



**XVII ENANPUR**

SÃO PAULO • 2017



# Bem Viver: (de)colonização como processo de resistência das comunidades indígenas

Good Living: (de) colonization as a process of resistance of the indigenous communities

*Liliane Cristine Schlemer Alcântara<sup>1</sup>, Universidade federal de São Carlos, lilianecsa@yahoo.com.br*

*Carlos Alberto Cioce Sampaio<sup>2</sup>, Universidade Positivo, cioce.sampaio@gmail.com*

---

<sup>1</sup> Pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Gestão Urbana (PPGTUPUC). Doutora em Desenvolvimento Regional/Universidade Regional de Blumenau (FURB) com *sandwich* em Educação Cooperativa/Mondragon Unibertsitatea (MU), Espanha. Professora da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAr).

<sup>2</sup> Doutor em Engenharia de Produção/UFSC com *sandwich* em Economia Social pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, França. Pós-Doutor em Ciências Ambientais/Washington State School, USA, em Cooperativismo Corporativo/MU, Espanha, e em Ecossoecionomia/Universidad Austral de Chile. Professor dos Programas de Pós-Graduação (PPG) em Desenvolvimento Regional/FURB, Gestão Ambiental/Universidade Positivo (UP) e em Meio Ambiente e Desenvolvimento/UFPR. Visitante do PPG em Desenvolvimento à Escala Humana e Economia Ecológica/UACH. Pesquisador CNPq. Coordenador Adjunto da Área em Ciências Ambientais/CAPES.

## RESUMO

Este artigo teve como objetivo analisar as políticas públicas e os direitos ambientais e sociais das comunidades indígenas na perspectiva do “Bem Viver” por meio da (de)colonização. Bem como explorar o campo semântico do “Bem Viver” em contraposição à crise civilizatória e ambiental provocada pelo capitalismo e seu aporte ideológico baseado no individualismo e no racionalismo. Utilizou-se uma metodologia descritiva-qualitativa com análise comparativa por meio de entrevistas semi-estruturadas realizadas com alunos indígenas. Os resultados apontam que a filosofia baseada no Bem Viver pode ser compreendida como processo de resistência na (de)colonização das comunidades indígenas, frente aos conflitos socioambientais, culturais e econômicos resultantes da lógica produtivista dominante.

**Palavras-chave:** Bem Viver. Políticas Públicas. Direitos Ambientais e Sociais. De(colonização).

## ABSTRACT

The objective of this article was to analyze the public policies and the environmental and social rights of indigenous communities in the perspective of "Good Living" through (de)colonization. As well as exploring the semantic field of "Good Living" in opposition to the civilizational and environmental crisis provoked by capitalism and its ideological contribution based on individualism and rationalism. A descriptive-qualitative methodology was used with comparative analysis through semi-structured interviews with indigenous students. The results point out that the philosophy based on Good Living can be understood as process of resistance in the colonization of indigenous communities, in the face of socio-environmental, cultural and economic conflicts resulting from the dominant productivist logic.

**Key words:** Good Living. Public Policy. Environmental and Social Rights. De(colonization).

## INTRODUÇÃO

A colonização no continente Abya Yala (hoje América) iniciou-se no ano de 1492 e na região andina em 1532. Para Mamani (2010), neste momento se iniciou um processo de genocídio e etnocídio que teve continuidade através da exclusão, segregação e racismo extremo, expressando uma tragédia histórica para os povos indígenas originários do continente que continua até os dias atuais. Quijano (1997, p. 61) destaca que apesar do fim do colonialismo, “[...] segue sendo uma relação de dominação colonial [...] uma colonização das outras culturas”.

A dificuldade de imaginar uma alternativa ao colonialismo reside no fato de que o colonialismo interno não é somente uma política de Estado, mas uma “gramática social muito grande que atravessa a sociabilidade, o espaço público e o espaço privado, a cultura, as mentalidades e as subjetividades” (SANTOS, 2010, p. 14). Neste contexto, as comunidades indígenas do continente latinoamericano, procuraram construir suas lutas baseando-se em conhecimentos ancestrais, populares e espirituais que sempre estiveram fora do cientificismo próprio da teoria eurocêntrica.

Os discursos voltados ao desenvolvimento humano e ao bem-estar da sociedade, ampliaram-se a partir da diversidade das culturas expressas nas Constituições de países latino-americanos, como Equador e Bolívia. Destaca-se a contribuição da Organização das Nações Unidas (ONU), especificamente da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura (UNESCO), em documentos publicados, apresentados e debatidos sobre o tema destacando a urgente necessidade,

[...] de respeitar e promover os direitos intrínsecos dos povos indígenas, que derivam de suas necessidades políticas, econômicas e sociais e de suas culturas, de suas tradições espirituais, de sua história e de sua concepção de vida, especialmente dos direitos a suas terras, territórios e recursos (ONU, 2007, p. 2).

O Bem Viver emerge como um discurso no final de 1990, impulsionado por três atores importantes: movimentos sociais latino-americanos da época (particularmente o movimento indígena contra o neoliberalismo final do século XX); convergência entre os referidos movimentos e as ideologias de determinados movimentos globais (especialmente anti/alter-globalização e movimentos ambientais); e desencanto generalizado com a ideia de desenvolvimento (VANHULST; BELING 2014, p. 56). Neste contexto, o tema do Bem Viver, expõe críticas à teoria clássica do modelo de desenvolvimento ocidental e apresenta alternativas ao desenvolvimento embasadas nas tradições indígenas, repousando seu pensamento na lógica de (con)vivência dos grupos sociais (Yampara 1995). Ao mesmo tempo, remete à teoria de decrescimento de Serge Latouche, à noção de convivência humana de Iván Illich, à ecologia profunda de Arnoldo Naes e as propostas de descolonização de Anibal Quijano, Boaventura Santos e Edgardo Lander (DÁVALOS, 2008).

