

Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia

Luisa Elvira Belaunde

Doutora em Antropologia pela Universidade de Londres

Professora Adjunta do PPGAS - Museu Nacional / UFRJ

luisaelvira@yahoo.com

Resumo

O artigo analisa o conteúdo político da cerâmica e sua relevância para compreender as sociocosmologias ameríndias do viver bem. Argumenta que as técnicas da olaria são técnicas sociais que fazem da delicadeza uma arte política, pois têm como propósito moldar panelas e formar pessoas a sabendas da fragilidade da cerâmica e das relações sociais. O estudo da olaria permite abordar noções indígenas de temporalidade, semelhança e diferença, em contraste com os discursos oficiais contemporâneos do “pluri” e do “multi” que instrumentalizam os conceitos ameríndios, distanciando-os da experiência do território e da criação dos filhos.

Palavras-chave: política indígena; Amazônia peruana; cerâmica amazônica; viver bem; arte indígena.

Abstract

The paper examines the political content of ceramics and its relevance to understanding Amazonian sociocosmologies of living well. It argues that pottery techniques are social techniques transforming daily delicacy into a political art, since their purpose is to mould pots and shape persons knowing the fragility of pottery and social relationships. The study of ceramics enables to tackle indigenous notions of temporality, sameness and difference as opposed to “multi” and “pluri” official discourses that instrumentalize indigenous concepts, distancing them from the experience of the territory and child rearing.

Keywords: indigenous politics; Peruvian Amazonia; pottery; living well; indigenous art.

Desde que as noções de “viver bem”, ou “bem viver”, foram incluídas nas Constituições Nacionais da Bolívia e do Equador, elas se tornaram um fator de convergência dos povos indígenas e de controvérsia intelectual (Quijano 2012; Schavelzon 2015). No Peru, onde desenvolvi meu trabalho de campo, grande parte dos encontros de lideranças Andinas e Amazônicas passa pela mediação de organizações nacionais e internacionais que sustentam expressamente ações em favor do viver bem indígena. No entanto, quanto mais se proliferam explicações sobre os sentidos do viver bem, mais há dúvidas sobre a sua compreensão e suas consequências. Como sugeriu Rivera Cusicanqui (2010), será que o viver bem foi cooptado pelos ativistas políticos e acadêmicos? Será que o pensamento indígena se tornou a matéria-prima para argumentos sofisticados mas distantes de suas fontes?

Afinal, o que é viver bem? Existe uma única noção para todos os povos indígenas das Américas ou cada grupo tem uma noção e uma prática diferente? Um ponto que chama atenção é que por trás da crescente produção institucional sobre o tema, perfila-se uma nova versão das teorias integracionistas do século XX. O conjunto de princípios em torno do “paradigma comunitário da cultura da vida para viver bem” e outros modelos multilíngues pluriculturais e plurinacionais guardam inquietantes semelhanças com projetos de estabilização das diferenças pelo Estado (Huanacuni 2010; Albó 2011; Guendel 2012; Huertas Fuscaldo & Urquidi 2015). Meu intuito é apresentar comparativamente alguns aspectos do bem viver pouco elaborados nos discursos institucionais, pois apontam para o entrecruzamento entre a política e a arte.

O conteúdo político da olaria me foi revelado de maneira inesperada em 2009, durante o protesto liderado no Peru pelos povos Awajún e Wampis¹ contra as mudanças legislativas do governo de Alan García Pérez, que visavam facilitar os empreendimentos petrolíferos e de mineração em terras indígenas. Poucos dias após o violento despejo dos manifestantes pelas forças policiais, que provocou a reação incendiária dos meios de comunicação contra a suposta “selvageria” amazônica, entrei numa padaria de um bairro residencial de Lima. No banheiro, encontrei um cartaz que mostrava três finos recipientes de cerâmica pintados com desenhos geométricos. Na parte inferior do cartaz estava escrito em espanhol:

Promovendo a cultura: Cerâmica Awajún. Para o povo Awajún, a arte realizada nos objetos de uso diário e na vida cerimonial é expressão de uma filosofia do bem viver, *Shien Pujut*, que significa viver em sociedade mas com autonomia pessoal.

Fiquei surpresa. Nesse lugar, longe do olhar da mídia sensacionalista, encontrava-se a mensagem mais contundente sobre o protesto indígena que eu havia visto. O contraste flagrante entre a delicadeza das tigelas e as imagens dos jornais esclareceu a dimensão política da olaria. Ao rejeitar os decretos que o governo de García impôs inconstitucionalmente, em violação do Convênio 169 da OIT e da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU, as famílias Awajún e Wampis estavam defendendo seu direito de exercer os princípios do *Shien Pujut*. As finas tigelas de terra cozida eram uma objetivação concreta da relação entre território e pensamento indígena, magistralmente efetuada pelas mãos das oleiras².

1 Os Awajún, Wampis e Achuar pertencem à família linguística Jivaro e habitam a área de fronteira entre Peru e Equador (Brown 1985; Descola 1986). Os Awajún também são chamados Aguaruna e os Wampis, são chamados Huambisa ou Shuar (no Equador).

2 Uma nota no cartaz atribuía sua autoria ao Programa de Promoção da Mulher Awajún das Comunida-

Da cerâmica ao *Shien Pujut*

A olaria, uma atividade tipicamente feminina, pode parecer distante da política indígena, exercida principalmente por líderes masculinos; mas ela é um elemento central do território e das redes sociais que o constituem. Entre os Awajún a arte da cerâmica é considerada uma dádiva de Nugkui, entidade feminina, a “dona” da terra que fornece argila (*duwe*) e alimentos em abundância quando ela é tratada com os devidos cuidados e respeito (Brown 1985). Sem cerâmica não há onde cozinhar nem onde fermentar e servir as refeições e o cauim de macaxeira que nutrem e alegam a família. Também não há nada para oferecer aos visitantes que chegam para conversar em diálogos cerimoniais, organizar atividades e pactuar alianças de guerra e de paz. No passado, quando não havia panelas de alumínio nem louça industrial, o acesso aos depósitos de argila era uma necessidade vital. Um dos fatores que determinava a escolha do local para construir a casa familiar era a proximidade de minas de argila, onde cada mulher pudesse adquirir os ingredientes necessários para queimar as panelas com que iria depois alimentar os habitantes e os visitantes no lar. Quando não havia minas de argila nas proximidades, as mulheres recorriam às minas de suas familiares, de modo que o território era moldado por redes de caminhos, onde as mulheres circulavam a argila e os outros ingredientes fornecidos pela floresta para a cerâmica.

