



El “buen vivir”

Una perspectiva diacrónica de la noción de bienestar de los Tucano occidentales del noroeste amazónico a la luz de la doctrina de Epicuro

María Susana Cipolletti y Hanna Heinrich

Abstract. – The traditional notion of “good life” among the western Tucano reminds one of central aspects of Epicurus who put the values of self-sufficiency, asceticism, refusal of the longing for material possession, and a secluded life into the center of his philosophy. While the pursuit of an analogous set of values resulted in the feeling of contentment among the eighteenth-century Tucano, today many of them see themselves as “poor.” In their attempt to find a balance between ancient ideas and the contemporary globalized economic system, a successful life seems almost impossible to realize even if there are tendencies to try and reunite happiness and self-sufficiency. [*Northwestern Amazonia, Western Tucano Indians; notion of “good life,” Epicurus*]

María Susana Cipolletti, etnóloga, Dr. phil. por la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich, habilitación como profesora en la Universidad de Friburgo, catedrática no numeraria en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität de Bonn, en retiro. – Extensos trabajos de campo entre los Secoya (tucano occidentales) de la Amazonía ecuatoriana (1983–2010) y anteriormente en los Andes argentinos. Campos de investigación: tradición oral de las tierras bajas de América del Sur, shamanismo, etnohistoria. – Numerosas publicaciones en estos temas, entre ellos: “La tentación del mal: Historia de vida de un shaman secoya (Quito 2008), “Noticias americanas de Quito y de los indios bravos del Marañón” (junto con Matthias Abram, Quito 2012). – Véase también bibliografía.

Hanna Heinrich, M. A., estudió Filosofía, Etnología y Antigua Americanística e Historia del Arte en la Universidad de Bonn. – Está realizando su promoción en la carrera de filosofía en la misma universidad, con una investigación sobre filosofía del arte de la *performance*. – Entre otras publicaciones, editora (junto con Harald Grauer) de “Wege im Garten der Ethnologie: Zwischen dort und hier. Festschrift für María Susana Cipolletti” (Sankt Augustin 2014). – En ese tomo: “Einblicke in Kosmoskonzeptionen schamanischer Praktiker im Köln-Bonner Raum” (pp. 115–130).

Introducción

En los últimos años, el discurso acerca del concepto de “buen vivir” se ha desarrollado en forma creciente, hasta ocupar hoy un lugar importante en la discusión sobre el proyecto de lograr sociedades más justas. En varios países latinoamericanos se abandona paulatinamente un concepto de desarrollo vigente basado en la noción de un continuo progreso económico. Decisiva fue la inclusión del concepto del “buen vivir” en las constituciones de Ecuador (2008, llevada a cabo por Rafael Correa) y de Bolivia (2009, propulsada por Evo Morales), utilizando las correspondientes expresiones quechua (*sumak kawsay* y *suma qamaña*) – o sea, incorporando las nociones indígenas. Se trata explícitamente de superar los conceptos actuales de desarrollo, basados en el objetivo de un continuo crecimiento económico, y asumir una actitud crítica respecto a la concepción occidental de bienestar, al mismo tiempo que se incluyen valores propios indígenas, tales como conocimiento, experiencias, valores éticos y espirituales (para un tratamiento de estos términos véase Acosta 2009). Fatheuer (2011: 17–19) destaca la valentía de los gobiernos de ambos países andinos al introducir este cambio de perspectiva en las respectivas constituciones, si bien muestran diferencias en el hincapié con que lo hacen. Esta empresa, si bien compleja en su aplicación concreta, tiene el valor de recoger valores indígenas propios que hasta hace

poco se veían como primitivos o, en el mejor de los casos, como muestras de la alteridad.

En este artículo nos dedicamos a las nociones de “buen vivir” y bienestar de los grupos tucanos occidentales de zonas selváticas del Perú y Ecuador actuales, tal como se desprenden de las fuentes jesuíticas del siglo XVIII, cuyos autores eran prácticamente los únicos no-indígenas que vivían en la región. Si bien de estas fuentes no cabe esperar un reconocimiento de las nociones indígenas del “buen vivir”; ya que los indígenas consideraban como tal, chocaba frontalmente con los ideales de civilización y progreso jesuíticos, a través de ellas se vislumbra la perspectiva indígena. A continuación nos dedicamos a los cambios que sufrieron estas concepciones a medida que crecía el contacto con la sociedad nacional. Luego analizaremos sus concepciones desde la perspectiva de la doctrina epicúrea, pues pensamos que los valores indígenas pueden ser relacionados con ella.

