

# Bem viver e autonomia em territórios indígenas latino-americanos

Salvador Schalvezon

*Professor da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)*

*Tradução de Vladimir Sibylla Pires*

## **Introdução**

Neste texto, proponho-me contextualizar a situação política dos povos indígenas latino-americanos após mudanças constitucionais, reconhecimento de direitos, visibilidade de suas lutas e, também, da contínua investida contra seus territórios. Em uma revisão panorâmica, buscaremos deixar abertas algumas perguntas sobre as perspectivas do bem viver e da autonomia, procurando entender como estes conceitos chegam ao Estado e como os mesmos passam hoje por uma conjuntura de transformação, apresentando-se com novas linguagens e no marco de novas estratégias políticas em ruptura com o contexto anterior de reforma constitucional e legislativa, deixando para trás também as formas tradicionais de luta por terra e de reivindicação de direitos no plano estatal.

### **Balanco de 40 anos de política indígena na América Latina**

O avance impetuoso das lutas indígenas, nas últimas décadas, coincide, na América Latina, com o processo aberto pela democratização ocorrida na maioria de seus países. Nesse momento, a partir da década de 1980, a necessidade de novos direitos e consolidação de territórios se estabelece como uma das agendas pendentes para a classe política. A política de subordinação, etnocídio, assimilação forçada ou gradual, revertia-se visivelmente na opinião pública “progressista” e além, abrindo possibilidades políticas que se expressariam na legislação estatal da maioria dos países, em sintonia com o trabalho que ganharia impulso a partir de instâncias das Nações Unidas.

No território, o assédio e a pilhagem continuariam ou, inclusive, se reforçariam. Porém, não seriam naturalizados ou vistos como inexoráveis, ao menos para boa parte da opinião pública e, em especial, para as próprias comunidades que encontrariam ferramentas novas para evitar o etnocídio, organizando-se e buscando aliados, em um contexto onde antes somente cabia deslocar-se ou aceitar a lógica da subordinação ao capitalismo e a sua dinâmica de expansão e incorporação com exploração.

Nessa época, os povos indígenas seriam vistos como possuindo formas de vida com direito a serem preservadas, e os governos começariam a reagir nessa direção, ao menos formalmente, ao mesmo tempo em que a organização indígena se estabelecia firmemente para fora das comunidades, com canais de interlocução com o restante da sociedade. Nessa época, surgia o “terceiro setor” que, junto à pesquisa acadêmica

universitária, seria permeável à agenda indígena, desenvolvendo um trabalho de formalização jurídica de direitos relativos a esta categoria de pessoas e grupos, falando, desta forma, na língua dos brancos e codificando, na linguagem das instituições, reivindicações que buscariam reconhecer e preservar formas de vida e restos de antigas civilizações dizimadas e desarticuladas pelo mundo moderno.

Um novo sentido comum que deixava para trás a ideia de necessidade de levar progresso a populações que careciam de tudo se expressaria em estruturas jurídicas, políticas públicas e tratamento do tema na imprensa. Enquanto se desarticulavam as velhas lógicas sociais que estavam por trás do modelo de bem estar, da produção fordista e da sociedade de classes ou de massas, junto com o avanço neoliberal sobre a subjetividade e a vida, havia lugar para que um mundo de diferenças e formas autônomas desvinculado do capitalismo, mas que operava em seu marco com poder simbólico de questionar sua lógica fundamental, encontrasse um lugar para subsistir em uma época de desmoronamento da soberania nacional e das bases ideológicas da modernidade.

A poderosa metáfora do progresso, do desenvolvimento e da civilização ocidental que exclui tudo o que não se adapte a ela prevalecia, entretanto, na sociedade latino-americana e em sua classe política, mas, formalmente, os povos indígenas se viam depositários de uma aceitação contrária à que prevalecia nos séculos anteriores, desde a colonização. Direito de existir, o qual favorecia o avanço na busca por autonomia, garantir a propriedade coletiva de seus territórios, autorização para sistemas de direito e saúde alternativos. Os povos indígenas se dispunham a criar expressões culturais inspiradas em rituais e estética tradicional, destinados a essa sociedade dominante que agora os aceitaria e os consumiria como produtores de conteúdo cultural.