Em um sentido genérico, entende-se o Bem Viver, como um campo semântico, onde podem ser colocadas experiências emancipatórias como a da ecossocioeconomia, cuja origem do termo é atribuída ao economista alemão Kapp (1950), quando trata de impactos ambientais relacionados às organizações. Estas experiências apontam uma transição da compreensão reducionista do mundo, resultante da dominação da natureza pelo homem, para o entendimento sistêmico e complexo da dinâmica socioambiental. A ecossocioeconomia ocorre no mundo da vida, nas comunidades, nos povoados, nas organizações, onde os problemas e as soluções acontecem e raramente são qualificados (SAMPAIO; AZKARRAGA; ALTUNA, 2009). Trata-se de uma teoria pensada, partindo das experimentações e da complexidade do cotidiano (SACHS, 1986).

De acordo com Acosta (2016), o Bem Viver se afirma na simetria na relação entre indivíduo para com ele mesmo; entre indivíduo e sociedade e; entre indivíduo e planeta com todos seus seres, por mais equivocadamente insignificantes que possam parecer. A partir da harmonia destes três pressupostos é que se consegue estabelecer conexão e interdependência com a natureza da qual somos parte. Neste sentido, os povos indígenas demonstram um profundo respeito nestas relações, rompendo com a lógica capitalista e seu individualismo inerente. Este artigo tem por objetivo analisar as políticas públicas e os direitos ambientais e sociais das comunidades indígenas na perspectiva do “Bem Viver” por meio da (de)colonização<sup>3</sup>.

Foram entrevistados dez universitários de oito etnias do Programa de Ações Afirmativas (MEC, 2016) mediante prévia autorização e concordância. Os entrevistados pertencem as etnias: *Warekena, Baniwa, Xukuru do Orurobá, Tariána, Terena (Bananal e Cachoeirinha), Arapaso e Atikum-Umã*. Utilizou-se de pesquisa descritiva e exploratória-qualitativa, com análise comparativa, sendo que a metodologia se deu em três fases: (a) pesquisa bibliográfica e documental sobre os temas do Bem Viver, interculturalidade, (de)colonização e direitos territoriais e humanos; (b) etapa exploratória com entrevistas semi-estruturadas (formulário qualitativo de coleta de dados); e (c) análise dos aspectos socioeconômicos, culturais e ambientais relacionados ao Bem Viver.

## BEM VIVER – GÊNESE E FUNDAMENTOS CONCEITUAIS

Bem Viver, ou “Bien Vivir” ou “Vivir Bien”, encontra-se na região andina da América do Sul – desde o sul da Venezuela ao norte da Argentina - e deriva por um lado, do *Quechua (runa simi)* e por outro, do *Aimara (aymará jaya mara aru)*, que são idiomas pré-hispânicos da região dos Andes (ESTERMANN, 2012). Apesar de suas expressões mais conhecidas referem-se ao “*Sumak kawsay*” do *Kichwa* do Equador e do Peru hoje, e a “*Suma Qamaña*” do *Aymara* da Bolívia, expressões similares são encontrados no “*Ñandereko*” do *Guarani*, os “*Waras Shiir*” do *Ashuar*, o “*Küme Mongen*” do *Mapuche*, e em praticamente todos os povos indígenas, não só na América Latina, mas em todas as culturas antigas do mundo, que não dispensam a abordagem de controvérsias internas sobre a verdadeira extensão e formas de relacionamento entre os povos indígenas (JIMÉNEZ, 2011). O Bem Viver supõe uma profunda transformação na relação sociedade-natureza, pelas mesmas razões e no mesmo grau que exige mudanças nas relações étnicas e culturais de poder.

Em termos ideológicos, o conceito implica a reconstituição da identidade cultural de herança milenária, a recuperação de conhecimentos e saberes antigos; uma política de soberania e dignidade nacional; a abertura de novas formas de relação de vida (não individualista senão comunitária), a recuperação do direito de relação com a Mãe Terra e a substituição da acumulação ilimitada individual de capital pela recuperação integral do equilíbrio e a harmonia com a natureza (MAMANI, 2010, p. 13).

O conceito do Bem Viver recebeu relevância no Equador quando começaram os debates na “*Asamblea Constituyente del Ecuador*” em finais de 2007, pela iniciativa dos equatorianos Fernando Vega e Alberto Acosta (HIDALGO CAPITÁN, 2012). No ano de 2011, o “*Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS)*” da Universidade de Cuenca, formulou seu

<sup>3</sup> Neste artigo o uso do termo “indígena” designa aquele que é nativo e descendente dos povos originários de uma localidade.

“*Plan de Desarrollo Académico e Institucional*” para os anos 2011-2015, estabelecendo como prioridade a construção de novos enfoques, metodologias e instrumentos que permitissem melhorar os processos de planificação participativa e gestão do território até a consecução do Bem Viver.

Nos últimos anos, o Bem Viver passou a ser mencionado em várias publicações como sinônimo de vida saudável, combinado a projetos de desenvolvimento dos governos equatoriano e boliviano, associado à qualidade de vida. Neste sentido, estudiosos apontam o Bem Viver a uma natureza polissêmica, passível de diferentes concepções, como viver melhor, bem-estar, qualidade de vida e desenvolvimento humano (LACERDA; FEITOSA 2015). Entende-se porém, que a melhor forma de sua compreensão, esteja na tentativa de compreensão de suas raízes ancestrais, considerando suas origens e os sentidos atribuídos por povos originários.

Pressupõe-se que povos originários e tradicionais possuem modos de vida sustentáveis, distanciados da visão hegemônica ocidental de sociedade de consumo. Acosta (2010) assinala que o Bem Viver, enquanto filosofia de vida sustentável, consiste em alternativa à visão utilitarista e antropocêntrica de desenvolvimento. Para Eduardo Gudynas o tema nos remete a uma perspectiva biocêntrica onde “[...] a boa vida dos seres humanos só é possível se a sobrevivência e integridade da teia da vida da natureza pode ser garantido” (GUDYNAS, 2009, p. 52).