Recurrir a la filosofía de la felicidad de Epicuro para analizar la concepción de la “buena vida” de los Tucano en el pasado y de los Secoya actuales (descendientes de aquellos) es por diversos motivos una empresa difícil y osada y muestra en algunos aspectos sus límites, ya que las diferencias, por ejemplo en el ámbito de las concepciones religiosas, son notables. Sin embargo, pese a todas las diferencias del contexto temporal, cultural y socioeconómico, existen suficientes posibilidades básicas de comparación para contemplar el estilo de vida de estos grupos, tal como se reflejan en las fuentes del siglo XVIII y en la actualidad, a la luz de la doctrina epicúrea de la *eudaimonía* o felicidad.

Aquello que los indígenas del noroeste amazónico entendían como “bienestar” se puede leer entre líneas en las fuentes justamente como contraste a lo que trataban de evitar o las circunstancias bajo las cuales sufrían. Para todas las etnias de la región de la llamada provincia de Maynas,¹ el mayor valor consistía en vivir en sus zonas tradicionales en estado silvestre, precisamente lo que fue combatido a partir de 1640, cuando se fundaron las primeras misiones, en las que se trataba de nuclear a los indígenas. La historia de la región está marcada por la evitación del contacto o la huida de las aldeas, incluso en un caso extremo como el de Borja, en el actual Perú, que fue una de las primeras aldeas fundadas en la región habitada por los Maina. A pesar

de haberse visto expuestos tempranamente a la presencia de encomenderos, misioneros y soldados, los Maina no renunciaron jamás, hasta fines de la época colonial, a huir repetidamente del asentamiento para retomar la vida silvestre en el hinterland, de donde eran sacados nuevamente por medio de la violencia. La alta cantidad de suicidios de indígenas muestra hasta qué punto una vida obligadamente sedentaria y sin libertad de movimiento significaba para ellos la concreción de una “mala vida”. Por esta razón, muchos de los sucesos ocurridos en las misiones – incluyendo eventualmente el asesinato de un misionero o de uno de sus ayudantes – pueden leerse de hecho como una defensa de lo que los indígenas consideraban su “buen vivir”.²

La situación de los grupos locales de lengua tucano occidental del Ecuador y Perú actuales, que aparecen en las fuentes coloniales tanto con denominaciones externas (Encabellados) como con denominaciones propias,³ contrastan con la de los Maina. A diferencia de otras regiones amazónicas, en esta es posible obtener una visión diacrónica por dos motivos: por un lado, el hecho de que el territorio tucano occidental formara parte de la antigua provincia jesuítica de Maynas y que los Tucano fueran los grupos que se opusieron más tenazmente a la sedentarización, motivo por el cual las fuentes jesuíticas los tratan en detalle. Si bien los jesuitas comenzaron su actuación en la provincia de Maynas en regiones más cercanas a los Andes en la primera mitad del siglo XVII, los intentos de evangelización de los grupos tucano occidentales son tardíos y pos-

2 Veigl (1785: 30) constata que en el momento de la expulsión, en 1767, no quedaba prácticamente ninguna familia maina descendiente de aquellas con las que se había hecho contacto un siglo atrás. El documento más revelador en cuanto a la violencia empleada para traer a la fuerza a los Maina a Borja es probablemente el escrito por Juan Magnin, cura del lugar (Magnin 1742, transcripto en Cipolletti 1998: 463–469; de la pluma de Magnin es también su documento de 1744, en el cual vuelve a referirse a los Maina, transcripto en Cipolletti 2008). De las 22 personas sacadas por medio de la violencia en 1742, sobrevivían dos años más tarde solo diez (Magnin, nota final en 1742: 469). Golob (1982: 147, apéndice F) enumera numerosas de estas expediciones o “entradas”, como se las llamaba en esa época.