Até hoje, as mulheres têm grande orgulho em preparar e servir comida e bebida em recipientes feitos com a argila que Nugkui lhes dá. Essa herança não se limita aos materiais e as técnicas de manufatura, mas se estende às relações sociais que se tecem com a terra, os parentes e os outros seres da floresta e do cosmos. Através da interação com Nugkui, entendida como um sujeito doador mas que exige grande respeito ritual, constituem-se as subjetividades e os corpos genderizados dos homens e das mulheres, assim como a disposição para se relacionarem enquanto casal. Os relatos sobre a origem da argila dos Awajún e outros povos da família linguística Jívaro, fornecem importantes pistas para a compreensão da complexidade conceitual, tecnológica e social dessa arte. Lévi-Strauss (1985) lhes dedicou um livro inteiro, intitulado “A oleira ciumenta” (*La potière jalouse*). Como aponta o autor, a cerâmica ameríndia consiste em dar forma à matéria informe, o barro, sem usar moldes, mas usando rolos de argila amassados com as mãos. Cada peça é única. Além disso, a olaria se relaciona ao ciúme porque a extração da argila, modelagem, secagem, queima e pintura dos vasos, exigem grande dedicação e o sigilo das mulheres, o que inclui resguardo com restrições alimentares e abstinência sexual. Se as oleiras quebram o complexo protocolo de relações com Nugkui, as peças de barro trabalhosamente fabricadas também se quebram.

Em 2014, quando conduzi pesquisa de campo nas comunidades Awajún da província de Condorcanqui³, comprovei, inclusive, que o ciúme da dona da argila continua sendo uma grande preocupação das mulheres. Três condições relativas à vida reprodutiva são particularmente agravantes do ciúme da argila: a menstruação, a gravidez e as relações sexuais (Ministerio de cultura del Perú 2015: 20).

des da Fronteira do Cenepa. Posteriormente conheci a liderança Irma Tuesta dedicada à promoção da cerâmica Awajún, quem orientou minha pesquisa.

- 3 O Trabalho de campo foi realizado em junho e julho 2014 com uma equipe de pesquisadores do Ministério de Cultura do Peru. A metodologia consistiu em visitas e entrevistas abertas com oleiras das Comunidades Nativas de Yamakaentsa, Ciro Alegría e Mamayaco, e das associações de artesãos da cidade de Nieva. As entrevistas foram conduzidas em espanhol e Awajún e traduzidas posteriormente.

Quando a mulher está menstruando não pode pisar na mina de argila, ela é muito ciumenta (Alicia Yampis, Comunidade Nativa Ciro Alegría).

Nugkui, como quase todos os seres cosmológicos benéficos dos Awajún, tem horror dos fluidos sexuais. Se uma mulher vai pegar argila depois de ter relações sexuais, ela percebe o cheiro e vai embora. As oleiras me explicaram que evitam contrariar Nugkui, pois seu ciúme tem efeitos nefastos, como fazer as panelas quebrarem na hora de queimá-las. Também causa a deterioração súbita da qualidade da argila nas minas ou, simplesmente, faz os depósitos de argila desaparecerem do lugar. É consensual entre as mulheres que, para conseguir barro de boa qualidade, que permita fazer louça duradoura, é necessário cumprir resguardo.

A dona da terra é ciumenta. Assim falaram os antepassados. Assim nos avisou Nugkui. Quando você pega argila sem fazer resguardo, a argila não dura. Ela quebra. As mulheres grávidas não podem pegar argila. Quando elas fazem sexo também não podem pegar. Os ancestrais cumpriam bem o resguardo. Se nós não cumprimos o resguardo, quando fazemos as panelas de barro, quando vamos queimá-las, elas quebram (Antolina Shawid, Comunidade Nativa Yamakaentsa).

Mas existem outras atitudes femininas que também contrariam Nugkui; por exemplo, quando uma mulher serve os alimentos e as bebidas sem os modos à mesa devidos. É necessário que a mulher use a louça dirigindo-se a cada pessoa de maneira diferenciada: esposo, filha, filho, sogra, cunhada, etc. Caso contrário, “a argila vai embora” e a mulher não poderá mais encontrar boas minas de barro para queimar panelas e vasilhas duradoras. Portanto, o ciúme de Nugkui acarreta a possibilidade de perda em vários sentidos: perda dos depósitos de argila e da relação com essa parceira cósmica; perda do esforço investido na confecção das peças quando quebram durante a queima; e perda das vasilhas após a queima devido a sua fragilidade. Como dizem as mulheres: “as panelas não vão durar”.

Na mitologia da origem da argila, a questão da perda também é um tema central. As versões variam, mas a trama principal, magistralmente analisada por Lévi-Strauss (1985) é amplamente conhecida nas comunidades até hoje. A história conta que Nantu construiu uma casa e uma roça de abóboras para sua esposa Auju. Quando chegou o tempo da colheita, Nantu falou para sua esposa colher e cozinhar as abóboras maduras. Auju foi na roça, modelou e queimou panelas de barro, ferveu as abóboras maduras nas panelas novas, mas depois comeu tudo, abrindo a boca “que nem uma grande tigela”. De volta pra casa, ela mentiu para o marido dizendo que as abóboras estavam verdes. Isso aconteceu várias vezes, deixando Nantu suspeito até que ele decidiu segui-la na roça e a viu devorando as abóboras sem guardar nada pra ele. Então, Nantu decidiu ir embora para o céu subindo por uma corda. Auju quis segui-lo, mas ela estava muito pesada por causa de sua barriga cheia: a corda se rompeu e ela caiu. Quando seu corpo atingiu o chão, sua barriga explodiu e o conteúdo se espalhou pelos cantos, transformando-se em depósitos de argila. Por isso, o barro para a cerâmica “tem gordura”, dizem as mulheres (Ministério de Cultura del Perú 2015: 91).