Na medida em que o mundo colapsado da industrialização e as promessas da sociedade burguesa encalhavam, a existência dos povos indígenas não apenas mostrava sua vigência em alguns lugares como os Andes, com suas dinâmicas comunitária ativas, como também mostrava certo brilho a partir da lógica de uma nova sociedade onde formas de vida alternativa teriam lugar na reformulação da imaginação de esquerda, muito mais que a cada vez mais distante possibilidade de se reorganizar um movimento operário ou esperar a volta do Estado, ou sua presença, em um mundo cada vez mais distante da sociedade que construiu, nos séculos anteriores, o processo civilizatório e de

colonização de territórios, levando as formas de vida indígena ao confinamento ou ao desaparecimento.

Nessa nova época, na maioria das vezes, o reconhecimento das reivindicações indígenas se daria nos moldes multiculturais de quem inclui, desde que não interfira, nos assuntos comuns. Inclusões limitadas, marginalizantes, como se fossem incluídos somente quando dizimados, quando fossem avaliados como inofensivos. O certo é que o capitalismo industrial e um neoliberalismo comandado por grandes corporações e pela lógica da competência e valorização capitalista entrando em cada vez mais instâncias da vida e territórios seguiriam em pé. Sua crítica e esgotamento, no entanto, operariam na opinião pública e nas modificações estruturais de governos em um momento de redefinição.

A vigência do capitalismo conviveria com uma mudança de visão que deixaria para trás a tradicional recuperação folclórica de populações entendidas como pertencentes ao passado, com a inevitável aceitação dos povos indígenas como atores políticos contemporâneos. Como pedra no sapato do neoliberalismo, ou inclusive como parte dele mesmo, dado que o indígena não estaria isento de contradições e de hibridismos com a nova sociedade, o certo é que as lutas indígenas teriam crescimento e viabilidade nas novas conjunturas, que, na América Latina, se traduziriam em reformas estatais e em mudanças constitucionais que os grupos indígenas, com aliados, sabiam aproveitar para exigir uma mudança na forma como o Estado os conceituava.

Os responsáveis por esta mudança foram os próprios povos indígenas que resistiram ao ataque militar, assim como ao avanço da fronteira econômica com expulsão ou destruição de seus recursos, ciclos e lugares de vida. Defendendo-se de um amplo repertório de formas de usurpação e ameaça aos mundos e sistemas de vida que não se adequavam à lógica do capitalismo e da civilização moderna, a luta indígena aparecia com força no mesmo momento em que parecia estar próximo de se decretar o seu desaparecimento.

O avanço desenvolvimentista e modernizador, que se acreditava definitivo, não se concretizou e, melhor, sua própria lógica se mostra frágil quando, em todo lugar, se vêm persistir modos de existência alternativos, resistentes, em disputa. Nas últimas décadas, as lutas dos povos indígenas articulam-se com distintas resistências que se viabilizam a partir da década de 1980. Nasceram as grandes organizações históricas de povos e

comunidades que, desde a externalidade total em respeito às instituições, somente têm a seu alcance a mobilização, em marchas que ocorreram em vários países.

Na década de 1990, começaria a haver reflexos constitucionais do avanço da mobilização indígena. A ONU, por meio da Organização Internacional do Trabalho (OIT), marcaria o caminho de incorporação de direitos de reconhecimento territorial e direitos especiais nas constituições de países como Brasil, Argentina, Colômbia etc. A marcha indígena, como expressão de novos atores que se tornam visíveis para o centro do poder governamental, tem reflexo para sistemas políticos que se mostram abertos a incorporar reivindicações, principalmente quando estas não afetam interesses econômicos, mas podem ser capitalizadas como resposta simbólica a um setor que tem alta valorização entre a opinião pública progressista.

A influência dessa agenda em processos constituintes ou de reforma da constituição, no entanto, não impediria que a organização indígena continuasse articulando-se com quadros vindos da esquerda partidária e revolucionária desde a década anterior, começando, pouco a pouco, uma erupção que mostraria o encontro de programas populares, grandes mobilizações e a consolidação de alianças entre os povos indígenas, intelectuais, setores camponeses, movimentos sociais internacionais e nacionais, sindicatos e população mobilizada contra o neoliberalismo.

