografias realizadas, discute e levanta questionamentos desde, por exemplo, o ponto de vista linguístico. Ela fala de uma *necessidade de aterrizagem*. A posição da autora deve ser mais discutida, principalmente se consideramos o atual contexto internacional, com a presença de uma crise ecológica e a convergência de organizações indígenas como de governos em torno à “madre terra”, mas sem evidências de práticas em territórios concretos. Isto se faz necessário não por uma questão acadêmica, mas sim se nos colocamos realmente diante da necessidade de mudança frente a um panorama catastrófico, o intercâmbio e “outras” práticas são mais do que necessárias, quando a proposta tem como princípio uma visão “ho

CONSIDERAÇÕES FINAIS

I take gods and spirits to be existentially coeval with the human, and think from the assumption that the question of being human involves the question of being with gods and spirits.

Dipesh Chakrabarty

Há relatos que parecem ter o objetivo de influir para que pessoas se sintam na beira de um precipício e, deste modo, exige uma tomada de posição de quem quer que seja. Exemplo disto é quando uma divisão do mundo em nada mais do que o bem o mal é repetida dia após dia, o que pode cristalizar uma divisão geopolítica do mundo na qual um posicionamento de todos é requerido como se não houvera tempo e escolha. Não custa destacar, por exemplo, o que tantos já escreveram contra os procedimentos dos Estados Unidos pós-11 de Setembro. O governo daquele país, proclamando a existência de um eixo do mal, justificou uma caçada que, como consequência, não em poucas partes do globo, promoveu uma febre e uma paranoia em torno a uma sombra terrorista, e também em várias partes gerou furor como resposta.

Não é estranho ou mesmo novidade uma desconfiança quando se fala em política, pois para muitos não deixa de remeter ao lugar das palavras vazias, da prática da sedução e da persuasão, do engano e da simulação, campo então que demanda, menos que a indiferença, uma observação mais cuidadosa de tod@s. A política é também significada como o lugar da pluralidade, um campo de disputas entre múltiplos posicionamentos, isto quando não prevalece o totalitarismo. E, antes de qualquer outra reflexão, cobra muita importância em todo contexto latino-americano as discussões sobre cooptação. Tema esse que não deixa de estar associado aos “colonialismos internos”.

E por falar em conjunturas políticas e produção audiovisual na América Latina, lembro que não são poucos os documentários que também indagaram e discutiram a suposta esquerda progressista, ao mesmo tempo em que demonstravam um cenário global, nacional e local atravessado por disputas midiáticas. Dentre alguns, podemos citar *Ao Sul da Fronteira* (2009) e *A Revolução não será Televisionada* (2003). Ficções de cunho biográfico, como por exemplo, *Lula, O Filho do Brasil* (2009), assim como *Evo Pueblo* (2007) ou *Cocalero* (2007) na Bolívia apareceram com um olhar positivo, destacando a trajetória de batalhas, lutas e

sofrimentos dessas lideranças, a produção de valores e sentidos que pesaram na balança de um sentimento de reconhecimento “desde abajo”. Não é exagero dizer que a evocação da figura de Evo Morales tornou-se paradigmática quanto a um processo de grandes proporções para alguns setores, representando também a importante mudança política em nível latino-americano.

Em anos recentes, não foram poucos os autores que debateram sobre um novo panorama na América Latina. (WADE, 2000; MEZADRA, , ALVAREZ et al, 2008) Mudanças em nível continental nos governos, a forte presença de movimentos sociais, de organizações da sociedade civil, um conjunto favorável com incidências distintas frente a temas de importância planetária – como o meio ambiente. Um entusiasmo para muitos que, mais do que simplesmente interessados em temas políticos, buscam vislumbrar novos horizontes no que concerne a condições em que a convivência e a situação de vida de diversos povos e pessoas ganhem como lugar mundos com relações mais equitativas e justas, mundos onde as diferenças possam ser consideradas em sentido denso e não apenas como uma coleção de diversidades domesticadas por uma ordem liberal e sua estreita tolerância ao diverso que não se enquadre em sua transcendência normatizadora.

Em 2010 foi realizada em Cochabamba, no povoado de Tiquipaya, a *I Conferência Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra : La Voz de los pueblos en defensa de la Vida y la Madre Tierra*, que gerou um pacote de cinco DVDs a que tive acesso. Este evento teve forte repercussão internacional, de tal maneira que Evo Morales logrou chamar a atenção em proporções mundiais novamente, como argutamente expressou o historiador boliviano Rafael Puente Calvo⁵³. A repercussão do evento, sem dúvida, se deu por seu foco na declaração dos direitos da terra, iniciativa que tem causado debates que ainda estão na ordem do dia, atravessando as fronteiras bolivianas, pois se conecta principalmente com o tema de uma crise ecológica global.