3 Las fuentes coloniales mencionan distintas denominaciones, que terminan en *-guate*, *guaje*, *quaque*. En esta variedad del tucano occidental, este sufijo significa “viviente” (*-baje*, *-waje*) y denota la pertenencia a un clan determinado, que han dado origen a los apellidos actuales (como Piaguaje y Payaguaje). En las mismas se encuentran unas veinte denominaciones distintas para los grupos locales de lengua tucano. Generalmente se trata de denominaciones que refieren a alguna característica externa, como la de Encabellados, por los largos cabellos que usaban ambos sexos. Acerca de las autodenominaciones de distintos grupos locales véanse Casanova Velázquez (1999) y Cipolletti (1997a: 79–84).

1 La provincia de Maynas se extendía hacia el norte hasta el río Putumayo (la actual frontera con Colombia), al oeste algo más abajo de las vertientes andinas, al este aproximadamente hasta la actual frontera peruano-brasileña, al sur los límites no se hallaban fijados con precisión.

teriores al 1700. Esto se debió tanto a la lejanía de su territorio de Quito, de cuya Audiencia dependía la región donde se hallaba el Colegio jesuítico, y al tremendo obstáculo que representaba la difícil orografía para descender de los Andes hasta las tierras bajas, ya que gran parte del trayecto debía realizarse a pie, como también a su actitud contestataria, que fue un escollo para la evangelización.

El material sobre la actualidad procede de los trabajos de campo (1983–2009) de una de las autoras (M. S. C.), realizados en aldeas situadas a orillas del río Aguarico, en el Ecuador, entre los Secoya, una etnia de lengua tucano occidental de la Amazonía ecuatoriana y peruana (unas 500 personas viven en Ecuador y unas 500 en Perú, donde se autodenominan “Airo pai”).⁴ Esta región está caracterizada por la extinción de etnias, fusión entre dos o más de ellas y procesos de etnogénesis, por los cuales surgieron nuevos grupos en la época colonial. Por el contrario, los Tucano occidentales muestran una notable continuidad desde el siglo XVIII hasta el presente. Si bien han sufrido una grave merma demográfica debido principalmente a las epidemias de enfermedades introducidas con la conquista, es uno de los pocos grupos de la zona del que se puede rastrear sus huellas en las fuentes históricas, desde fines del siglo XVII hasta la actualidad. Esto ofrece una oportunidad para lo que en otras regiones amazónicas es difícil y aún imposible: seguir el desarrollo de ciertos fenómenos culturales a través del tiempo, calibrando innovaciones y perduraciones. En este caso concreto surge la pregunta por la causa de su supervivencia: Una de las más importantes fue, en nuestra opinión, la tenacidad con la que defendieron en muchas oportunidades lo que consideraban como su “buen vivir” y su actitud contestataria con respecto a los cambios propagados desde el exterior de la sociedad indígena.

Veamos a continuación tres aspectos de lo que los Tucano apreciaban como bienestar, y los cambios y continuidades que sufren estas concepciones en la actualidad: 1. la organización social en grupos locales reducidos, que comprendían alrededor de unas 30 a 70 personas; 2. su adaptación a la vida interfluvial y su negativa a vivir a orillas de los grandes ríos; 3. la importancia vital de los shama-

nes como convocadores de los animales de cacería y los peces, por lo cual eran, más allá del ámbito religioso, decisivos para la supervivencia física de sus aliados.

1 Los grupos locales

El escollo más grave que encontraron los jesuitas – y un leitmotiv en sus escritos –, fue la negativa tenaz de los indígenas a compartir su asentamiento con otros grupos; por ejemplo, nunca aceptaron vivir con otra etnia, como lo hizo la mayoría de las etnias de la región. Mientras que en este último caso, la convivencia hizo que estas aldeas se convirtieran en un crisol o *melting pot*, los Tucano se vieron libres de esta influencia, ya que se negaban a compartir una aldea, no ya con grupos de su misma lengua, sino incluso con quienes se hallaban emparentados. Así, mientras que en la mayoría de las misiones jesuíticas convivían grupos de distinta identidad étnica,⁵ los Tucano sentían una “repugnancia casi invencible” ante esta posibilidad. Como un escollo para misionarizarlos se menciona en efecto:

... la repugnancia casi invencible que una parcialidad sentía para cohabitar con otra en un mismo pueblo, aun en el caso de que tuvieran entre sí relación de amistad o parentesco. Nacía esta dificultad del absurdo temor que tenían los unos de ser víctimas de las brujerías de los otros. (Jouanen 1943: 464).^[6]

El temor ante la posible agresión de los poderes negativos de un shamán es un rasgo que perdura hasta la actualidad: Los Secoya suelen hablar con nostalgia de los parientes que viven en el Perú y su deseo de visitarlos. Cuando lo hacen, sin embargo, a su regreso mencionan, por lo general, algún suceso, según el cual los shamanes del Perú intentaron embrujar a alguno de los visitantes.

Haciendo un salto temporal de más de dos siglos, vemos que la negativa a convivir con otras sociedades en la época colonial sobrevive en la actualidad a través de las dificultades surgidas en el intento de una nueva forma de organización política. Durante algunos años, los Secoya formaron parte de la CONFENIAE (Confederación de las Nacio-

4 Secoya se deriva de *siekoyá-pái*, “la gente del río de colores o rayas”. Los grupos emparentados que viven en el Perú no aceptan esta denominación (Belaúnde 2001), por el contrario, para los Secoya del Ecuador es legítima, y recuerda los tiempos ancestrales en el río Siekoyá o Santa María, en el Perú, cuando se pintaban el cuerpo con bandas de colores. A estas se refiere Niclutsch en 1781, con respecto a los hombres, de los que “vientre, brazos y muslos parecían vendados con vendas rojas” (Niclutsch 2012: 116).

5 En San Joaquín de Omaguas por ej. vivían a mediados del siglo XVIII unas 500 personas de catorce grupos distintos (Zárate 1988 [1739]: 430 s.; véase también Golob 1982: 219 s.).

6 Hubo algunas excepciones, especialmente entre grupos que habían sido mermados fuertemente por las epidemias o cuando los jesuitas los tentaron a aceptar la vida común a cambio de las codiciadas herramientas de hierro (Cipolletti 1997a: 125–127).

nalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana), la organización que reunía a las etnias de la selva ecuatoriana, y que era dirigida por Napo-Runa y Shuar. En 1987, los Secoya renunciaron por escrito a la membrecía en esa organización. Los motivos que esgrimían eran, por un lado, la impuntualidad y poca confianza de los otros miembros en la concertación de citas, pero, como motivo fundamental, el hecho que los Secoya hablaban una lengua diferente y su cultura era distinta a la de los Quechua y los Shuar. Es decir, también en este caso fue la alteridad el motivo que impedía, no ya la coexistencia en un mismo asentamiento, como en el siglo XVIII, sino la realización de tareas conjuntas con fines comunes. Debido a los esfuerzos denodados de una persona (Elías Piaguaje), los Secoya fundaron su propia organización, ONISSE (Organización de la Nacionalidad Indígena Siona-Secoya del Ecuador), que comprendía también a los Siona o Ancutero, que habitan en las cercanías y con los que se hallan estrechamente emparentados. Debido a malentendidos y acusaciones mutuas, este intento de unión no fructificó; pocos años más tarde, los Siona-Ancutero abandonaron la federación con el argumento que buscaban su “autodeterminación” (Carta de Elías Piaguaje a M. S. C., 18.07.1993). Tampoco en este caso, entonces, pudieron superar el hecho de verse como “diferentes”.⁷

2 Adaptación a las zonas interriverinas

La intelección de lo que entendían los grupos locales tucano como “vivir bien” surge claramente al contrastarlos con los Omagua, con los cuales las diferencias no podían ser mayores en cuanto a lengua (tucano / tupí guaraní), adaptación al medio (hinterland/riverinos), actitud (aliados de los jesuitas / no aliados). En 1540, los Omagua habitaban la parte media del Amazonas, y controlaban la zona casi hasta el río Coca, en el Alto Napo. Eran excelentes remeros y constructores de canoas, y ya Gonzalo Pizarro los había visto surcando el río Napo en una flota compuesta por unas cien canoas (Pizarro 1960