Não pretendo abordar os desdobramentos estruturais e etnográficos do mito, mas simplesmente salientar o lugar que o relato ainda tem na vida das ceramistas Awajún com quem trabalhei em 2014. A história de Auju está presente nos ensinamentos repassados de mãe

para filha desde a infância. Porém, como Overing (2000) sugere no caso da mitologia Pia-roa, o comportamento dessa personagem mítica é tido como um contraexemplo das atitudes desejadas. Em espanhol, as mulheres me explicaram que Nantu, “Lua”, deu origem ao disco lunar visível; que Aju, “Mãe da Lua” virou o pássaro mãe da lua (*Nyctibius griseus*) que canta um lamento triste nas noites de lua cheia; e que a abobora que ela devorou sozinha se transformou na argila dispersada pelos cantos. Percebi que, quando elas me contavam a história, elas indicavam a continuidade corporal entre a oleira mítica e suas vasilhas. Por exemplo, Aju agiu “que nem uma grande tigela” quando ela engoliu a abóbora toda; e quando explodiu contra o chão, sua barriga cheia fez um som semelhante ao som das panelas na hora de queimá-las. Seu destino final foi se transformar num pássaro que a cada lua cheia chora as saudades do marido que ela desdenhou. “Por isso, agora, é preciso ser muito cuidadosa”, dizem as mulheres.

Para fazer panelas de barro não se pode agir assim de qualquer jeito, de má vontade. Tem que fazer com boa disposição e prestando muita atenção a todos os detalhes. Você faz suas panelas e tigelas, mas não é só para você; é para servir a comida para a família, pensando neles. É você que faz, mas não é só para você, é para todo mundo comer (Irma Tuesta, liderança Awajún).

As palavras de aconselhamento repassadas de mãe para filha mostram que a história de Aju tem um conteúdo pedagógico. Seu fracasso matrimonial orienta pelo contraexemplo as atitudes que as moças aprendem a desenvolver durante a infância para se relacionar com o futuro marido, os filhos e os parentes em geral. Mas o relato também orienta as atitudes das moças com Nugkui, a dona da argila. Apenas aquelas moças que aprendem a criar uma boa relação com Nugkui, conseguem aprender a produzir suas próprias panelas e se tornar prontas para casar, pois elas não dependem mais da sua mãe para conseguir utensílios de cozinha. Antes de formar um casal com um esposo humano, as moças precisam cultivar o amor da dona da terra, respeitando o protocolo ritual e evitando os comportamentos de descaso e mesquinha que poderiam causar o ciúme de Nukgui. A vida toda elas continuarão cuidando zelosamente dessa parceria, pois sua autonomia como mulher depende da sua relação pessoal com a dona da terra.

Antigamente, nossas avós não sabiam o que era comprar um prato, uma taça de plástico, uma panela de alumínio, então cada mãe dava orientação para sua filha para que ela pudesse aprender a fazer panelas de barro, fazer pratinho de barro, de argila, para que ela pudesse servir a comida quando ela fosse senhorita, no dia quando ela tivesse seu marido. Foi assim que eu aprendi com a minha mãe. Ela sempre me dizia: “se você não aprender a fazer cerâmica, quem vai te dar? Se você não aprender, ninguém vai te dar panelas de presente. Você precisa aprender a fazer as coisas por si mesma, a fazer suas próprias panelas e pratos para poder utilizar no seu lar”. Assim me aconselhava minha mãe (Juana Quiaco, Comunidade Nativa Mamayaco).

No seu estudo da arte ameríndia entre as sociedades “contra o Estado”, Lagrou (2011: 763) responde ao chamado de Clastres (1974) para escapar do discurso da falta que descreve os povos amazônicos pela ausência dos processos políticos e epistemológi-

cos europeus. A autora sugere deixar de lado a distinção entre ação cotidiana e contemplação estética e focar na arte amazônica como um processo de produção de corpos em relações. Desse modo é possível perceber quanto os corpos e os artefatos são feitos por meio de técnicas semelhantes, pois “corpos são artefatos, artefatos são corpos”. É preciso, então, olhar para as redes de ações nas quais os corpos e os artefatos são inseridos, na vida diária e ritual, para entender a maneira como eles expressam transformações, agenciando mediações entre o visível e o invisível, humanos, espíritos e outros seres da cosmologia. Outros autores, como Caiuby Novaes (2016) e Fortis (2014, 2016), também apontam para a conexão intrínseca entre as técnicas artefatuais e as práticas de criação dos filhos ameríndias, pois ambas são “processos que envolvem a manipulação da forma” (Fortis 2014: 90). Assim, através da produção de artefatos e variações de estilo, os processos históricos podem ganhar materialidade e as relações com a terra se concretizam nos corpos, as subjetividades e as relações políticas tecidas com o território.

Esses argumentos, que salientam as dimensões políticas das artes indígenas, são relevantes para compreender a trama sociocosmológica da olaria Awajún. Por meio da manipulação da argila formam-se os corpos e as subjetividades que habitam na terra e com a terra, pois a terra é a parceira pessoal das mulheres. De maneira mais ampla, o território constitui-se como uma rede de interações intersubjetivas e não como um recurso econômico disponível para os empreendimentos abalados pelo Estado. Podemos então falar de uma cosmopolítica da cerâmica Awajún, no sentido de um tecido de relações que envolvem sujeitos humanos e não-humanos ligados aos depósitos de argila. Como argumenta De la Cadena (2015) no caso dos povos Andinos, o pertencimento à terra remete necessariamente a outros âmbitos de existência que não podem ser contidos pelas noções convencionais de propriedade e não encaixam na visão utilitarista dos programas de desenvolvimento Nacional.

Além disso, a olaria Awajún remete para uma dimensão temporal que difere do tempo das políticas públicas, pois em vez de se focar no futuro em termos de crescimento econômico fala-se em cuidados e fragilidade. As técnicas artefatuais e sociais da olaria caracterizam-se por enfatizar a pouca durabilidade dos artefatos e das relações sociais. Como bem dizia o cartaz mencionado acima, uma peça de cerâmica é uma expressão de *Shien Pujut*, resultado tangível de uma vida socialmente plena e com autonomia pessoal, contudo, também frágil. Em muitos aspectos, o viver bem é semelhante a uma fina tigela de barro: algo difícil de lograr, fácil de quebrar e que exige cuidados constantes. As relações com a argila tanto quanto o viver bem exigem delicadeza.