O governo boliviano chama a atenção pelo seu repertório à *la Pachamama* e, cotidianamente, nos deparamos com eventos e publicações que se debruçam sobre discussões e concepções de natureza, desenvolvimento, aquecimento global. No ano de 2012, o governo boliviano ainda pôde ser visto engajando seus discursos no cenário global, no âmbito da Rio+20 e até mesmo da percepção de um ano marcado pelo discurso da *New Age*. Todavia, para além da Rio +20 e dos discursos sobre sustentabilidade embasados em uma conexão

⁵³ Trata-se da exposição realizada durante o 5º Seminario dada com o título de *Balance del Proceso de implementación de la Constitución Política del Estado en relación al Estado Plurinacional*.

profunda com um conhecimento e uma política que congrega a *Pachamama*, o cenário de 2012 que encontrei em campo mostrava uma maior atenção e contestação quanto às práticas do governo, pois ele chama a atenção também por suas controvérsias e contradições por causa do *Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure* (TIPNIS).

Todo o cenário da política nacional boliviana está marcado por essa controvérsia, principalmente as quanto aos procedimentos do governo de consulta prévia garantida pela Convenção 169 da OIT, da qual a Bolívia é um dos primeiro países signatários, já em 1992. Para alguns, é uma contradição sobre o chamado processo de mudança via descolonização, por uma política que encaminhará outro tipo de desenvolvimento. É uma contradição à própria NCPE, que não só engloba os convênios internacionais, mas declara os direitos indígenas e os *direitos da Pachamama*. A comunicação indígena se ressentir também dos reflexos da problemática de TIPNIS, e isto pude constatar nos dilemas sobre as consequências da ruptura do *Pacto de Unidad*.

O primeiro jornal que li em La Paz em 2012 já discorria sobre o problema da ruptura do *Pacto de Unidad* e nele também havia uma entrevista com Xavier Albó sobre os acontecimentos também controversos da *VIII Marcha*.⁵⁴ Esta fora reprimida por uma forte ação da polícia nacional, causando o maior confronto que o governo enfrentaria desde os conflitos por autonomia durante o período da Assembleia Constituinte. O problema de TIPNIS mostra que mesmo entre indígenas há divergências quanto aos modelos de desenvolvimento e ainda mostra desafios a um consenso entre organizações indígenas e quanto a sua relação com o governo.

Na Bolívia, mais especificamente parece estar sucedendo algo similar ao que escreveu Catherine Walsh em 2010 sobre o caso do Equador: “Pero mientras la nueva Constitución marca rupturas y abre esperanzas, la evolución de políticas del gobierno causa dudas con relación al cambio mismo, particularmente de nuestra trabazón y su horizonte y matriz colonial” (WALSH, 2010, p. 116). Quanto a exemplos dados pela autora das políticas empreendidas pelo governo equatoriano, vale citar por ora a *Ley Minera de 2009*, que coloca em questão o tema do território e grupos indígenas, do Estado e transnacionais e, mais amplamente, da natureza, para não dizer dos recursos naturais. Mais recentemente, o caso Yasuni ITT, um parque nacional, reserva de biodiversidade, no qual também há territórios

⁵⁴ *VIII Marcha Indígena por la Defensa del TIPNIS, por la Vida, la Dignidad y los Derechos de los Pueblos Indígenas.*

indígenas. Este contexto reforça o desestímulo com o processo de plurinacionalidade desde o Estado do Equador⁵⁵.

Para alguns, na Bolívia, o caso de TIPNIS certamente simboliza essas controvérsias e contradições. Sugiro que, apesar de todas as limitações e equívocos que podem decorrer desta pesquisa, faz-se, todavia, evidente o efervescente cenário boliviano, com destaque constante para a necessidade de transformações – principalmente nos discursos e ações indígenas. É preciso, portanto, reconhecer a importância de se levar adiante as discussões e reflexões sobre os conceitos de desenvolvimento, Estado-nação e identidade nacional, assim como aprofundar e desnaturalizar os lugares comuns do que se entende por “indígena”. Isto se faz importante tanto para compreender a produção audiovisual indígena na Bolívia e seu engajamento com a construção de um Estado Plurinacional, assim como o seu envolvimento nos discursos sobre a comunicação indígena em geral. A produção do SPCIOCI, que se destaca como relevante no contexto nacional, além de lançar seu potencial também está definindo uma articulação e difusão que atravessa fronteiras, e a participação na contestação quanto a questões que têm perpassado um imaginário global.

Assumi uma abordagem que leva em consideração uma perspectiva geopolítica. Por geopolítica entendi principalmente uma classificação de lugares, pessoas, países que se dá por via de uma hierarquia. Considero a perspectiva de “*sistema-mundo*”, não só no sentido da abordagem do sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein, mas com os insumos e inserções do coletivo modernidade\colonialidade, mais especificamente do sociólogo peruano Aníbal Quijano e seu conceito “*colonialidad del poder*”. Destaco estes dois conceitos como eixos que podem guiar a leitura desta dissertação.

Relacionada a esta abordagem está minha discussão sobre desenvolvimento, Estado-nação e identidade nacional e a própria definição “indígena”. Isto pensado desde uma compreensão da modernidade como um modo de existência social, derivado de um processo histórico que definiu seus elementos materiais e subjetivos. Em suma, nesta geografia do poder, o indígena não é nada, seu lugar é minoritário e mesmo deve ser inexistente, pois se projeta nele o eurocentrismo que a concebe assim como define sua “identidade”.

Por todo o continente, não só na Bolívia, populações indígenas se mobilizam contra o que para alguns pode ser compreendido como um “*continuum*” de um processo de genocídio.