[1542]: 486). Su dieta se basaba en la explotación de los recursos ictiológicos, en la caza de manatíes y tortugas acuáticas⁸ (Breyer 1726 [1699]; Maroni 1988 [1738]: 306). En opinión de los jesuitas eran los indígenas más civilizados de la región, ya que cultivaban algodón, confeccionaban hermosas vestimentas pintadas y producían cerámica de gran calidad (Uriarte 1986: 165). En cuanto a su organización sociopolítica era una de las pocas etnias cuyos caciques detentaban poderes supralocales. Por estos motivos, las fuentes de los siglos XVII y XVIII les otorgaban primacía con respecto a los otros grupos de la región (Oberem 1961: 95 s., 1967–68; véase Myers 1992; Porro 1981).⁹

Los jesuitas intentaron que los grupos interriverinos, como los Tucano, se adaptaran a la vida a orillas de los grandes ríos (donde eran más fácilmente alcanzables) y adoptaran las formas de la existencia omagua y su cultura material, en una especie de proyecto de antropología social *avant la lettre*. Así, el jesuita Maroni,¹⁰ viaja con un grupo de Tucano a la misión de San Joaquín, a orillas del Río Marañón, donde se había asentado parte de los Omagua, con dos explícitos fines: impresionarlos con la calidad de vida de estos y convencerlos de que los jesuitas no vendían a los indígenas como esclavos.¹¹ Lejos de obtener una impresión positiva de sus huéspedes, los Tucano los juzgaron duramente:

Mucho sin/embargo desagradaron a mis Catecumenos^[12] los mora/dores desse pueblo, dissiendo eran unos miserables toscos y soberbios; sus comidas de charapas, [tortugas de río] y otras seme-/jantes mas para tygres, y perros que para gente [testado] racional, sus bebidas muy asquerosas.^[13]

⁸ *Trichechus inunguis* y *Podocnemis* sp., respectivamente.

⁹ El único rasgo omagua que disgustaba a los jesuitas era la práctica de la deformación craneal. También a los Tucano aterraba y asqueaba esta costumbre (Maroni 1988 [1738]: 199). A su vez, los Omagua se burlaban de quienes no la practicaban, a quienes llamaban “cabezas de mono” (Chantre y Herrera 1901: 64). Los Omagua entraron paulatinamente en un proceso de decadencia cultural, a este respecto véase Prinz (1997).

¹⁰ Se trata de un fragmento de una obra mayor, no conservada o identificada hasta ahora. Carece de firma, pero debido a motivos de distinta índole es posible identificar como su autor al P. Maroni (véase Cipolletti 1999).

¹¹ Desde las colonias portuguesas solían entrar expediciones a la búsqueda de fuerzas de trabajo indígena, el temor a ser vendidos como esclavos era una constante entre los indígenas de la región.

¹² Es decir, que no habían sido bautizados, de lo cual puede inferirse que hacía poco tiempo que habían salido del monte.

¹³ El que encontraran repugnantes las bebidas puede quizás atribuirse al hecho que los Omagua hacían chicha de yuca que habían permanecido bajo el agua en la época de la crecida de los ríos y que desenterraban luego de varios meses.

⁷ Los Secoya extrajeron del nombre de la federación la “S” de Siona, la cual, bajo el nombre de OISE, está enfrentada permanentemente a problemas cuya discusión nos llevaría demasiado lejos de nuestro tema. Algunas consideraciones a este respecto se encuentran en Cipolletti (1997a: 255–259). Las diferencias mutuas en las que insisten tanto los Secoya como los Siona-Ancutero hace inadecuada, en nuestra opinión, la denominación “Siona-Secoya”, que creó William T. Vickers en su trabajo seminal (1976) sobre este grupo y que ha sido adoptada sobre todo por los autores anglosajones. En opinión de los Secoya, los Siona-Ancutero no son “Mái pái” (nuestra gente) sino “Yeké pái” (gente distinta).

La visita continúa a los Yameo, un grupo también interriverino, quienes les inspiran un juicio distinto:¹⁴

Llevelos para los Yameos de/ Itatay, en donde aviendo sido recibidos con grande agassaio/ se dieron luego Por amigos diciendo, que era gente/ como ellos, que se mantenía con maíz, y carne del monte (Maroni 1739: folio 37).