Governos liberais incorporariam direitos indígenas, mas sem incluir as dinâmicas coletivas, comunitárias ou de autonomia próprias dos povos que se buscava incorporar. Em uma segunda fase de mobilização indígena, crítica da forma em que os direitos foram assimilados inicialmente, e com um foco na consolidação da autodeterminação e do território, pouco a pouco surgiria uma nova geração de lutas que já não visavam exclusivamente ao Estado como provedor de políticas, títulos de terra e bem-estar. Grupos dos Andes e da Amazônia, de Chaco, da Patagônia, inclusive nas cidades, começariam a dar lugar a novas estratégias de resistência e de construção de uma territorialidade autônoma.

Na década de 1990 o neozapatismo de Chiapas seria uma referência para se pensar uma política que validasse os mundos alternativos a que se referiam povos não subsumidos ao capitalismo e à modernidade, e para o possível encontro desses mundos mostrando a finitude de enfoques de orientação política e do pensamento unilinear,

homogêneos, hierárquicos e moldados aos costumes da sociedade dominante e de suas classes dirigentes.

Recuperando formas comunitárias que sempre tiveram níveis de autonomia desenvolvidos, se desdobraria um tipo de organização que evitaria a busca de soluções nas mãos do Estado, delegando autonomia e possibilidade de um mundo não subordinado ao mercado e ao Estado nacional. Em Chiapas e em outros lugares se construiriam repertórios de reivindicação que incluíam cosmologia e formas de vida não modernas, como componentes mobilizadores e de autêntica presença da alteridade indígena em suas lutas.

Esse novo momento das lutas indígenas, que incorporava crítica à maneira pela qual o Estado não era capaz de entender as formas comunitárias e autônomas, se traduziria em uma série de reformas relacionadas com a temática indígena. Depois de uma combinação de agenda multicultural com governos liberais, que saíam muito impopulares do poder, seria o momento de governos de perfil popular e nacional, alcançando a presidência entre 1999 e 2005, e que adaptariam agora, a seu modo, as propostas políticas para povos indígenas.

Esses governos tinham entre seus quadros intelectuais e políticos, setores de esquerda, de ONGs, que, às vezes, foram parte direta do consenso favorável ao reconhecimento de direitos dos povos indígenas elaborados desde a década de 1980. Uma vez no governo, no entanto, essa posição não foi tratada como prioritária e, melhor, foi postergada ou abandonada por uma agenda social que dialogava com um sujeito eleitoral de massa que garantiria apoio a uma mudança de medidas de perfil social, e que se traduziu, em vários lugares, como uma explosão de acesso ao consumo para a população pobre.

O paulatino abandono da aliança da esquerda – ou progressismo – com as organizações indígenas, que, ao calor da luta, encontraram posições que enfrentavam a lógica estatal, paternalista, e buscaram construir possibilidades de desenvolvimento autônomo, significou um forte choque político. Em alguns casos, como na Bolívia e no Equador, este choque se deu em um segundo momento, depois que os direitos tiveram um avanço na constituição sem precedentes, em 2008 e 2009. Governando enquanto se vivia um momento de valorização das *commodities*, que deu lugar a um programa de obras estatais de infraestrutura e projetos de mineração que, em alguns casos, impactou

territórios indígenas, criou-se uma situação na qual a ambiguidade inicial de manter paralelamente a agenda indígena e também a do desenvolvimento capitalista de países periféricos em busca de qualquer investimento se transformou na aceitação, por parte dos progressistas, do consenso conservador, capitalista, desenvolvimentista como forma de governo.

De acordo com esse contexto, ficaria claramente demarcada uma ruptura do movimento indígena com os setores progressistas que, fora do Estado, tinham contribuído com o consenso favorável para a introdução de seus direitos. A experiência de governo foi então frustrante para as expectativas de se avançar em busca de que os direitos se tornassem efetivos novamente. Depois de uma crítica ao modo de se incorporar direitos meramente declarativos, sem consequências concretas da legislação introduzida nos anos 1990 com o progressismo, o movimento indígena volta a se encontrar frente a um jogo de elites políticas que o inclui somente simbolicamente.