⁵⁵ Ver o documentário do equatoriano Arturo Horta, que coloca o problema do Caso Yasuni ITT com questionamentos através do *Suma Kawsay*, a plurinacionalidade, os direitos da “madre-tierra”, por via de falas de distintos dirigentes indígenas. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=A0ap-XA0DyY>>.

O que foi designado como o “descobrimento”, desde 1492 até os dias de hoje, sofre questionamentos por perdurar com processos de ocultamento e violência. Assim, é preciso destacar que “indígenas” seguem violados, assassinados, enganados, selados. Se não foram abandonadas velhas práticas, ainda se percebe que grande parte das vezes a orquestração de novas conjunturas conjugam em seu bojo valores que uma vez mais, com o fim de dar continuidade a mecanismos de dominação, são reproduzidos. Isto pôde ser escrito em 1992, infelizmente pode ser escrito hoje.

500 anos, “Um acontecimento histórico de toda a humanidade!” Ou seja, por muitos, ainda hoje, assim é visto o “descobrimento”. É fato que este entendimento se dá de uma perspectiva hegemônica, uma construção vigente pela instituição de uma visão de história, pois se trata de conquista não somente de terras, mas que repercute e se instaura com um passado, um presente e pela projeção de um futuro. Conquista benéfica para construir histórias, povos sem história e, principalmente, a “História”. Conquista reiterada, tornada visível no cinema, na literatura, nas artes plásticas, enfim, em todo meio e artifício propício, o que acaba por restringir a diversidade e instituir tendências universalizantes.

É no mínimo instrutivo e informativo atentar para o seguinte título: “*500 años después: descubrimiento o genocidio?*”. Indagar sobre descobrimento ou genocídio é mais do que necessário, ainda mais quanto se destaca a ocasião do lançamento do livro homônimo, em “celebração” da ocasião, que traz uma compilação de escritores e intelectuais do contexto latino-americano e do contexto espanhol. Por um lado, o descobrimento com a instauração de um conjunto de instituições, maneiras de pensar e relações de poder; por outro lado, e relacionado ao primeiro, a destruição, a eliminação ou o obscurecimento de outras formas de pensar e viver.

Embora sejam diversos, os movimentos indígenas levantam questões politizadas e, com centralidade, estiveram presentes nas discussões quanto a esta conjuntura. Em países como Equador e Bolívia sobrevieram como atores fundamentais para um processo de mudança. Em Guatemala, sobre os avanços da participação política indígena seja a nível municipal ou no Estado, segue não abrindo ao indígena enquanto sujeito coletivo, as suas formas de governo e de autoridades- como problematizou Mélvyn Pincón, apontando os problemas atuais por seguir uma lógica neoliberal. Uma característica salientada no contexto de transformação seria a aproximação de setores populares e mais ainda a decorrência que a própria conjuntura propiciava a cenários de alianças nos países e entre os mesmos para um fortalecimento continental.

A comunicação indígena associada à proposta do *Viver Bien* manifesta propostas caracterizadas por posicionamentos que apontam a necessidade de mudanças estruturais. Por um lado temos uma pluralidade de pensamentos e ações, por outro os vemos unificados entre diversos movimentos sociais.

Mas creio que não basta manter e revelar a pluralidade de pensamentos: é preciso se abrir a pensamentos outros, pois a pluralidade pode ocorrer, mas não deve seguir sob a batuta de valores e princípios que os ordenam muitas das vezes sob a configuração do pensamento ocidental. Para tanto, é preciso considerar os indígenas como sujeitos e os outros sujeitos que trazem consigo para a cena política, sujeitos impensáveis dentro do nosso exíguo quadro de entendimento da qualidade de humanidade. Penso aqui em toda a volumosa contribuição da etnologia que, a partir do que conheceu entre os indígenas, tem jogado por terra as nossas fundantes distinções entre “natureza” e “cultura”. Já que falo em América Latina e no mundo andino, remeto à esclarecedora discussão que fez Marisol de La Cadena sobre a manifestação indígena no Peru contra o risco de destruição de uma montanha pela exploração mineira a céu aberto. Para os índios, a montanha não é um mero local, mas um ser capaz de subjetividade. Esclarece a autora que a nossa distinção ontológica entre humanos e seres outros que humanos (*other-than-human beings*), tomada como universal, difere radicalmente da concepção e do ser indígena. No seguimento de suas análise, de la Cadena lembra que para nós uma montanha estaria fora do campo de batalha da política, que é exclusivo à nossa “humanidade” hierarquizada – e as lutas indígenas apontam para outra direção, a da inclusão desses seres também nesta batalha. Nas palavras da autora:

My proposal to think through the pluralization of politics is not intended to mend flaws within already existing politics—or “politics as usual.” Rather, it aims at transforming the concept from one that conceives politics as power disputes within a singular world, to another one that includes the possibility of adversarial relations among worlds: a pluriversal politics. (DE LA CADENA, 2010, p.360)