A abordagem do Bem Viver contraria a visão individualista, o que contraria o senso de comunidade. Implica reconhecer a vida a partir de uma cosmovisão - concepção ou visão de mundo - que integra o ser humano à Natureza, esta entendida como sujeito de direitos, independentemente de sua utilidade prática e imediata para os seres humanos. Trata-se de reconhecer que o planeta possui uma capacidade de carga limitada, o que sugere regulação do consumo e descarte atual e futura, de maneira a não prejudicar irreversivelmente os ecossistemas e a biodiversidade planetária (ACOSTA, 2010; GUDYNAS, 2009).

As consequências do desenvolvimento e seu legado de destruição ambiental, degradação humana, violência social, colonização das consciências, são vistas como naturais e inevitáveis (DÁVALOS, 2008). Neste contexto, o “*Bem-Viver*” engloba um conjunto de ideias surgidas como reação e alternativas aos conceitos convencionais de desenvolvimento, como as da ecossocioeconomia, explorando perspectivas criativas tanto no plano das ideias como no campo da prática.

## **DE)COLONIALIDADE: UMA PERSPECTIVA INTERCULTURAL**

A promessa de desenvolvimento, modernidade, progresso, fazem crer que se pode alcançar um “melhor nível de vida” e que os recursos naturais são condição chave para se lograr este intento. Esta visão reducionista, antropocêntrica e individualista, reduziu a crise estrutural a uma crise econômica. A urgência de uma resposta ao modelo econômico vigente, desde a cosmovisão dos povos indígenas originários, nada mais é que uma nova forma de vida sustentada no equilíbrio, harmonia e respeito à vida. Frente a esta conjuntura política e conflitiva, entre lutas históricas e interesses políticos e econômicos, emergem tensões e paradoxos das compreensões, usos e projetos de interculturalidade como,

[...] um projeto que por necessidade convoca a todos os preocupados pelos padrões de poder que mantêm e seguem reproduzindo o racismo, a racionalização, a desumanização de alguns e a sobre-humanização de outros, a subalternização de seres, saberes e formas de viver. Seu projeto é a

transformação social e política, a transformação das estruturas de pensar, atuar, sonhar, ser, estar, amar e viver (WALSH, 2009, p. 15).

As relações de poder e as estruturas e instituições que mantêm estas relações, naturalizam as assimetrias e desigualdades sociais. Para Walsh (2013, pp. 66-67) “[...] o trabalho de aprendizagem, (des)aprendizagem e reaprendizagem implicados e até formas “muitas outras” de estar, ser, pensar, fazer, sentir, olhar, escutar, teorizar, atuar, conviver e reexistir ante momentos políticos complexos caracterizados por violências crescentes, repressão e fragmentação”. A interculturalidade despeja horizontes e abre caminhos que enfrentam o colonialismo presente e convidam a criar posturas e condições, relações e estruturas novas e distintas. Walsh (2009, p. 55) se refere a este processo com o uso do termo “(de)colonial”.

A (de)colonialidade não é necessariamente distinta da descolonização; representa uma estratégia que vai mais além da transformação - implica deixar de ser colonizado - apontando uma construção e criação. Pela mesma sobrevivência da matriz colonial, um painel da (de)colonialidade de um posicionamento de exterioridade pelas violências raciais, sociais, epistêmicas e existenciais vividas. Por isso, seu projeto não é a incorporação, inclusão ou superação - tampouco, simplesmente, a resistência - senão a reconstrução ou refundação de condições radicalmente diferentes de existência, conhecimento e poder que podem contribuir para a e edificação de sociedades distintas.

Para Quijano (2000, p. 342), a “colonialidade” é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Funda-se na imposição de uma classificação racial e ética da população. “[...] como pedra angular deste padrão de poder que opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e de escala societal”. Ao mesmo tempo, os efeitos da desterritorialização, a partir da implementação de políticas, permitem o avanço de corporações nacionais e transnacionais sobre as terras habitadas por comunidades indígenas originárias, colocando em perigo suas possibilidades de sobrevivência cultural e material (DOYLE, 2012).

Neste sentido, há outra dimensão de resistência e construção de alternativas de ordem política colonial de submissão e exclusão desta população, que implica em renunciar sua cultura, identidade, os modelos de vida próprios, e seus valores culturais, negando a possibilidade de incorporarem-se ao modo de vida “moderno” (Lander 2012). Para Escobar (2010, p. 1) “[...] é necessário reconhecer a presença de uma “dupla conjuntura”: a da crises do projeto neoliberal das últimas três décadas, por um lado, e simultaneamente, a crise do projeto da modernidade que vem desde o momento da conquista”.

Walsh (2009), acredita que nas comunidades indígenas, a “colonialidade” tem operado um nível intersubjetivo e existencial, permitindo a desumanização de alguns, a sobre-humanização de outros e a negação dos sentidos integrais da existência da humanidade.

Os sistemas comunitários são um caminho em direção ao futuro, não apenas para a população indígena, mas podem também funcionar como um modelo para uma organização global, na qual muitos mundos irão coexistir, sem serem dominados em nome de uma simplicidade e de uma reprodução de oposições binárias (Mignolo 2008, pp. 319-320).

A matriz colonial-cultural de estruturação social foi feita e assumida com o objetivo de civilização, modernidade e desenvolvimento. Entretanto, apesar da persistência da matriz colonial de

dominação e seus padrões de poder, os povos indígenas podem empregar e aproveitar esta colonialidade sem perder necessariamente, sua identidade. “As possibilidades reais de viver em comunidade, parte essencial do “bem viver”, passam primeiro pela possibilidade de construir essa comunidade” (CAOVILLA LUCCA, 2015, p. 126).