A pesar de la opinión negativa de los Tucano sobre los Omagua, el proyecto de cambio propulsado por los jesuitas fructificó en algunos aspectos importantes. Algunos grupos locales se asentaron a orillas de los grandes ríos y obtuvieron una hegemonía en la región del río Napo. Unos veinte años luego de la visita a los Omagua mencionada anteriormente, la carne, huevos y aceite de las tortugas acuáticas, que les había repugnado, se habían convertido en un alimento muy apreciado, como se desprende de la colorida descripción de Niclutsch de la cacería de tortugas en el río Napo (2012 [1781]: 179–183).¹⁵

3 Anclaje del shamanismo

Por último, si entendemos la expresión “regocijo” como íntimamente asociada a la “buena vida”, se desprende de los testimonios jesuíticos el profundo anclaje de la función shamánica en las sociedades tucano occidentales:

El mayor regocijo de esta nación es el de juntarse a oír los cantos y desvarios de los adivinos, en que gastan noches enteras, mezclando de cuando en cuando algunas danzas y músicas de flautas (Maroni 1988 [1738]: 190).

El shamanismo tucano se hallaba en esta época íntimamente asociado a la noción de bienestar debido al poder que tenían los shamanes para convocar a los animales de cacería y a los peces. Un episodio sucedido a mediados del siglo XVIII muestra claramente la importancia de los shamanes para la supervivencia física de su grupo: Debido a distintos sucesos, entre otros, un intento de asesinato a car-

go de un shamán llamado Tiunra (a quien el jesuita Uriarte denomina “viejo brujo”), el misionero encierra a éste y a su hijo en el cepo. Allí aprisionado, Tiunra amenaza a sus parientes y aliados con las siguientes palabras:

“Yo he de conjurar de parte del diablo el río y el monte,^[16] para que no tenga el Padre qué comer”, y cogiendo polvo entre los dedos les hablaba: “Esto habéis de comer, si el Padre no me suelta” (Uriarte 1986: 124).

Tiunra, entonces, tenía el poder de vaciar la selva de animales de cacería y seguramente, de lo contrario: convocarlos. Una de las autoras de este trabajo ha tenido la feliz oportunidad de conversar sobre estos temas durante unos diez años con Fernando Payaguaje, un sabio especialista religioso secoya, hasta su fallecimiento en 1993, los que han sido recogidos en un trabajo conjunto (Cipolletti y Payaguaje 2008). Para él, uno de los poderes shamánicos más importantes era justamente el poder de convocar a los animales en las reuniones donde se bebían alucinógenos (*yajé*, *Banisteriopsis* sp.) y posibilitar así la subsistencia de su grupo aliado:

Al día siguiente, cuando se pasa la borrachera del *yajé*, [los hombres] cogen las armas para salir a matar a los puercos según las indicaciones que les da el kuraka [shamán]. El indica todos los lugares por los que va a pasar la manada de puercos. ... Pueden matar muchos puercos porque no son ariscos, no corren, como hacen otras huanganas. ... Algunos kuraka no pueden llamar a los puercos por falta de especialización (Cipolletti y Payaguaje 2008: 82, véase también 98, 141 s.).

Esta íntima relación entre shamanes/animales silvestres es también establecida por Celestino Piaguaje, uno de los primeros Secoya que sufrió en su juventud la influencia de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano y fue el primer maestro bilingüe de su grupo. El se refiere a la época de su niñez y adolescencia, en la década de 1960, en términos similares:

En esa época funcionaban los shamanes protectores de la comunidad ... atraían los puercos de la selva, sajinos,^[17] dantas, y otros animales salvajes ... Los puercos de la selva no vienen por sí solos, sino atraídos por el shamán protector, otras veces éste indicaba dónde estaban y era cierto. Eran palabras certeras dichas en cada toma de *yajé* y la información que daba estaba asegurada ... Ahora existen

14 Los Yameo habitaban la región entre los ríos Tigre y Napo (Grohs 1974: 91 ss.). Vivían sobre todo en San Regis, que era una de las misiones con mayor población en la región (Veigl 1785: 71). De los Omagua adoptaron la navegación, la pesca, el “tejido” (seguramente se refiere a la confección de hamacas y bolsas de acarreo), además de aprender su lengua (Maroni 1988 [1738]: 379). En 1978 se los da como un grupo extinto (Ribeiro y Wise 1978: 193).