Quando aludo à renovada entrada dos movimentos indígenas e associados na cena política em contraposição a uma ordem hegemônica, considero igualmente esta relação entre mundos no que ela traz de novidade para o “mundo”, a partir de suas diferenças, que devem ser tomadas em sentido epistemológico e ontológico – outros entendimentos e outros horizontes de relação entre os seres, como bem mostraram os filmes indígenas que comentei nos capítulos anteriores. Penso também na descolonização de nossa imaginação geográfica em prol de outras maneiras de geografar, onde outros mundos possam ser inscritos no rol dos

conhecimentos legitimados. Por fim, aí radica o sentido que retenho do “Vivir Bien”, na promessa que traz – para além e apesar do motor destrutivo do desenvolvimento, da hierarquização dos humanos, de uma geopolítica massacrante, de toda controvérsia política e entre movimentos, dos avanços e retrocessos – da admissão da realidade concreta de outras formas de existência e de querer existir, e de nos fazer vislumbrar um horizonte onde a relação entre todos os seres seja efetivamente humanizada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBÓ, Xavier. Del indio negado al permitido y al protagonista en América Latina. In: *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América latina*. [s.l: s.n.]. p. 981–1003. Disponível em: <<http://www.unicef.org/colombia/pdf/ATLAS-14-Del-indio-negado-al-permitido.pdf>> . Acesso em: 02 de set 2013.

_____. Lo indígena originario campesino en la nueva constitución. In: *Miradas. Nuevo texto constitucional*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2010. p. 713–724.

_____. *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Peru y Ecuador*. La Paz: Ed. CIPCA, 2009.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ARÁOZ, H. M. El auge de la minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo. In: *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2011. p. 135-179

ARNOLD, Denise et al. “*Hilos sueltos*”: los Andes desde el textil. La Paz: Plural Editores, 2007.

AYERBE, L. F. Crise de hegemonia e emergência de novos atores na Bolívia : O governo de Evo Morales. *Luna Nova*, n. 83, p. 179–216, 2011.

BRASIL DE FATO. Tem aldeia no hip hop. 21 de out. 2011. Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br/content/tem-aldeia-no-hip-hop>>. Acesso em: 12 de jun. 2013.

CAIUBY-NOVAES, Sylvia. Imagem e Ciências Sociais: trajetória de uma relação difícil. In: BARBOSA, Andrea et al.(Orgs.) *Imagem-Conhecimento: antropologia, cinema e outros diálogos*. Campinas: Papirus, 2009. p. 35-59.

CHAKRABARTY, Dipesh. La Historia Subalterna como pensamiento político. In: MEZZADRA, Sandro. (Ed.). *Estudios postcoloniales: Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008. p. 145–165.

CHATTERJEE, Partha. Comunidade imaginada por quem? In: BALAKRISHNAN, G. (org.) *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 227-238.

CHÁVEZ, Marx. Sobre los <<movimientos sociales>> en Bolivia: autonomía/autoorganización y su relación con el Estado. In: *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*. La Paz: Tercera Piel, 2006. p. 11–60.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Índios do século XXI. *Diário do Amazonas*. Amazonas, 27 de maio de 2012.

DOMINGUES, J. M. et al. (Eds.). *A Bolívia no espelho do futuro*. Belo Horizonte: Rio de

Janeiro: UFMG: IUPERJ, 2009.

DÁVALOS, Pablo (comp.). *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO, p. 197-215, 2005.

ESCAZÁRGA, Fabíola. La emergencia indígena contra el neoliberalismo. *Política y Cultura*, otoño, n. 22, p. 101-121, 2004.

ESCOBAR, Arturo. *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Ed. ICANH, 2005.

FARAH, Ivonne. & VASAPOLLO, Luciano (Coord.). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA, 2011.

FLORES, Carlos Y. La Antropología Visual: Distancia o cercanía con el sujeto antropológico? *Revista Nueva Antropología*, Distrito Federal, México, UNAM, Año/ Vol XX, Maio, 2007, p.65-87.

FONDO INDÍGENA. *Estado del debate sobre los derechos de los pueblos indígenas. Construyendo sociedades interculturales en América Latina y el Caribe*. La Paz: FONDO INDÍGENA, 2011.

GALLOIS, Dominique T. & CARELLI, Vincent. *Vídeo e diálogo cultural experiências do projeto vídeo nas aldeias*, em Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 1, no 2, p 49-57, dezembro, 1995.

GALLOIS, Dominique. Antropólogos na mídia: comentários acerca de algumas experiências de comunicação intercultural. In: FELDMAN-BIANCO, B.; MOREIRA LEITE, M.L. (orgs). *Desafios da Imagem – Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. São Paulo: Papirus, 2001. p. 305-319.

GARCÉS, Fernando. *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado. Sistematización de la experiencia*. La Paz: Ed. NINA, 2010.

_____. Os esforços de construção descolonizada de um Estado Plurinacional na Bolívia e os riscos de vestir o mesmo cavaleiro com um novo paletó. In: VERDUM, Ricardo. (Ed.). *Povos indígenas, constituições e reformas políticas na América Latina*. Brasília: INESC, 2009, p. 167-192.

GARCIA LINERA, Álvaro (Coord.) et al. *Sociología de los movimiento sociales en Bolívia. Estructuras de movilización, repertórios culturales y acción política*. La Paz, Plural Editores, 2004.

GINSBURG, Faye. Indigenous Media: faustian contract or globall village? *Cultural Anthropology*. vol 6 , n.1, Fev., 1991. p. 92-112.