Frente a este cenário, e por conta da própria evolução da luta indígena, a autonomia seria a base para a continuação do caminho. Pode ver-se como amadurecimento depois que a via estatal se mostrara traiçoeira. Os zapatistas chegaram cedo à autonomia depois de verem como progressistas e conservadores fechavam as portas dos distintos poderes do Estado aos acordos firmados para o fim do conflito. O congresso, a corte, a presidência, todos descumpririam promessas que os políticos se encontram sempre abertos para fazer em troca de se mostrarem em boa medida com povos que, hoje, considerável parte da população reconhece em seu direito de existência.

Na Bolívia, depois de chegar ao governo, e inclusive protagonizar diretamente, desde uma banca campesina indígena, a redação de uma constituição, a conclusão não seria diferente. Povos minoritários, de selvas e bosques mais distantes, estão no mesmo lugar, sentindo essa frustração e necessidade de construir autonomia para a defesa do território frente à dinâmica do poder local. Apesar de uma histórica abertura do peronismo para a causa indígena, na Argentina o *kirchnerismo* ignorou conflitos e demandas, envolvendo seus aliados nas províncias ou nos empreendimentos petrolíferos e de mineração que impulsionavam.

Governos à margem da onda progressista, como Colômbia, México e Peru, não mostravam uma política diferente. O consenso do desenvolvimento fez o Estado enfrentar os povos indígenas, gerando uma nova série de protestos, marchas e organização, que

pode ser comparada com o que emergiu nas décadas de 1980 e 1990, com as reivindicações de titulação territorial e novos direitos. Agora se tratava de enfrentar uma ameaça direta sobre os territórios. Pode ser mencionado o projeto do Arco Mineiro, na Venezuela, de concessões de regiões imensas sem levar em conta a presença de parques nacionais, reservas ambientais, territórios indígenas. Nesses casos, a propaganda oficial oferecia trabalho, desenvolvimento, crescimento econômico e inserção do país na economia mundial.

A diferença do progressismo não se daria no plano das grandes obras ou no avanço de fronteiras de agronegócio e mineração, mas no fato de como conviveriam com secretarias ou ministérios mais afins à defesa dos direitos indígenas, ainda que seja a partir de uma visão vertical, multicultural ou clientelar, com ajuda social sem respeito às diferenças e especificidades da sociedade indígena. No Brasil, por exemplo, a introdução de dinheiro e de bens na fase de expansão de programas sociais durante o governo do PT completava o processo de desestruturação da sociedade nativa, junto à chegada do capitalismo com obras, hidrelétricas ou monocultura de soja e expulsão ou deslocamento das populações.

Depois da saída do progressismo, governos como o de Bolsonaro, no Brasil, enfrentam explicitamente, e com suas políticas, as comunidades indígenas aproveitando-se também da fragilidade da política do progressismo para temas indígenas, alinhados explicitamente com setores empresariais com interesse nas terras. Também Macri, na Argentina, se alinharia com a política chilena frente a comunidades mapuches, em que tanto progressistas como conservadores e liberais criminalizariam o protesto e defenderiam a expropriação territorial em nome de empreendimentos econômicos.

Sem ambiguidade, Bolsonaro declararia que o verdadeiro indígena é o que se integra à sociedade, voltando a um consenso anterior à democratização, mas também expressando um sentido empresarial comum de que o progressismo deixa prevalecer em suas alianças e lógica de governo. O fracasso do progressismo em encontrar um projeto de desenvolvimento nacional que incluísse os indígenas para além da retórica, daria lugar a uma sinceridade dos interesses capitalistas sem que pudesse estabelecer um contraste com a política anterior, para além de uma tímida ambiguidade em termos de discurso político sobre o tema.

## **Autonomia e bem viver**

Frente ao fracasso conjunto do progressismo e da direita, duas agendas surgem como estratégia indígena e resultantes de buscas políticas ao longo de décadas, no diálogo da construção territorial com as demandas políticas e de legislação apresentadas no espaço político dos estados nacionais.