Agenciamentos da pessoa que pensa bem

O acaso me levou a me envolver com a questão do viver bem indígena em 1988, durante o meu trabalho de campo de doutorado com os Airo Pai (também chamados Secoya), um povo da família linguística Tucano ocidental das bacias dos rios Napo e Putumayo, na tríplice fronteira entre Colômbia, Equador e Peru. Quando terminei minha tese, não era possível imaginar a relevância que essa expressão indígena iria adquirir na política nacional. Não houve um dia durante a minha estadia nas comunidades Airo Pai que não fosse

marcado pelo seu discurso imperativo de viver bem. Repetidamente, em todo tipo de ocasiões, homens e mulheres diziam coisas como: “é preciso viver bem” (*deoyerepa paijě'ě*); “é preciso viver como gente”; “é preciso pensar bem”. Em vez de recorrer a princípios de organização hierárquica, as pessoas de ambos os gêneros apelavam espontaneamente para a capacidade de cada um em gerar bem-estar. O discurso e a prática do viver bem começavam de manhã cedo, quando em cada casa os homens acordavam de madrugada para tomar uma bebida feita com a casca do yoco (*Paullinia yoco*), um cipó com propriedades revigorantes, e fazer fio de tucum (*Astrocaryum chambira*) para tecer suas redes (Belaunde 2001).

Segundo o pensamento Airo Pai, o yoco é uma planta que interage com a subjetividade das pessoas. A bebida de casca de yoco “joga fora a preguiça” e “dá conselhos como um pai”, levando as pessoas a trabalharem com ânimo por decisão própria, de acordo com os aconselhamentos recebidos das plantas e dos ancestrais. Normalmente, os homens acordam primeiro, preparam uma bebida de yoco e sentam num banco para fiar tucum à luz de uma lâmpada. Uma ou duas horas depois, as mulheres e as crianças também acordam e tomam yoco. O casal passa esse tempo de intimidade esperando o sol raiar, contando seus sonhos, planejando o dia e aconselhando seus filhos para que eles aprendam a “pensar” (*cuatsaye*) por si mesmos com base na escuta e na memória desses aconselhamentos guardados nos seus “corações” (*joyo*). A produção de fios e de redes de tucum é considerada uma atividade masculina por excelência. São fios e redes que tecem vínculos. O primeiro presente que um homem faz para sua futura esposa é uma rede de fibra onde o casal pode deitar junto de noite e balançar as crianças pequenas durante o dia. Mais do que um simples objeto, a rede de tucum é uma extensão do corpo masculino e de sua relação com a esposa no lar com vistas à criação dos filhos. Além disso, os momentos passados em família de madrugada fazendo fio de fibra, sustentados pela bebida de yoco, é o contexto privilegiado para a escuta dos conselhos dos ancestrais.

Como é que você pensa? É preciso viver devagar, é preciso viver bem. Pensar pra frente, não pensar pra trás. Pensando e sabendo, você pode fazer muitas coisas úteis. Não espere que outras pessoas trabalhem por você. Não toque as coisas dos outros. Você vai lhes causar raiva. Sabendo bem, assim você pode fazer todo tipo de coisas. É preciso fazer como o passarinho bom, bem sentado. Não se deve fazer como o passarinho louco, sempre pulando de galho em galho. Desse jeito meus antigos me ensinaram. Escutando-os até hoje eu continuo vivendo tranquilo (Oscar Vargas, Comunidade Nativa Vencedor Huajoya).

A ideia de viver “como o passarinho bom, bem sentado” se refere à disposição da pessoa que ouve os conselhos dos ancestrais e que é afetada pela escuta de maneira a ser conduzida a aprender a pensar por si mesma. Outra expressão usada comumente para se referir a alguém disposto a escutar os conselhos dos ancestrais, e aprender a pensar por si mesmo através deles, compara essa pessoa, homem ou mulher, com uma peça de cerâmica: “Ela é como uma panela, bem sentada na sua base”. A forma da panela de barro - arredondada e equilibrada, côncava e aberta para receber e transformar a comida, mas com as paredes firmes para contê-la - é um padrão estético da corporalidade artefactual e humana que combina aspectos tangíveis e intangíveis. A panela bem pousada na sua base se refere

à pessoa cujos pensamentos estão guardados no “coração”, dando-lhe uma estabilidade própria e guiando sua ação autônoma a partir da relação de escuta com os ancestrais e a interação com as plantas que dão conselhos.

Esse processo de aprendizado do pensamento pessoal é concebido em termos causais: “fazer escutar”, “fazer pensar”, “fazer comer”, “fazer produzir”, “fazer alegrar”. O yoco é uma planta que gera essa causalidade social do aprendizado e facilita o viver bem na comunidade como resultado do envolvimento de cada um. Quem vive bem “faz crescer” suas crianças, meninos e meninas, ensinando-lhes através do exemplo, da palavra e do uso das plantas a pensar e agir por si mesmos face às ações dos outros ao redor. Saber pensar, nesse sentido, acarreta saber fazer aquilo que foi pensado. “Quem sabe fazer as coisas tem tudo o que precisa e pode dar para os outros”, me explicaram. Caso contrário, uma pessoa que não sabe fazer as coisas, não tem nada para dar e essa é uma verdadeira fonte de conflitos. Com uma clareza impressionante, Don Cesário sugeriu a seguinte situação hipotética para me explicar o raciocínio social. Suponhamos que falte um utensílio de cozinha, digamos, uma peneira, a uma mulher. Então, ela pede à sua vizinha para peneirar a massa de mandioca. A vizinha não pode recusar. Uma recusa acarretaria ser acusada de sovinice. “É aí que surgem os problemas”, disse Cesário. A mulher poderia inadvertidamente danificar a peneira e isso irritaria sua proprietária, trazendo brigas, acusações de feitiçaria e rupturas entre parentes. Assim, “é melhor que um homem faça para sua esposa tudo o que ela precisar”.