_____. et al. *Media worlds: anthropology on new terrain*. Los Angeles: University of California Press, 2002.

GOW, Peter. Land, people, and paper in Western Amazonia. In: HIRSCH, E.; O'HANLON, M. (Eds.). *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. New York: Oxford University Press, 1995. p. 43-62.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel. *Los Ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Buenos Aires: Tinta limón, 2008.

HALL, Stuart. As culturas nacionais como comunidades imaginadas. In: *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 47-65.

HANNERZ, Ulf. Several site in one. In: ERIKSEN, Thomas Hylland (ed.) *Globalization: Studies in Anthropology*, London: Pluto, p. 18-38, 2003.

HARVEY, David. *La Condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

HOWARD, Rosalend. Language, Signs, and the Performance of Power: The discursive struggle over decolonization in the Bolivia of Evo Morales. *Latin American Perspectives*, v. 3, n.3, 2010, p. 176-194.

JAY, Martin. Scopic regimes of modernity. In: FOSTER, Hall (Ed.) *Vision and visuality*. Seattle: Bay Press, 1988. p. 3-23.

LA CADENA, M. DE. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond "politics". *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 2, maio. 2010, p. 334-370.

LLANCAQUEO, V. T. Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina (1990-2004). In: DÁVALOS, P. (Ed.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 67-102.

LARSON, Brooke. La Invención del Índio Ilustrado: La pedagogía de la raza en los Andes bolivianos. In: DE LA CADENA, Marisol. *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión, 2007. p. 117-147.

MAMANI-RAMIREZ, Pablo. *El rugir de las multitudes. Microgobiernos Barriales*. La Paz: Ed. Piedra Rota, 2ª ed., 2010.

_____. *Whipalas y Fusiles. Poder comunal y el levantamiento aymara de Achakachi-Omasuyus (2000-2001)*. La Paz: FLACSO, 2012.

MARCUS, George E. A estética contemporânea do trabalho de campo na arte e na antropologia: experiências em colaboração e intervenção. In: BARBOSA, A.; CUNHA, E. T.; HIJIKI, R. S. (orgs.) *Imagem-conhecimento: Antropologia, cinema e outros diálogos*. Campinas/SP: Papirus, 2009. p. 13-32.

_____. Etnografía en/del sistema mundo. El Surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22), p.111-127, 2001.

MÉNDEZ, I. C. *Descolonización territorial, del sujeto y la gobernabilidad*. Ciudad de Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2008.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción*

decolonial. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

NAHMAD RODRIGUEZ, Ana Daniela. *Las Representaciones Indígenas y la pugna por las imágenes. México y Bolívia a través del cine y el vídeo*. Revista de Estudios Latinoamericanos, n 45, sem mês, p.105-130, 2007.

PELLEGRINO, Sílvia Pizzolante. Antropologia e visualidade no contexto indígena. In: *Cadernos de Campo*. São Paulo, 2007. p. 139-152.

PEÑARANDA, R. U.; HERRERA, K. M. *Los canales en cuestión: como trabajan Unitel y Canal 7*. La Paz: FES-ILDIS, 2008. p. 276

PERUZZO, Cicilia Maria Krohling. *Comunicação nos movimentos populares: A participação na construção da cidadania*. 2ªed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1998.

PETRAS, James. The politics of adjustment, reform and revolution in Bolívia. In: *Social movements and state power: Argentina, Brazil, Bolivia, Ecuador*. London: Pluto Press, 2005. p. 175-219.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: *Journal of world-systems research*, v. 6, n. 2, p. 342–386, 2000.

_____. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. En: Edgardo Lander (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. São Paulo; Colección Sur Sur, CLACSO, p.227-278, 2005.

_____. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. In: *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/01.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2012.

_____. & WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista internacional de ciencias sociales*, No. 134, dezembro, 1992, p.583-591.

RADCLIFFE, Sarah. A. Third space, abstract space and coloniality. In: TEVERSON, A.; UPSTONE, S. (Eds.). *Postcolonial spaces: the politics of place in contemporary culture*. New York: Palgrave Macmillan, 1994. p. 129–145.

RAMA, Angel. *A cidade das Letras*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

RAMOS, Alcida Rita. (Org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

RAPPAPORT, Joanne. La geografía y la concepción de la historia de los Nasa. In: SURRALLÉS, A.; HIERRO, P. G. (Eds.) *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004. p. 173–185.

RIVERA, Silvia Cusicanqui. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz : Ed. Piedra Rota, 2010.

RIVERA, Silvia Cusicanqui. *Violencia e Interculturalidad: paradojas de la etnicidad en la*

Bolivia de hoy. 2007. Disponível em : <<
<http://www.unifem.org.br/sites/800/824/00000363.pdf> >>

ROBERTSON, Roland. Preface. In: FACCIOLI, Patrizia; GIBBONS, Jacqueline A. (Orgs.). *Framing Globalization: Visual Perspectives*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007. p. vii –x.

RODRIGUEZ, Ileana. Sujetos ingobernables. El discurso de la ciudadanía”. In: *Cultura y Tercer Mundo 2. Nuevas identidades y ciudadanías*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1996, p. 221-242.