Como políticas das organizações indígenas e não do Estado ou do terceiro setor, o bem viver suscita um debate frente ao modelo desenvolvimentista, convocando a experiência comunitária de produção e sustento econômico. Em relação a este projeto de recuperação e reinvenção das formas econômicas externas às dinâmicas de inclusão na economia de mercado, à proletarianização ou dependência de recursos monetários estatais, a busca de autonomia se apresenta como reivindicação que visa garantir o controle político sobre o território e a plena vigência de formas políticas, de justiça e de organização próprias.

O bem viver e a autonomia, como política das organizações e não do Estado, abrem o desafio da autodefesa, da construção que se faz desde baixo sem esperar nada de cima, em uma crítica nascida da experiência contra as formas diretas ou sofisticadas de controle e tutela.

A nova direita no poder devolve ao progressismo uma posição de resistência que, no entanto, se apresenta com um quê de nostalgia e nada de efetividade, na medida em que retoma, sem mudanças, sua forma de organizar o protesto desde cima, característico da fase prévia a sua chegada ao poder, e também sem fazer a devida autocrítica sobre os anos de gestão em que não poucos enfrentamentos mostraram os limites do progressismo para se pensar para além do desenvolvimentismo.

Em relação às comunidades, constata-se que a esquerda fora do poder volta a convocar forças sociais, inclusive indígenas, porém, uma vez mais, sem que se possa abordar o problema da crise de civilização, de catástrofe ambiental, de falência das instituições modernas e incapacidade de fazer frente ou sequer dialogar com formas de representação coletivas, não modernas e autônomas.

A autonomia e o bem viver não estiveram livres, durante o tempo das reformas constitucionais impulsionadas pelo progressismo, e sua posterior implementação, de uma utilização conceitual que aludia a estes termos em um sentido convencional de política pública para comunidades. O Estado propunha bem viver em políticas públicas que antes

chamava de políticas para o desenvolvimento. Ou bem apresentava como autonomia a legislação multicultural que reconhece sem permitir controle territorial pleno, ou traduz formas diferentes à institucionalidade moderna sem dar conta de uma possível ruptura no plano em que o mundo é organizado.

No entanto, a autonomia e o bem viver não-cooptados traduzem formas políticas vigentes desde sempre entre as comunidades ameríndias, onde política, justiça, economia, religião, cosmologia resultam em termos limitados que melhor impõem um recorte sobre o mundo no qual esferas diferenciadas demarcam limites a um mundo de interconexão no qual, não apenas esses registros, mas a própria distinção moderna essencial entre humanidade e natureza, se encontra questionada.

Desde a experiência política das últimas décadas, que continua séculos de resistência e construção de uma sociedade alternativa, reativa formas anteriores, com dois termos que vêm ganhando espaço e força política na sociedade nacional, onde os indígenas continuam uma luta em várias instâncias: territorial, constitucional, ritual. Não sem diálogo com o mundo circundante e a modernidade capitalista, a sociedade indígena propõe manter-se inteira e não desaparecer frente aos contínuos embates, articulando-se assim como luta anticolonial.

Os povos indígenas também desenvolvem uma agenda cosmopolítica na medida em que rechaçam ser parte de uma sociedade que oferece exploração e consumo, buscando construir um lugar de autonomia no qual inclusive o que entendemos por mundo, por natureza, por sociedade, seja matéria política de oposição ao mundo moderno e desenvolvimento de uma vida comunitária. Nesta construção que é ancestral, mas hoje encontra formas de tradução política inclusive para além da sociedade indígena, formam parte da discussão a inclusão de não humanos e a elaboração de estruturas políticas que deem conta de sujeitos e territorialidade coletivos.

Do ponto de vista de uma reinvenção conceitual que tem o bem viver e a autonomia como eixos na política indígena latino-americana, é possível entrever a consolidação de um novo paradigma ou repertório de mobilização e disputa política, desenhando-se a partir de novas formas de pensar a defesa do território, a disputa com os poderes econômicos e o Estado. A leitura que mostra a continuidade do colonialismo, o anticapitalismo e a abertura para questionar o recorte moderno do mundo, representado pelo agronegócio, as missões evangélicas nas comunidades e as políticas públicas, dão

lugar a lutas que já não têm como objetivo a propriedade da terra distribuída individualmente ou por famílias, tampouco se orienta a propor mudanças jurídicas ou constitucionais. É uma luta cosmopolítica que se baseia na defesa de fontes de água, selvas e formas de vida e produção não agroindustrial, em contraste com alguns movimentos do campo, ampliando também a imaginação política em um mundo aberto a seres não humanos e relações com o entorno que se sabem mais complexas que as velhas imagens do desenvolvimento, da exploração de recursos naturais ou do cuidado com o meio ambiente.