É necessária uma desconstrução das ideias dominantes sobre o Estado, a economia, a educação e, principalmente, sobre o Direito; exige-se superar a colonialidade constitucional para assentar as bases de uma comunidade política inclusiva e democrática, que permita nutrir-se de cosmovisões, saberes, epistemologias e práticas culturais diversas.

#### **POLITICAS PUBLICAS E DIREITOS TERRITORIAIS E HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS**

Destacam-se as lutas ainda vigentes, conflituvas e presentes dos povos indígenas, particularmente em torno dos direitos territoriais e fazer efetivo. Neste contexto, faz-se necessário a implementação de políticas públicas voltadas a população indígena, como o Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 1989. Este convênio, sobre Povos Indígenas e Tribais, foi ratificado no Brasil somente em 2002 com vigência a partir de 2003. Neste Convênio, os povos indígenas adquiriram o direito de escolha de integrar-se ou manter sua cultura, suas tradições e integridade política. Possui 7 partes e 44 artigos, que incentivam os povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e de seu desenvolvimento econômico e a manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do marco dos Estados em que vivem (OIT 1989). Neste sentido, o artigo 8 reconhece as culturas, tradições e circunstâncias especiais dos povos indígenas e tribais.

Estes povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, sempre que estas não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que seja necessário, deverão estabelecer procedimentos para solucionar os conflitos que podem surgir na aplicação deste princípio (OIT, 1989).

Este convênio enfatizou os direitos de trabalho dos povos indígenas e tribais e seu direito à terra e ao território, saúde e educação. Determinou também a proteção dos valores e práticas sociais, culturais, religiosas e espirituais próprias dos povos indígenas, e definiu a importância do território e seus valores espirituais. Assim como a importância das atividades tradicionais para manutenção da cultura. No que tange aos serviços de saúde para indígenas, este poderão organizar-se de forma comunitária, incluindo os métodos de prevenção, práticas curativas e medicamentos tradicionais. Os programas de educação devem abordar sua história, seus conhecimentos e técnicas, seus sistemas de valores e deverão adotar disposições para preservar a língua indígena. O artigo 7, tem 2 do Convênio 169 dispõe:

O melhoramento das condições de vida e trabalho e o nível de saúde e educação dos povos interessados, com sua participação e cooperação, deverão ser proprietários nos planos de desenvolvimento econômico global das regiões onde habitam. Os projetos especiais de desenvolvimento para estas regiões deverão elaborar-se de modo que promovam este melhoramento (OIT, 1989, p. 8).

A Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU) aprovou a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas em setembro de 2007. Afirma que os povos indígenas são iguais a todos, reconhecendo o direito de todos os povos a serem diferentes, a considerarem-se a si

mesmos diferentes e a serem respeitados como tais. Igualmente, afirma que todos os povos contribuem com a diversidade e riqueza das civilizações e culturas, constituindo-se em patrimônio comum da humanidade. O artigo 3 indica: “os povos indígenas têm direito a livre determinação. Em virtude deste direito, determinam livremente sua condição política e perseguem livremente seu desenvolvimento social e cultural” (ONU 2007).

As Constituições de Equador e Bolívia estabelecem o “Buen Vivir” e o “Vivir Bien” e o conceito de “Estado Plurinacional”, que emerge da cosmovisão indígena originária, descrevendo as diferentes nações da “Abya Yala”, onde convivem diversas identidades de forma complementar (Mamani 2010, p. 12). O “*Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*” do Equador tem um conjunto de objetivos que expressam a vontade de continuar com sua transformação histórica, que vão além das metas fixadas pelas Nações Unidas nos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável, ratificada pela Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES, 2013).

Especificamente no Brasil, em 1967, sob o regime Militar, o governo substituiu o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e criou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), como órgão gestor e executor da política indigenista oficial. Este órgão mantém a política integracionista do Estado, com o objetivo explícito no artigo 1. da Lei 6001 do Estatuto do Índio: “[...] integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (BRASIL, 1973). O direito de manter a língua e costumes é garantido pela Constituição Brasileira de 1998 pelo Artigo 231: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-los, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 2002).

Também está garantido por lei constitucional o direito de preservação e estudo das línguas nas escolas, pelo artigo 210: “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. Ao mesmo tempo, a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas integra a Política Nacional de Saúde, compatibilizando as determinações das Leis Orgânicas da Saúde com as da Constituição Federal, que reconhecem aos povos indígenas suas especificidades étnicas e culturais e seus direitos territoriais. “[...] As práticas de cura respondem a uma lógica interna de cada comunidade indígena e são o produto de sua relação particular com o mundo espiritual e os seres do ambiente em que vivem (BRASIL, 2002, p. 17).

Entre as políticas, estão as que se relacionam com o uso da biodiversidade e do etnoconhecimento para fins medicinais, ou seja, os saberes tradicionais que regulam o entendimento, prática e uso que se tem sobre um objeto ou evento (Dansac, 2012).

[...] autonomia dos povos indígenas quanto à realização ou autorização de levantamentos e divulgação da farmacopeia tradicional indígena, seus usos, conhecimentos e práticas terapêuticas, com promoção do respeito às diretrizes, políticas nacionais e legislação relativa aos recursos genéticos, bioética e bens imateriais das sociedades tradicionais. [...] Devem também compor essas ações as práticas de saúde tradicionais dos povos indígenas, que envolvem o conhecimento e o uso de plantas medicinais e demais produtos da farmacopeia tradicional no tratamento de doenças e outros agravos a saúde.

Esta proposta foi regulamentada pelo Decreto n.º 3.156, de 27 de agosto de 1999, que dispõe sobre as condições de assistência à saúde dos povos indígenas, e pela Medida Provisória n.º 1.911-8, que trata da organização da Presidência da República e dos Ministérios, onde está incluída a transferência de recursos humanos e outros bens destinados às atividades de assistência à saúde

da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para a Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), e pela Lei nº 9.836/99, de 23 de setembro de 1999, que estabelece o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) (BRASIL, 2002).