O oposto da imagem da panela estável é o “passarinho louco que pula de galho em galho”, ele não tem sossego nem base firme onde pousar porque ele se deixa levar de um lado pro outro. Outra imagem de intranquilidade é o cipó de yoco que balança no ar. O mesmo yoco que é o principal veículo do aconselhamento para viver bem pode se tornar um agente transmissor de intranquilidade, raiva e inimizade. Quando uma pessoa usa o yoco trazido da floresta por outra pessoa, sem a sua autorização, considera-se que o efeito do cipó será negativo. Em lugar de fomentar a escuta e o ânimo no trabalho, o yoco furtado dos parentes gera belicosidade e desentendimentos. “Veja, ele é um cipó pendurado no ar. Ele se mexe com o menor vento que soprar”, me explicaram. Assim, a pessoa que usa o yoco dos outros, sem respeitá-los e consultá-los, é contagiado pela capacidade do cipó em influenciar. Como uma liana no ar, lhe faltará decisão própria e qualquer inconveniente poderá tirá-lo do sério. Essa pessoa facilmente se deixará levar pelo desejo de conflitos e de morte. Pelo contrário, a pessoa que usa seu próprio yoco ou que pede autorização antes de usar o yoco dos outros é alguém centrado, que nem uma panela de barro. Ele guarda os aconselhamentos dos ancestrais e não se deixa facilmente levar pela ventania da raiva (Belaunde & Echeverri 2008).

A questão-chave que as práticas de criação Airo Pai apresentam é a sutileza da existência social. Nada é definitivamente dado, algo que gera estabilidade pode também trazer volatilidade. Não seria necessário colocar tanta ênfase em criar os filhos se não estivesse sempre presente a potencialidade da inimizade tomar conta de toda a existência. Criar filhos é a antítese de fazer inimigos, mas há sempre a possibilidade de que eles, o parceiro ou parceira, ou os parentes próximos, possam se tornar inimigos. No pensamento indígena, os inimigos são os “raivosos” (*pëineque*); são seres que querem se entrematar, que compartilham um desejo recíproco de morte – da morte do outro e da própria morte. Mais do que um sentimento, a raiva é, em sua percepção, um impulso de aniquilação, um “querer matar - que-

rer ser morto” (*huasi’i*) que, desde a infância, precisa ser modulado por meio da escuta do aconselhamento dos parentes e das plantas, das práticas de higiene e do acompanhamento dos mais velhos nas atividades produtivas cotidianas e rituais. Como eu pude observar, até hoje os homens e mulheres mostram uma preocupação constante de se livrar (através do uso de plantas, banhos e por outros meios rituais) dos sentimentos de “raiva” (*goapëine*). O problema da raiva é que esse desejo de morte pode se dobrar sobre si mesmo e virar um desejo de auto-aniquilação que se expande entre parentes próximos. Em sua concepção, a raiva, assim como o aconselhamento (mas com sentidos opostos), tem um efeito causal: ter raiva “faz raiva” aos outros, incluindo a raiva das crianças. O choro inconsolável e as birras tem o efeito de “fazer raiva” aos pais e levá-los a perder a paciência, tornando-os violentos contra seus próprios filhos. Além disso, a raiva dos pais que gritam ou batem em seus filhos tem o efeito de ensinar às crianças a gritar e bater nos outros. Homens e mulheres de todas as idades me falaram claramente do “temor-vergonha” (*cadaye*) que eles sentiam quando escutavam uma criança chorar sem parar, o que não acontecia praticamente nunca na aldeia, mas era comum nos povoados dos mestiços peruanos.

Os métodos de ensino e aprendizado airo pai enfatizam os efeitos expansivos do desejo de aniquilação e de auto-aniquilação. Isso não significa que eles não experimentam conflitos, mas eles raramente se deixam levar pela belicosidade entre pessoas próximas porque temem suas consequências expansivas: separação e morte, por meio de violência física ou feitiçaria. Em sua visão da sua própria história, as epidemias de doenças trazidas pelos europeus (no passado e até o presente) foram o resultado da ânsia de auto-aniquilação de seus parentes que se deixaram levar pela raiva dos conflitos entre pessoas e famílias e usaram seus poderes xamânicos para se entrematar.

Essa percepção histórica da fragilidade da existência social também é expressa na cosmologia. O cosmos é uma panela de barro sentada sobre três patas trapezoidais também feitas de cerâmica (CICAME 1990:77). Essa é a típica estrutura do fogão usado cotidianamente para ferver os alimentos nas casas airo pai. O equilíbrio da panela no fogão do mundo e do lar nunca é tido como óbvio porque só três pontos da base da panela estão diretamente apoiados nas patas trapezoidais e a lenha introduzida entre as patas precisa ser ajustada constantemente. De igual maneira, a estabilidade da pessoa nunca é tida por óbvia. Sua capacidade de escuta e pensamento é o que lhe permite permanecer bem sentada. Cozinhar, como viver, requer saber manter-se centrado; mas resvalar, derramar e quebrar, fazem parte do dia a dia.

Relações de Criação

Mas o que resta dessa delicadeza das relações sociais agora que o conceito foi cunhado pela política pluricultural oficial? Não é surpreendente que os governos desenvolvimentistas não estejam dispostos a levar a sério a determinação da autonomia política dos povos indígenas. A continuação do espólio das populações é uma indignante constatação. Em 2016, após vários derrames consecutivos, as crianças Awajún foram pagas pelas empresas petrolíferas para coletar em baldes o petróleo bruto que tomou conta dos seus rios (Laura 2016). Existe ainda cabimento acusar as famílias Awajún, como foi feito durante o protesto indígena de 2009, de opor-se ao suposto bem-estar geral? Apesar da

proliferação de novos regulamentos e declarações, o bem viver da política “pluri” e “multi” oficial corre o risco de não ser mais do que “uma palavra oca”, como assinala Rivera Cusicanqui (Carvajal 2015). As distorções não vêm somente daqueles que se recusam a conceber a ideia de que pessoas com tão poucos bens materiais e serviços básicos, e com indicadores oficiais de pobreza tão altos, possam pretender viver bem de alguma maneira. Muitos mal-entendidos vêm das pessoas e das organizações supostamente dedicadas à defesa dos direitos indígenas.