ROMERO, Carlos e ALBÓ, Xavier. *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva constitución*. La Paz, 2009. Disponível em: <<
http://constituyentesoberana.org/3/noticias/autonomias/072009/290709_1.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2012.

SALAZAR, J. F. *Imperfect media : the poetics of indigfenous media in Chile*. University of Western Sidney, 2004.

SANJINÉS, Javier. *Rescaldos del pasado: conflictos culturales en sociedades postcoloniales*. La Paz: PIEB, 2009.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente anesha. In: SURRALLÉS, A.; HIERRO, P. G. (Eds.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004. p. 187-217.

SHAVELZON, Salvador. *A Assembléia Constituinte da Bolívia: Etnografia do Nascimento de um Estado Plurinacional*. Rio de Janeiro: UFRJ, PPGAS\MN, Tese de doutorado, 2010.

SCHIWY, Freya. *Indianizing film: decolonization, the Andes, and the question of technology*. New Jersey: Rutgers University Press, 2009.

SEL, Suzana (comp.). *Políticas de comunicación en el capitalismo contemporâneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2010.

SHOHAT, Ella & STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SHAPIRO, Michael J. *Cinematic Geopolitics*. New York: Routledge, 2009.

SIMBAÑA, Floresmilo. Plurinacionalidad y derechos coletivos. El caso ecuatoriano. In: SÓLON, Pablo. Alguns elementos para entender Bolívia. *Diplomacia, estratégia & política*, n.9, jan\mar., p. 19-34, 2009.

SOUZA SANTOS, Boaventura. *La reinvencción del Estado y el Estado plurinacional*. Santa Cruz de La Sierra, Bolívia : CENDA – CEJIS – EDIB, 2007.

SPEDDING, A. “Suma qamaña” Kamsañ muni?(Que quiere decir “vivir bien”?)In: *Fé y Pueblo*, nº 20, Julio, La Paz: ISEAT, 2010. p. 4–39.

STAM, Robert. *Introdução à teoria do cinema*. Campinas-SP: Papirus, 2003.

_____; BURGOYNE, Robert; FLITERMAN-LEWIS, Sandy. *Nuevos conceptos de la teoría del cine*. Barcelona: Paidós, 1999.

TAPIA MEALLA, Luis. Momentos Constitutivos. In: *La producción del conocimiento local : historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: CIDES-UMSA, 2002. p. 293–304. Disponível em: < <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Bolivia/cides-umsa/20120906025307/15.pdf>>. Acesso em: 03 de set 2013.

_____. Una geopolítica de la complementariedad. In: FARAH, Ivonne. & VASAPOLLO, Luciano (Coords.). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA, 2011. p. 383–389.

TICONA, Abel. CEFREC: Una experiencia de comunicacion desde los pueblos indigenas y originarios de Bolívia. Disponível em: <http://www.mugarikgabe.org/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=28&Itemid=52>. Acesso em: 17 de Jan. 2013.

TICONA, Esteban. La rebelión aymara y popular de octubre de 2003. Una aproximación desde algunos Barrios Paceños de La Paz, Bolívia. In: DÁVALOS, Pablo (comp.). *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO, p. 197-215, 2005.

TORREZ, Yuri. F. *El indio en la prensa: representación racial de la prensa boliviana con respecto a los levantamientos indígenas/campesinos (1899-2003)*. 1o. ed. Cochabamba: Centro Cuarto Intermedio, 2010.

VALVERDE HUAYLLAS, V. R. *El video indigena como medio de comunicación intercultural entre los pueblos indigenas de Bolivia. Caso: Plan Nacional de Comunicación Indígena Audiovisual*. La Paz: UCB, 2004.

VERDUM, Ricardo. (ed.). *Povos indígenas. Constituições e reformas políticas na América Latina*. Brasília: INESC, 2009.

VILLANUEVA, Erick Torrico *et al.* Información polarizada: cobertura de los referendos por estatutos autonómicos en 4 departamentos. In: *Medios a la vista - Informe sobre el periodismo en Bolivia (2005-2008)*. La Paz: Fundación UNIR, p. 127-136.

VILLANUEVA, Erick Torrico. The media in Bolivia: the market -drive economy, “shock therapy” and the democracy that ended. In: LUGO-OCANDO, J. (Ed.). *The media in Latin America*. New York: Open University Press, 2008, p.29-45.

XAVIER, Ismail. Apresentação geral. In: XAVIER, Ismail (Org.) *A experiência do cinema: antologia*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1983.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencial colonial. In: *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires, Ed. Del Signo, 2006. p.21-70.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado y Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Ed. Abya Yala, 2009.

_____. Raza, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes.

Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales, p. 95–124, 2010.

WADE, Peter. *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ed. Abya- Ayla, 2000.

WORTHAM, E. C. *Narratives of location: televisual media and the production of indigenous identities in Mexico*. New York: Departamento f Anthropology, New York University, 2002.

ZAMORANO, Gabriela. *Reimagining politics: video and indigenous struggles in contemporary Bolivia*. New York: The City University of New York, 2009.