## TESSITURA DAS COMUNIDADES INDÍGENAS ORIGINÁRIAS

Ainda que se pressuponha a equidade na distribuição de riquezas, povos indígenas não consideram o Bem Viver como estando associado à acumulação de bens materiais e sua abundância, mas a uma convivência humana sem desigualdade ou discriminação. Para os povos indígenas originários, a vida não se mede unicamente em função da economia, mas de fatores que se relacionam com a essência da própria vida, como a harmonia com a natureza, consigo mesmo e com outros; nos modos de vida e na oposição ao conceito de acumulação.

## CARACTERIZAÇÃO DAS COMUNIDADES PESQUISADAS

O Brasil tem 896,9 mil indígenas em todo o território nacional, somando a população residente tanto em terras indígenas (63,8%) quanto em cidades (36,2%), de acordo com o Censo 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE, 2015). Conforme o Instituto Sócio Ambiental (ISA, 2016), Podemos agrupar os povos indígenas no Brasil, no tronco linguístico *Aruák*, de acordo com a região que habitam. Para Bittencourt e Ladeira (2000), estes povos apesar de apresentarem diferenças entre si, possuem a mesma língua de origem. Além disso, tem semelhanças na forma de organização social (tradicionalmente agricultores e conhecedores das técnicas de tecelagem e cerâmica).

Entre eles, os *Baniwa* da comunidade Macedônia – Rio Içana (afluente do Rio Negro), que possuem em torno de 5 mil habitantes; *Warekena* da comunidade Vila Nova – Rio Xié com apenas 595 habitantes e *Tariána* da comunidade Ilha de Duraka, rio Uapés (Camanaus), possui em torno de 2 mil habitantes distribuídos nas comunidades Médio Uaupés, Baixo Papuri e Alto Iauari, o centro do povoamento fica entre as cachoeiras do Iauareté e Periquito. A etnia dos *Arapáso* da Comunidade Ilha de Duraka com 497 habitantes, está classificada no tronco linguístico dos *Tukano*. Estas comunidades estão localizadas no Estado do Amazonas (IBGE, 2010).

Considerado o município mais indígena do Brasil, cerca de 90% dos habitantes são indígenas e além do português, existem mais três idiomas oficiais: *Nheengatu*, *Tukano* e *Baniwa*. Das 23 etnias, pelo menos 3 mil anos ocupam as margens do rio Negro e de seus afluentes e correspondem a 80% da população (IBGE, 2015). Os cerca de 43 mil habitantes se dividem entre a área urbana – ocupada a partir da margem do rio desde a fundação do forte São Gabriel pelos portugueses, em 1761 – e as centenas de comunidades espalhadas pelo interior da floresta, algumas a dois ou três dias de barco dentro do maior mosaico de terras indígenas do país, com 100 km<sup>2</sup> de área. Um território maior do que Portugal, onde vivem os *Baniwa*, *Kuripako*, *Dow*, *Hupda*, *Nadöb*, *Yuhupde*, *Baré*, *Warekána*, *Arapáso*, *Bará*, *Barasana*, *Desana*, *Karapanã*, *Kubeo*, *Makuna*, *Mirity-tapuya*, *Pira-tapuya*, *Siriano*, *Tariana*, *Tukano*, *Tuyuca*, *Wanana* e *Yanomami* (VIANA, 2015).

O Estado do Mato Grosso do Sul abriga a segunda maior população indígena do país, que são compostas pelas seguintes nações: *Ofayé Xavante*, *Kadiwéu*, *Guató*, *Guarani*, *Kaiowá* e os *Terena* (VIEIRA, 2004). Os *Terena* também pertencem ao grupo dos *Aruák*. Constituem hoje, população

estimada de 28 mil habitantes (IBGE 2010). A aldeia de Cachoeirinha está localizada no município de Miranda (MS). A aldeia Bananal fica a 75 km do Município de Aquidauana, no sentido Aquidauana/Miranda, BR 262. Ambas tiveram suas reservas delimitadas entre 1904 e 1905, o que permitiu que o governo liberasse o restante das terras para frentes expansionistas de criação de gado e, posteriormente, a plantação de soja (VIEIRA, 2004). O povo Terena tem uma das maiores populações indígenas do Brasil, tendo a agricultura uma de suas principais culturas, juntamente com a produção de cerâmica, instrumentos musicais e objetos de cipó e palha de palmeira.

A etnia *Xucuru* da aldeia Couro Dantas esta localizado Pernambuco. Falam português, apesar de conhecerem 800 palavras que remetem ao antigo léxico de sua língua original. O aldeamento dos remanescentes Xucuru está situado na Serra do Ororubá, a cerca de 6 km da cidade de Pesqueira. Ao todo, são 27 mil hectares de território indígena, ocupados por 2.100 famílias, totalizando 12 mil índios (IBGE, 2010). São agricultores e vendem seus produtos na feira livre em Pesqueira. Depois de muitos conflitos, na década de 1950, conquistaram o direito às suas terras por meio de reconhecimento oficial, com a implantação de um Posto do Serviço de Proteção aos Índios - SPI na Serra do Ororubá (SILVA, 2008).

Os *Atikum-Umã* conhecidos como “*caboclos da Serra do Umã*” possuem uma população estimada de 7.499 habitantes e não pertencem a nenhuma família ou tronco linguístico (IBGE 2010). Falam a língua portuguesa e poucas palavras no léxico que deu origem a sua etnia, que remetem a nomes a elementos da natureza. Sua área está localizada na região da serra das Crioulas e Umã, nos limites do atual município de Carnaubeira da Penha, sertão de Pernambuco (ISA, 2016).