O acesso à educação, saúde, transporte e meios de subsistência são direitos básicos das populações indígenas; mas confundir esses direitos com os conceitos indígenas de viver bem gera confusão e invisibiliza, mais uma vez, a inteligência indígena. Sem dúvida, para se engajar na filosofia e na prática do viver bem “a partir da família e do espaço local até o contexto mais amplo das nacionalidades e suas estruturas de autogoverno”, como argumenta Viteri Gualinga (2005: 5), é necessário se desvencilhar da armadilha dos indicadores de medição da pobreza. Viver bem não significa acumular coisas e garantir serviços, mas estabelecer acordos socialmente, articulando as agencialidades dos diferentes seres que compõem as ontologias políticas indígenas. Segundo Rivera Cusicanqui (Rivera Cusicanqui e dos Santos 2013), para o povo Aymara, viver bem significa “falar como gente e caminhar como gente”, e por sua vez, “falar como gente demanda: escutar antes de falar; dizer as coisas que você sabe; e referendar o que você sabe com seus atos”. O percurso pelas etnografias Awajún e Airo Pai, levam-me a concordar com a sua proposta e a sublinhar a importância das formas indígenas de aconselhamento como o eixo através do qual a escuta dos ancestrais se articula à ação autônoma, gerando práticas de delicadeza com vistas à produção de objetos, corpos, pessoas e territórios. Viver bem diz respeito à criação dos filhos.

Numa entrevista concedida em 2010, Angel Sória, reconhecido líder e professor de escola Shipibo-Konibo, um povo da família linguística pano do Peru, destacou a relação entre viver bem Shipibo-Konibo (*jakona jaki*) e práticas de criação a seguinte maneira:

O viver bem vem, principalmente, dos pais e dos avós. Dentro do povo Shipibo, as crianças nunca crescem a sós com seu pai ou sua mãe. É habitual que os netos vivam com seu avô ou sua avó. A menina precisa estar com sua avó e o menino com seu avô, dormindo debaixo do mesmo mosquito. Assim, quando o sol nasce às três da madrugada, com o cantar do galo, os avós começam a acordar as crianças, a não deixá-las dormir. Então, vem o aconselhamento, a disciplina, a orientação. Aí está o viver bem, porque orienta você sobre como você precisa se comportar com seu sogro, com sua sogra, como você precisa responder quando um inimigo vem contra você. Aí se ensina a respeitar a família e as pessoas que não são da família. Era uma disciplina muito forte naquele tempo. [...] Se você não tem esse aconselhamento, então você não vive bem, porque as pessoas vão te olhar mal. Você não vai respeitar as pessoas, seus vizinhos, você vai pegar as frutas dos seus vizinhos. Tudo isso te orienta para respeitar, para não zombar dos outros, para não pegar as coisas alheias. [...] “Eu vou plantar para você”, com essas palavras o avô, a avó, aconselham o neto e a neta. “Algum dia, quando você crescer, você irá trabalhar e irá plantar para os seus filhos, para que seus filhos não peguem as coisas nas

hortas dos vizinhos. Não pegue, não roube. Não peça a canoa do vizinho. Se nós queremos pescar, temos de ir com a nossa própria canoa, com a nossa própria linha; não peça para ninguém”.

Este parágrafo indica o papel dos avós na criação dos netos e netas, constituindo-se uma conexão de mesmo gênero na formação das pessoas. Como no caso Awajún e Airo Pai, as palavras Shipibo-Konibo sublinham a necessidade de escutar e de se expressar com respeito e cuidado, de produzir o desejado por si mesmo e estar disposto a dar aos outros. O parágrafo a seguir indica a erosão das práticas educativas indígenas como consequência da escolarização:

Mas agora não é isso. Isso está se perdendo. Este conselho, esta disciplina, essa orientação é perdida quando a educação vem da escola. A educação, a religião da escola quebrou tudo o que era costume, o que o povo Shipibo tinha. As escolas, os missionários, várias seitas religiosas, também a política. [...] Como é que você vai viver bem quando você é uma pessoa má? Ninguém vai ficar bem. Mas se você oferecer bebida e comida para os outros, “essa pessoa é uma pessoa bonita”, dirão, porque você sabe viver bem, porque você dá algo, não pega nada dos outros, não fala mal de ninguém. Você respeita, não zomba dos outros.

O que se perde devido à educação escolar e às outras instituições da sociedade nacional não são apenas os conteúdos dos conhecimentos indígenas, mas principalmente os processos de produção de pessoas capazes de produzir e compartilhar com outrem por decisão própria. Os métodos de transmissão dos conhecimentos na escola desqualificam as complexas práticas de criação indígenas. Será possível então incluir as formas de produção de conhecimentos indígenas na sociedade plurinacional? Dormir no mesmo mosquito e acordar uma criança às três da manhã para fazê-la escutar as palavras dos seus avós, beber plantas rituais, cumprir resguardo e tomar banho com os primeiros raios do sol deveria, talvez, ser a primeira pauta a ser incluída na agenda para efetuar uma transformação das pedagogias pluriculturais.

A relação de criação corpo a corpo mencionada acima é também característica da maneira como a arte da olaria é transmitida de avó para neta. As mestras oleiras escolhem uma neta com quem elas dividem a cama à noite e a quem elas comunicam em sonhos seus poderes de transformação da terra disforme, provenientes dos seus aliados espirituais *txaiconibo* (Heath 2002:38). A olaria Shipibo-Konibo é uma das mais elaboradas entre os povos amazônicos contemporâneos: além de terem formas variadas, as peças são pintadas com desenhos *kene* de grande sofisticação. Destacam-se especialmente os jarros para fermentar a massa de cauim de macaxeira, explicitamente identificados pelas oleiras com seus próprios corpos (Valenzuela & Valera 2005). Os grandes vasos *mahueta* podiam ter até 1,5 metro de altura e, no passado, os mortos eram enterrados no seu interior. Entre os Konibo, a palavra *mahueta* ainda significa “morto” (Heath 2002:39). Além disso, as técnicas de amassado da terra se referem à ação cósmica da anaconda primordial Ronin, cujo movimento circular gera as formas das correntes da água e dos corpos dos seres; assim como o movimento circular das mãos das oleiras constrói as formas das panelas, enroscando cuidadosamente os rolos de terra.

Apesar de todo o esforço e criatividade dedicados à olaria, como constatam as mulheres, “a cerâmica quebra”, mas a aceitação dessa efemeridade, longe de desencorajar as

artistas, é um estímulo para produzir novas peças. Os grandes jarros são inaugurados com orgulho para as festas e depois deixados de lado, até que eles quebrem, inevitavelmente. Os pedaços das cerâmicas quebradas serão moídos e misturados com argila fresca para fazer novos jarros, tigelas e panelas para as festas do futuro.