ZIBECHI, Raul. Los movimientos sociales como sujetos de la comunicación. In: ALBORNOZ, M. B.; CERBINO, M. C. (Eds.). *Comunicación, Cultura y Política*. Ecuador: FLACSO, 2008. p. 93–107.

SITES CONSULTADOS

Observatório de multinacionais em América Latina

<http://omal.info/>

Observatório de conflitos mineros na América Latina

<http://www.conflictosmineros.net/>

Mapa de conflictos entre pueblos indígenas y transnacionales

<http://www.codpi.org/territorio-y-recursos-naturales/observatorio/mapeo>

Mapa de la criminalización por conflicto minero

<http://ocmal.ourproject.org/>

<http://somosur.net/>

Agencia Latinoamericana de Información (ALAI)

<http://alainet.org/>

Consejo Indígena de Centro América (CICA)

<http://www.consejoindigena.org/>

Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe

<http://www.fondoindigena.org/>

Servicios en Comunicación Intercultural (SERVINDI)

<http://servindi.org/>

Revista Electrónica de Cine y Comunicación Indígena

<http://www.yepan.cl/>

Centro de Culturas Indígenas de Peru

<http://www.chirapaq.org.pe/>

Mugarik Gabe

<http://www.mugarikgabe.org/index.php?lang=es>

CAOI - Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas

<http://www.coordinadoracaoi.org/>

Agencia Plurinacional de Comunicación

<http://www.apcbolivia.org/>

Colectivo Cabildeo

CSUTCB | Confederacion Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia

<http://csutcb.org/>

CIDOB Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia

<http://www.cidob-bo.org>

CONAMAQ Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu

<http://www.conamaq.org/>

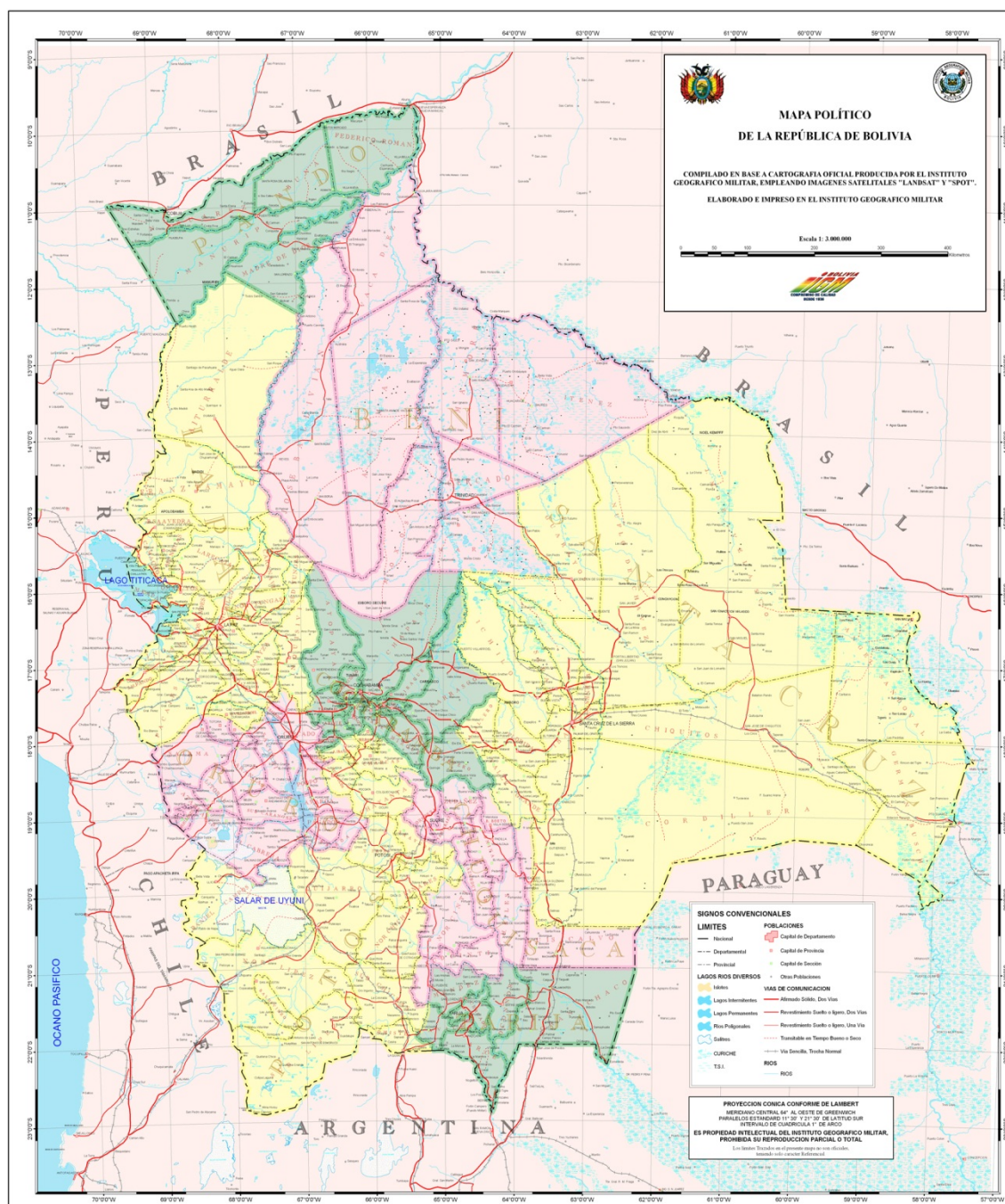
FILMES CITADOS

El coraje del Pueblo. Direção: Jorge Sanjinés. Roteiro: Oscar Soria, Jorge Sanjinés , mineiros e protagonistas dos fatos. Fotografia: Antonio Eguino. Bolívia: Prod. Grupo Ukamau.100 min, 1971.