#### HISTÓRIA ORAL DAS COMUNIDADES E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

Antigamente as comunidades cultivavam suas tradições, rituais, religião e cultura. As casas, segundo os *Terena* (Bananal), eram feitas de capim e barro de macaúba. Atualmente, possuem uma estrutura urbana, com escolas, igrejas, posto de saúde e casas de alvenaria. As religiões predominantes é a evangélica e/ou católica. Eram caçadores e coletores, predominantemente agricultores, como perderam muitas áreas de terra, e comunidade diminuiu de tamanho. Hoje, estão cercados por fazendas de pecuária.

A comunidade de Cachoeirinha possui hoje pouco mais de 5.000 habitantes. Foi na década de 80 e 90 que chegou o chamado “desenvolvimento” na região, com postos de saúde, escolas, energia elétrica, etc. Na comunidade *Baniwa*, o artesanato tem uma produção em pequena escala e é comercializado pelo sistema de troca entre as comunidades indígenas e a população urbana por produtos de pouco valor para as comunidades. A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) de São Gabriel da Cachoeira (Amazonas) realiza encontros com as comunidades para o resgate das técnicas de confecção do artesanato, repassando estes saberes para os jovens da comunidade.

A comunidade *Xucuru do Ororubá* sofreu muitas perseguições e conflitos e ainda luta contra o preconceito. Os indígenas estão despertando por meio de reflexões por meio da educação, mas muitos ainda não acesso e domínio da escrita para se expressar. No passado, a comunidade *Warekena* era pequena com poucas pessoas, hoje a comunidade tem mais de 30 famílias, com escolas, casas de alvenaria e professores da própria aldeia.

Os *Arapáso*, no passado, não tinham muitas informações das outras localidades, regiões e países. Atualmente, possuem conhecimentos para poder melhor analisar o que é desejável para a

comunidade. Para os Atikum, no passado os alimentos eram fartos e naturais. Hoje tudo se alterou com os avanços da agricultura tradicional. Procurou-se saber na concepção dos acadêmicos, se os conhecimentos tradicionais ainda são preservados na comunidade e se são transmitidos de pai para filho. Para os Tariána e os Terena o respeito aos mais velhos e os rituais ainda são preservados. Os conhecimentos são transmitidos em forma de rituais sagrados na pintura, festas, costumes e língua. Para os Warekena, muitas tradições foram esquecidas e não são praticadas pelos mais jovens. No geral, muitos rituais e saberes tradicionais foram preservados, outros foram esquecidos ou, mesmo, substituídos pelos costumes da comunidade urbana.

#### **CARACTERÍSTICAS ECOLÓGICAS, CULTURAIS, SOCIAIS E ECONÔMICAS DAS COMUNIDADES**

A biodiversidade existente nas comunidades, passa pelo cerrado a caatinga de Pernambuco e do cerrado e do pantanal de Mato Grosso do Sul para a exuberância e diversidade do bioma da floresta amazônica. Na região de Pernambuco, onde as chuvas são mal distribuídas em grande parte na região, as comunidades Atikum-Umã e Xucuru de Ororubá tem como principal desafio o combate a seca, comprometendo a biodiversidade e a agricultura.

O trabalho é dividido entre homens e mulheres, não apresenta conflitos nas relações de gênero. A maioria vive da agricultura de subsistência com a venda do excedente, aliado ao artesanato, extrativismo, pesca e caça. O trabalho nas fazendas da região e na cidade é uma atividade comum entre os Terena. Os indígenas não tem a preocupação de acumular excedentes, preocupando-se como ter o suficiente para viver, quanto sua alimentação e saúde. Denota-se a predominância das religiões católica e evangélica frente aos rituais indígenas em quase todas as comunidades. O modelo de vida é comunitário com ênfase na partilha.

Entre os impactos ambientais, sociais, culturais e econômicos que ocorrem, destacam-se: desmatamento com a derrubada da floresta pelos madeireiros (*Baniwa*); surgimentos de pastagens para a pecuária e abertura de áreas para agricultura, perda da cultura, influência política causando desintegração do povo, entrada e intervenção das religiões (católica e evangélica) causando conflitos com a cultura local, abandono dos rituais (como as danças tradicionais e língua materna), desigualdade social, desemprego, falta de recursos materiais, entrada de produtos industrializados (causando doenças nos indígenas) (*Terena*); pouca biodiversidade, como peixes e a caça, imigração das famílias para a cidade, desmatamento e queimadas resultando na mudança do clima, como o aumento das temperaturas (*Tariána*). Diminuição na tradição da caça e pesca; falta de oportunidades de indígenas no mercado de trabalho (*Arapáso*) e; diminuição de chuvas que afeta a agricultura e conseqüentemente a produção de alimentos (*Atikum e Xocuru*). Quanto a políticas públicas, embora haja investimentos na infraestrutura, poucas são voltadas a valorização e preservação da cultura e tradições, como o uso de plantas medicinais, como preconiza a OMS e a OIT.

#### **BEM VIVER NA PERSPECTIVA DOS INDÍGENAS**

A partir da compreensão de que o tema do Bem Viver sugere relação simétrica entre homem e natureza e solidariedade entre os indivíduos, a não prática a acumulação de excedentes, cada ator social pesquisado relatou como percebe o Bem Viver em sua comunidade. Nas comunidades do Amazonas *Tariana e Baniwa*, o Bem Viver está presente na cosmologia indígena, onde a terra é vista como patrimônio comum, resultando na preservação dos saberes tradicionais, cultura e nas relações com o outro e o meio. A língua nativa, considerada patrimônio da comunidade, é

conhecida pela maioria somente na fala e não na escrita. Do total de entrevistados, somente um consegue escrever na língua nativa.