Para cada nova festa, nós queremos jarros novos. Se eles quebrarem, fazemos mais. Eu aprendi a fazer com a minha avó; ela me deu seu poder em sonhos. Agora eu faço meus próprios jarros, bem bonitos, lembrando o que minha avó me ensinou. Assim eu vivo e faço todo tipo de coisas para minha família e para vender, para conseguir um pouco de dinheiro para meus filhos (Lily Panduro, mestra ceramista, Yarinacocha).

Conclusões

Clastres (1974) argumentou que os povos indígenas amazônicos caracterizam-se pela recusa da noção do “um” contida na totalização do Estado, que fixa e unifica as diferenças. Suas políticas nômades e guerreiras desmantelam a possibilidade de acumulação e centralização do poder numa autoridade coercitiva estável. Nesse sentido, a guerra é um processo central que garante a autonomia dos povos “contra o Estado”. Seguindo essa linha, Overing (1988) defende a necessidade de se pensar também a vida diária indígena sem cair nos extremos do coletivismo ou do individualismo. Sua etnografia dos Piaroa do Orinoco mostra que a grande preocupação cotidiana nas aldeias não é garantir a dominação de uns sobre os outros, mas conseguir que cada um seja capaz de pensar e produzir artefatos, alimentos e filhos por si mesmo. Essa abordagem foi retomada por Gow (1991), cujo estudo da história vivida pela Gente Nativa do Baixo Urubamba refuta a ideia que a mistura entre os povos indígenas atingidos pelas guerras e o comércio da borracha nos séculos XIX e XX, resultou na aculturação e a integração no Estado; pois a história para a Gente Nativa é o processo de transformação da paisagem em hortas para criar os filhos e assim, dar continuidade ao parentesco.

Estudos mais recentes (Schavelzon 2015; Sarmiento 2014) observam que os modelos oficiais do “viver bem” e “bem viver” dos Estados Nacionais foram formulados a partir da utilização dos conhecimentos indígenas por instituições que se querem representativas dos seus interesses, mas inserem mediadores problemáticos e ambíguos. As frequentes recriações e suspeitas dirigidas às lideranças indígenas envolvidas na rotina burocrática e nas redes de negociação oficiais na cidade provêm principalmente do distanciamento que elas experimentam para com suas bases nas comunidades; mas também, de maneira mais profunda, do distanciamento ontológico dos seus corpos com os fazeres dos corpos dos seus parentes. Frequentemente, as lideranças que trabalham com vistas a lutar pelas agendas políticas do viver bem de seus povos, não vivem bem; no sentido que elas e eles não estão engajados em relações de criação de corpos, artefatos, subjetividades e territórios.

O conteúdo político da cerâmica examinado em este artigo permite pensar a coexistência de semelhanças e diferenças entre os povos indígenas a partir das práticas cotidianas que ficam fora dos novos discursos unificadores do Estado (Goldman 2015). Bem como não existe um “índio genérico” também não existe um “viver bem indígena genérico”.

A comparação entre as etnografias Awajún, Airo Pai e Shipibo-Konibo brevemente apresentadas aqui, nos leva a refletir sobre a diversidade dos modos do viver bem amazônicos. Trata-se de povos que pertencem a famílias linguísticas diferentes, com organizações sociais e histórias de contato com a colonização em muitos sentidos contrastantes, como mostram as etnografias (Brown 1985; Descola 1986; Heath 2002; Valenzuela & Valera 2005; Belaunde 2001). Nos meios de comunicação, na academia e nas instituições de desenvolvimento peruanas e internacionais, eles também têm imagens diferentes. Os Awajún, por exemplo, são famosos pelo etos guerreiro masculino; os Shipibo-Konibo pelo xamanismo e as artes gráficas; enquanto que os Airo Pai são quase desconhecidos. Além disso, os três povos caracterizam-se por marcadas diferenças no que diz respeito às relações de gênero e o exercício da violência na família e na comunidade. Porém, é notável o fato que suas práticas de criança enfatizam o propósito de formar pessoas autônomas, capazes de ouvir os aconselhamentos, pensar, produzir e dar aos outros por vontade própria e não tocar as coisas produzidas pelos outros sem a sua autorização. Nas línguas indígenas, essas práticas e seus efeitos na vida cotidiana são denominados “viver bem”.

As linhas de convergência entre as sociocosmologias Awajún, Airo Pai e Shipibo-Konibo brevemente apresentadas neste artigo não estão no plano dos programas governamentais “pluri” ou “multi”, mas no âmbito dos processos criativos associados à manipulação da forma da argila e das pessoas. Seguindo as abordagens antropológicas de Lagrou (2011), Caiuby (2016) e Fortes (2014, 2016) e sua discussão das implicações políticas das técnicas artefatuais ameríndias, tentei mostrar como os diferentes viver bem(s) indígenas ganham materialidade própria na olaria. Para cada povo, a cosmopolítica da cerâmica desdobra-se em feixes de relações entre sujeitos humanos e não-humanos, que fogem das agendas do desenvolvimento.

Para concluir, afasto um possível mal entendido: viver bem não é um retorno à inocência. Quem não sabe que a cerâmica quebra, nunca se tornará mestra da olaria. As técnicas de produção de pessoas e de cerâmica salientam o fato que viver bem é um fazer sempre em processo e precisa de delicadeza e exclusividade. Cada peça de cerâmica feita à mão é única, bem como cada pessoa e seus relacionamentos. Além disso, antes de fabricar novas panelas, já se sabe que inevitavelmente elas quebraram. É necessário agir com cuidado para manipular a forma da argila e das relações sociais, ainda que sejam pouco duradouras. Essa vontade de começar, e recomeçar, que move as pessoas que foram criadas para fazer as coisas por si mesmas, aciona um tempo muito diferente do tempo das políticas públicas. O tempo da cerâmica inicia-se com a evidência da quebra; tal vez seja por isso que as práticas indígenas do viver bem sempre têm um pé na guerra. Porém, a fragilidade não é um limite externo, mas uma qualidade primordial, até poderíamos dizer inerente, do viver bem.