## Referências

ALMEIDA, I. **El Estado plurinacional**: valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos. Quito: Abya-Yala, 2008. Disponível em: [https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1226&context=abya\\_yala](https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1226&context=abya_yala). Acesso em: 07/06/2019.

CLAVERO, B. **Geografía jurídica de América Latina**: pueblos indígenas entre Constituciones mestizas. Cidade do México: Siglo XXI, 2008.

FARAH, I.; VASAPOLLO, L. (coord.). **Vivir Bien**: ¿paradigma no capitalista? La Paz: Plural, 2011. Disponível em: [http://209.177.156.169/libreria\\_cm/archivos/pdf\\_268.pdf](http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_268.pdf). Acesso em: 07/06/2019.

GUDYNAS, E.; ACOSTA, A. El Buen Vivir más allá del desarrollo In **Qué Hacer**, 181. Lima: DESCO, pp. 70-81. Disponível em: [http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0709/4.El\\_buen\\_vivir\\_mas\\_all%C3%A1\\_del\\_desarrollo.pdf](http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0709/4.El_buen_vivir_mas_all%C3%A1_del_desarrollo.pdf). Acesso em: 07/06/2019.

LARREA, A.M. 2010. La disputa de sentidos por el Buen Vivir como proceso Contrahegemónico In **Los nuevos retos de América Latina**: socialismo y Sumak Kawsay. Quito: SENPLADES, 2010. pp. 15-28. Disponível em: <https://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Socialismo-y-Sumak-Kawsay.pdf>. Acesso em: 07/06/2019.

LÓPEZ Y RIVAS, G. **Autonomías democracia o contrainsurgencia**. Cidade do México: Era, 2004.

MEDIA, J. **Suma Qamaña**: la comprensión indígena de la Vida Buena. 2.ed. La Paz: PADEP-GTZ, 2008. Série: Gestión Pública Intercultural (GPI). No. 8. Disponível: <https://bivica.org/files/vida-buena.pdf>. Acesso em: 07/06/2019.

OSPINA, P. Estado plurinacional y autogobierno territorial: demandas indígenas en Ecuador In GONZÁLEZ, M. et al. (coord.). **La autonomía a debate**: autogobierno

indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO; GTZ; IWGIA; CIESAS; UNICH, 2010. pp. 201-218. Disponível em: [https://www.servindi.org/pdf/Autonomia\\_a\\_debate.pdf](https://www.servindi.org/pdf/Autonomia_a_debate.pdf). Acesso em: 07/06/2019.

SANTOS, B.S.; RODRÍGUEZ, J.L.E. (eds). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. Quito: Abya-Yala; Rosa Luxemburg, 2012. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Justicia%20ind%C3%ADgena%20Bolivia.pdf>. Acesso em: 07/06/2019.

SCHAVELZON, S. **El nacimiento del Estado plurinacional**: etnografía de una Asamblea Constituyente de Bolivia. La Paz: Plural; CLACSO; CEJIS; IWGIA, 2012. Disponível em: <http://www.uasb.edu.ec/documents/62017/1587200/El+nacimiento+del+Estado+Plurinacional.+Etnograf%C3%ADa+de+una+Asamblea+Constituyente+-+2012.pdf/8f6e13b8-e9fb-4039-b013-677d2cad2b83>. Acesso em: 07/06/2019.

\_\_\_\_\_. 2014. **Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir**: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes. Quito: Abya Yala, 2015. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20160202103454/Plurinacionalidad.pdf>. Acesso em: 07/06/2019.

TAPIA, L. **La condición multisocietal**: multiculturalidad, pluralismo y modernidad. La Paz: Muela del Diablo, 2002.