As etnias *Warekena* e *Xucuru do Ororubá* apontam como indicadores do Bem Viver a solidariedade, respeito ao próximo e a natureza, preservação da cultura e dos saberes como sendo fatores fundamentais para sua promoção. Ao mesmo tempo, entendem que questões como saúde, segurança e educação são fundamentais para manter a comunidade unida e solidária. A etnia *Terena* da Aldeia do Bananal e de Cachoerinha do Estado do Mato Grosso do Sul, entendem que o Bem Viver se dá na preservação dos saberes e da cultura; principalmente por meio da medicina tradicional e na preservação das danças, rituais e na convivência. Um dos entrevistados recorda que a prática do conceito do Bem Viver nem sempre está presente na comunidade, como por exemplo na preservação da língua e cultura. Para os Arapáso, o Bem Viver está presente na solidariedade e na vida em comunidade. Na etnia dos Atikum, o Bem Viver está presente na relações entre a comunidade e natureza:

Para os entrevistados, o conceito do Bem Viver está presente nas comunidades indígenas e, apesar das diferentes expressões, concebem o conceito por meio de indicadores como: convivência harmoniosa com a natureza e com a comunidade, respeito aos anciãos, resgate dos saberes, tradições, educação, segurança, espiritualidade, solidariedade, baseados na cosmovisão de cada etnia. Para Mamani (2010), este é o caminho e o horizonte das comunidades, o que sugere relação, (con)vivência e saber viver.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS: (RE)APRENDER E (RE)CONSTRUIR**

A colonização representou para os povos indígenas princípios de exclusão e desintegração socioeconômica e, por consequência, ambiental, associado a destruição das florestas, biodiversidade, mudanças climáticas, e destruição de culturas milenares. Neste processo, indígenas migraram para as cidades em busca de progresso e perspectivas de viver melhor, ocasionando um acelerado crescimento nas zonas periféricas, problemas na educação, moradia, trabalho e aumento da desigualdade social, que não levou a uma experiência plena do Bem Viver. Para Mamani, (2010, p. 32) “Viver melhor significa o progresso ilimitado, o consumo inconsciente; incita a acumulação material e induz a competência”.

O Bem Viver remete ao conceito da biopolítica de Foucault, como terreno das lutas, das resistências produtivas frente às tentativas do biopoder de modular e neutralizar as redes de cooperação (NEGRI, 2003). De um lado, a biopolítica vista como a maneira pela qual a partir do século XVIII se tentou agrupar e estudar desde a prática governamental, os fenômenos próprios de um conjunto de seres vivos organizados sob o rótulo de população, quer dizer, saúde, higiene, raça, mortalidade, entre outros; de outro, o biopoder como a gestão da vida como um todo, técnicas de poder sobre o biológico, tema central nas discussões políticas, importante para o desenvolvimento do capitalismo, ao controlar a população e adequá-la aos processos econômicos. Foucault (2008) acredita que se faz necessário uma teoria crítica sobre o que somos e os modos alternativos de nos reconfigurarmos frente as matrizes de individualização dominantes.

Seguindo esta lógica, há vários desafios da (de)colonização para a conquista de direitos ambientais e sociais, como a de primar por um abordagem que valorize o território compreendido como espaço socialmente construído, segundo seus usos e costumes, saberes, tradições e língua. Manutenção da soberania alimentar (base da autonomia dos povos indígenas), resgatando variedades de sementes e plantas medicinais. Frente ao potencial hídrico da Amazônia, recuperar

e proteger nascentes de água, resgatar a identidade e interculturalidade na diversidade; respeito aos rituais e espiritualidade e, a convivência da solidariedade, primando por uma política que projete a interação dos povos.

A construção do tecido intercultural e plurinacional do Bem Viver do território (como processos em construção) não pode ter como único agente transformador o Estado, mas perpassa pela dinâmica dos próprios povos e comunidades indígenas como agentes protagonistas pela (de)colonização, por meio de processos de diálogo e intercâmbio no desafio da luta pelo território e construção de propostas para o futuro.

Neste estudo, percebeu-se que algumas expressões do Bem Viver, estão presentes na vida das comunidades indígenas do Mato Grosso do Sul, Pernambuco e Amazonas. Ou seja, estas comunidades, com sabedoria milenar, expressam o Bem Viver pela cosmovisão como forma de resistência, por meio de suas práticas alternativas, em sua compreensão de economia e comunidade, na prática cotidiana de respeito, harmonia e equilíbrio como o meio, e na compreensão de que a vida está interconectada e inter-relacionada.

Muitos princípios do Bem Viver, expressos pelas comunidades indígenas aqui representadas, podem sugerir repensar valores e práticas de culturas contemporâneas, como: reciprocidade entre pessoas, convivência com outros seres da natureza e profundo respeito pela terra. Estas experiências ecossocioeconômicas podem orientar nossas escolhas futuras e assegurar a existência humana no planeta. E que se multipliquem as oportunidades propícias de uma “vida boa” segundo a maneira com que cada pessoa e cultura defina no que consiste um Bem Viver, no pressuposto de torná-lo possível, restringindo o progresso econômico ilimitado, reconstruindo sua gênese baseada em uma cosmovisão que prime acima de tudo, pela manutenção da vida.

## REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: una lectura desde la Constitución de Montecristi. Friedrich Ebert Stiftung. *Policy Paper*: 2010.
- ACOSTA, A. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária. Elefante: 2016.
- BITTENCOURT, C. M. e LADEIRA, M. E. *A história do povo Terena*. Brasília: MEC: 2000, 156.
- BRASIL. Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973. *Estatuto do Índio*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm). Acesso em 11 de outubro de 2016.
- BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas - 2ª edição* - Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde: 2002, 40.
- CAOVILLA LUCCA, M. A. *A descolonização do ensino jurídico na América Latina sob a perspectiva do bem viver: a construção de uma nova educação fundada no constitucionalismo e na interculturalidade plural*. Tese (Doutorado em Direito). Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis: 2015, 309.