Por um lado, a ênfase na autonomia, como bem apontou Clastres (1974), nos conduz a perguntar se é possível pretender uma compatibilidade com as novas tendências totalizadoras por trás da vocação multiétnica, pluricultural, intercultural e multilíngue autoproclamada pelos Estados contemporâneos. Por outro lado, como conta a história da origem da argila Awajún, deparamo-nos com o significado político do ciúme, da delicadeza e do trabalho feito à mão, sem moldes. Um trabalho que gera peças e pessoas únicas. A olaria nos leva, então, a sugerir que uma abordagem da política indígena que possa dar conta das percepções de si mesmo e dos outros, nas semelhanças e as diferenças, exige um retorno literal à terra: amassando-a para fazer recipientes com os quais serão servidos alimentos para outrem.

Agradecimentos

Agradeço a Irma Tuesta e às oleiras Awajún de Nieva, Yamakaentsa, Ciro Alegría e Mamayaco pela sua acolhida, e a Alexander Juárez, David Salamanca e Soledad Mujica pelo apoio durante o trabalho de Campo. Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada na mesa redonda “Mestiçagens e (contra) mestiçagens ameríndias e afro-americanas” na XI Reunião de Antropologia do Mercosur, RAM 2015, em Montevidéu. Meus agradecimentos para Márcio Goldman pelo convite a participar no evento e neste dossiê.

Referências

- ALBÓ, Xavier. 2011. “Suma Qamaña: Vivir Bien ¿Cómo medirlo?”. In: I. Farah e L. Vasapollo (eds), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDESUMSA/ Sapienza/Oxfam. pp. 133-44.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo Pai de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- BELAUNDE, Luisa Elvira e ECHEVERRI, Juan Alvaro. 2008. “El yoco del cielo es cultivado: Perspectivas sobre *Paullinia yoco* en el chamanismo airo-pai (Secoya-Tucano Occidental)”. *Antropológica*, 26: 75-92.
- BROWN, Michael. 1985. *Tswewa’s Gift: Magic and Meaning in and Amazonian Society*. Washington: Smithsonian Institute.
- CAIUBY NOVAES, Silvia. 2016. “Iconografia e oralidade: sobre objetos e pessoas entre os Bororo”. *GIS - Gesto, Imagem e Som Revista de Antropologia*, 1 (1): 89 – 114.
- CARVAJAL, Rolando. 2015. “Vivir bien la palabra hueca que no se cumple para nada.” http://www.erbol.com.bo/noticia/politica/29092015/silvia_rivera_vivir_bien_palabra_hueca_que_no_se_cumple_para_nada, publicado 29 Setembro, 2015, consultado 20 de março 2016.
- CICAME, 1990. *El bebedor de yajé Fernando Payaguaje, Ecorasa, Celestino Piaguaje*. Shushufundi: Capuchinos Editorial.
- CLASTRES, Pierre. 1974. *La société contre l’État*. Paris: Éditions de Minuit.
- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings : Ecologies of practice across the Andean World*. Durham: Duke University Press.
- DESCOLA, Phillippe. 1986. *La nature domestique : symbolisme e praxis dans l’écologie des Achuar*. Paris : Édition de la Maison de France.
- FORTIS, Paolo. 2014. “Artefacts and Bodies among Kuna People from Panama”. In: E. Hallam & T. Ingold (eds.), *Making and Growing: Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*. Farnham: Ashgate. pp. 89 -106.
- _____. 2016. “General MacArthur among the Guna: The Aesthetics of Power and Alterity in an Amerindian Society”. *Current Anthropology*, 57(4): 430-451.
- GOLDMAN, Marcio. 2015. Quinhentos anos de contato : por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem.” *Mana*, 21 (3) : 641 – 659.

- GUENDEL, Ludwig. 2012. "Reflexiones sobre Vivir Bien y derechos humanos: Un punto de vista práctico". Ponencia presentada en el Conversatorio Interculturalidad, niñez, vivir bien y desarrollo organizado por CIDESUMSA y UNICEF.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- FUJIGAKE LARES, Alejandro. 2014. "Construir el camino del olvido. Rituales mortuorios". In: I. Martínez (Coord.) *Artes de México: Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112: 30-37.
- HEATH, Caroline. 2002. *Una ventana al infinito: Arte Shipibo-Conibo*. Lima: Instituto Cultural Peruano Norteamericano.
- HUANACUNI, Fernando. 2010. *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- HUERTAS FUSCALDO, Bruna e URQUIDI, Vivian. 2015 "O Buen Vivir e os saberes ancestrais frente ao neo-extratativismo do século XXI". *Polis* [En línea], 40 | 2015, <http://polis.revues.org/10643>, consultado el 17 septiembre 2015.
- LAGROU, Els. 2011. "Existiria uma arte das sociedades contra o Estado". *Revista de Antropologia*, 54 (2): 745 – 780.
- LAURA, Rosa. 2016. "El derrame de petróleo que se limpia por dos soles", *Servindi*. <http://www.servindi.org/actualidad-informe-especial/21/02/2016/el-derrame-de-petroleo-que-se-limpia-por-dos-soles>, consultado 20 de marzo 2016.
- LÉVI-STRAUSS, Claude .1985. *La potière jalouse*. Paris: Plon.
- MINISTERIO DE CULTURA DEL PERÚ. 2015. *Cerámica Tradicional Awajún*. Lima: Estación la Cultura.
- OVERING, Joanna. 1988. "Lessons in Wizardry: Personal autonomy and the domestication of Self in Piaroa Society". In: I. Lewis & G. Jahoda (eds.), *Acquiring Culture*. London: Croom Helm. pp. 86 -112.
- _____. 2000. "The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality." In: J. Overing & J. Passes, *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London, New York: Routledge, pp. 64 – 81.
- QUIJANO, Anibal. 2012. "Buen vivir, entre el desarrollo y la descolonialidad del poder". *Viento Sur*, 122: 46 – 56.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia e SANTOS, Boaventura de Souza. 2013. "Conversación del mundo". <http://rusredire.lautre.net/?p=176>, publicado 18 dezembro 2014, consultado em 20 de março 2016.
- VALENZUELA, Pilar e VALERA, AGUSTINA. 2005. *Koshi shinan ainbo: el testimonio de una mujer shipiba*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

200 | Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia

VITERI GUALINGA, Carlos. 2002. "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía". *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 1(3): 1-6.

SCHAVELZON, Salvador. 2015. *Plurinacionalidad y Vivir Bien\Buen Vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Abya-Yala.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.