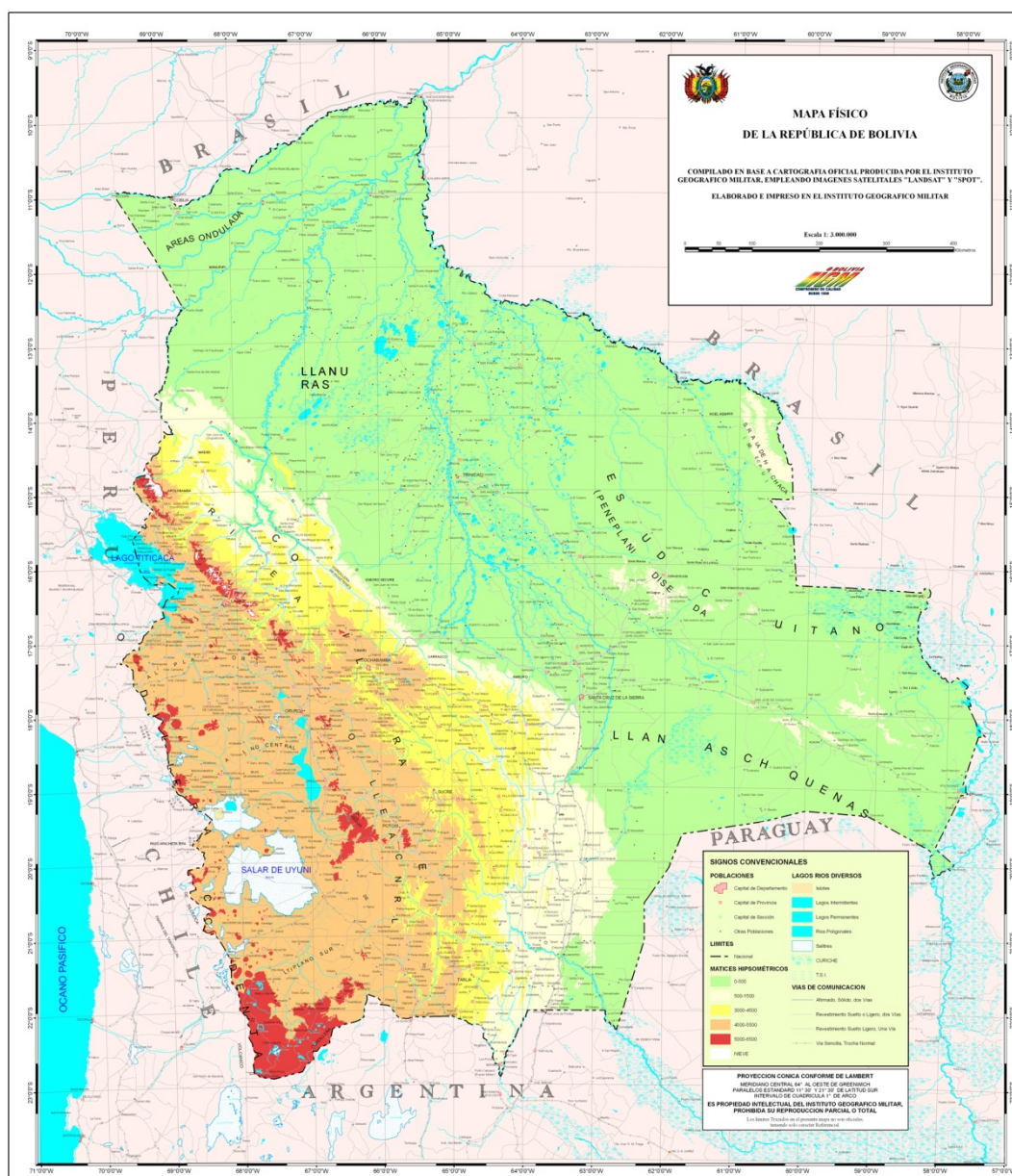
Ukamau (Así és). Direção: Jorge Sanjinés. Roteiro: Oscar Soria. Fotografia: Hugo Roncal. Bolívia: Prod. Instituto Cinematográfico Boliviano. 80 m, 1966.

La nación clandestina. Direção Jorge Sanjinés. Roteiro: Jorge Sanjines. Fotografia:César Perez. Bolívia: Prod. Grupo Ukamau.125m, 1989.

ANEXOS



Fonte: Instituto Geográfico Militar de Bolivia. *Mapa Político*. Disponível em :
<<http://www.igmbolivia.gob.bo/download.php>>.



Fonte: Instituto Geográfico Militar d Bolívia. *Mapa Físico*. Disponível em:
<<http://www.igmbolivia.gob.bo/download.php>>