- DANSAC, Y. *Conceptualizaciones nativas y etnoconocimientos sobre los vestigios prehispánicos en el folclore rural*. Notas de la exploración del patrimonio etnológico de Teuchitlán (México). Apuntes. vol.25 no.1 Bogotá: 2002.
- DÁVALOS, P. *El “Sumak Kawsay” o el “Buen vivir” y las cesuras del desarrollo*. Alai, América Latina en Movimiento. Quito. 6, 2008. Disponível em: <http://www.alainet.org/es/active/23920> Acesso: 23 Jun.2016.
- DOYLE, M. La comunicación pública, un territorio en disputa. *Comunicación popular y buen vivir | Memorias del Encuentro Latinoamericano | Aler 40 años | 1*. Quito: 2012.
- ESCOBAR, A. Latin America at a crossroads. Alternative modernizations, post-liberalism, or post-development? *Cultural Studies*. Vol. 24, No. 1: 1-65: 2010.
- ESTERMANN, J. 2012. Vivir bien como utopia política. La concepción andina del vivir bien (suma gamaña/allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia. 2012. Disponível em: [file:///Users/liliane/Downloads/Vivir%20bien\\_Josef%20Estermann%20\\_2\\_%20\(3\).pdf](file:///Users/liliane/Downloads/Vivir%20bien_Josef%20Estermann%20_2_%20(3).pdf). Acesso em: 02 de março de 2016
- FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes: 2008.
- GUDYNAS, E. *Seis puntos clave en ambiente y desarrollo*. Ediciones Abya Yala. Quito, Equador.: 2009.
- HIDALGO-CAPITÁN, L. A. *El Buen Vivir – la (re)creación del pensamiento del PYDLOS*. Universidad de Cuenca: 2012.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *O Brasil indígena*. 2010. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-Dez/pdf-brasil-ind.pdf>. Acesso em 28 de junho de 2016.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2015. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=130380>. Acesso 24 de junho de 2016.
- ISA - Instituto Sócio Ambiental. *Povos indígenas do Brasil*. 2016. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br>. Acesso em 05 de julho de 2016.
- JIMÉNEZ, R. *Recovering and values other ethical pillars. Buen Vivir*. Forum for a New World Governance: 2011.
- KAPP, W. *Social costs of private enterprise*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press: 1950.
- LACERDA R. F.; FEITOSA S. F. Bem Viver: Projeto U-tópico e De-colonial. *Interritórios | Revista de Educação*. Universidade Federal de Pernambuco. Caruaru, BRASIL | V.1 | N.1. 2015.

- LANDER, E. 2012. Ponencia. *Plurinacionalidad e interculturalidad: Retos de una convivencia democrática hacia el Buen Vivir*. Comunicación popular y buen vivir | Memorias del Encuentro Latinoamericano | Aler 40 años | 1. Quito: 2012.
- MAMANI, F. H. *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI. Lima, Peru: 2010.
- MIGNOLO, W.. 2008. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34: 2008, pp. 287-324.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO - MEC . Ações afirmativas (Cotas/PROUNI). 2016. Disponível em: <http://etnicoracial.mec.gov.br/acoes-afirmativas-cotas-prouni>. Acesso em 29 de junho de 2016.
- NEGRI, A. *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- OIT. *Cuadernos de Legislación Indígena*. Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales em Países Independientes. 1989. Disponível em: [file:///Users/liliane/Documents/Bem%20Viver%20Pos%20Doc/convenio169\\_oit.pdf](file:///Users/liliane/Documents/Bem%20Viver%20Pos%20Doc/convenio169_oit.pdf) . Acesso em: 23 de junho de 2016.
- ONU. Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas. Rio de Janeiro: 2007.
- QUIJANO, A. *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. *Anuario mariateguiano* (Lima), 9.9, 1997, pp. 113-21.
- QUIJANO, A. Coloniality of power, eurocentrism, and Latin American, en Nepantla. *Views from South*. N. 1.3. Durham, N. C. Duke University: 2000.
- SACHS, I. *Ecodesenvolvimento: crescer sem destruir*. Ed.Vértice, São Paulo: 1986.
- SAMPAIO, C. A. C. ; Azkarraga, J. E. ; ALTUNA, L. G.. 2009. Pensando la experiencia de cooperativismo de Mondragón bajo la mirada de la ecosocioeconomía de las organizaciones. Mondragón. Bilduma: *Economía Social y Cooperativismo*: 2009.
- SANTOS, B. S. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce. Montevideo: 2010.
- SENPLADES- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. *Plan Nacional de Desarrollo/Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Segunda edición. Versión resumida. Quito, Senplades: 2013.
- SILVA, E. H. *Xucuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá* (Pesqueira/PE), 1959-1988: Campinas, SP: [s. n.]. 2008.

VANHULST, J.; BELING A. Buen Vivir: emergent discourse within or beyond sustainable development. Elsevier, *Ecological Economics* 101, 2014, pp. 54-63.

VIANA, N. *São Gabriel e seus demônios*. 2012. Disponível em:

<http://apublica.org/2015/05/sao-gabriel-e-seus-demonios/>. Acesso em 24 de julho de 2016.

VIEIRA, J.; GONZAGA, L. *Desenvolvimento local na perspectiva Terena de Cachoeirinha, município de Miranda/MS*. Dissertação (mestrado) – Universidade Católica Dom Bosco. Programa de Pós- Graduação em Desenvolvimento Local. Campo Grande: 2004.

WALSH, C. *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Primera edición. Universidad Andina Simon Bolivar / Ediciones Abya-Yala, Quito: 2009.

WALSH, C. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Editora Catherine Walsh. *Serie Pensamiento Decolonial*. Tomo I: 2013.

YAMPARA, S.H. *Pachakutt. I-Kandiri en el paytiti [reencuentro entre la búsqueda y retorno a la Armonia originaria]*, La Paz: ediciones qamañpacha-CADA: 1995.