15 Tradicionalmente, los grupos tucanos usaban unas canoas pequeñas, hecha de una palmera a la que se extraía el meollo, y que podía utilizarse solo unas pocas veces. Más tarde adoptaron la construcción de grandes canoas de madera. De esta época también data la adopción del arpón (estos temas han sido desarrollados en otro lugar, Cipolletti 1997b).

16 Seguramente Uriarte traduce como “diablo” el nombre de una deidad o la expresión *watí*, que abarca a seres no humanos de características de *trickster*, burlonas pero no maléficas, que a menudo son ayudantes de los shamanes.

17 Sajino es la denominación de la especie más pequeña de pecari (*Tayassu tajacu*).

los puercos, pero no cerca de nosotros, porque no hay shamanes legítimos para atraerlos. ... así, paulatinamente, se fueron acabando hasta las pequeñas manadas de puercos, a medida que se extinguían los shamanes (Piagua-je 2007: 28; nuestra letra cursiva, véase también p. 60).

Para ambos, entonces, los animales silvestres no forman parte simplemente del medio ambiente y se los encuentra siguiéndoles el rastro, sino que estos aparecen como respuesta a un llamado shamánico. El poder shamánico realiza además otra proeza: los animales no huyen sino, por el contrario, se acercan a las viviendas, o sea que no se comportan del modo habitual. En opinión de los Secoya, el poder de los shamanes para convocar a los animales permaneció vigente hasta hace un par de décadas. La importancia que se concede al shamanismo se revela en el hecho que, si bien se reconoce el papel del creciente poblamiento de la región como causa de la merma de cacería, se atribuye esta, al mismo tiempo, a la ausencia de shamanes poderosos.

Las formas del shamanismo actual no pueden ser tratadas en el marco de este trabajo, pero la opinión de la mayoría de los Secoya es que los shamanes de hoy carecen del poder de tiempos pasados de obtener objetos de las deidades o llamar a los animales de cacería. Tienen, sí, poderes parciales y este hecho atenta en algunos casos contra el bienestar del grupo: los escasos poderes sirven para hacer daño, pero no para curar casos difíciles y mucho menos para asegurar la subsistencia (comunicaciones verbales de varios Secoya, febrero 2009).

Si bien es innegable que, en las últimas décadas debido a la ocupación creciente del territorio circundante, mermó la cantidad de los animales de caza, también lo es el hecho de que los jóvenes secoya no están dispuestos o no pueden dedicar tantas horas a rastrear la presa como lo hacía la generación anterior. Las actividades de la federación indígena, las reuniones de las numerosas asociaciones no gubernamentales que actúan en la región y la participación en diferentes proyectos de desarrollo exigen una dedicación que es incompatible con el tiempo y la dedicación que exige la cacería.

Se afirma que ya no se encuentran animales, sin embargo, los pocos hombres que dedicaron una noche a la cacería, como era antes habitual, capturaron recientemente sajinos. Un hombre adulto, luego de comprobar que los diferentes proyectos en marcha no aportaban dinero como para comprar alimentos, y que sus pedidos de préstamo no fructificaban, tomó su escopeta y se “resignó” a salir de cacería como lo hacía anteriormente. En este proceso de decadencia de la cacería son los ancianos quienes más sufren, dado que no pueden cazar por sí mismos ni

reciben, como era habitual en el pasado, parte de lo cazado para su sustento.

La disminución del poder de los shamanes, a las que se refieren los Secoya en la actualidad, puede deducirse asimismo de las expresiones para denominar esta función. Entre las obras jesuíticas existe un vocabulario manuscrito anónimo, que recoge un extenso vocabulario sobre la lengua que se hablaba en la región del río Napo (Anónimo 1753). Los breves pero sugestivos datos que brinda el manuscrito sobre las denominaciones shamánicas han sido examinados en otro lugar (Cipolletti 2011). La denominación para los shamanes en esa época (*vinia pai*) designa en la actualidad a las deidades. Para los Secoya con los que se conversó este manuscrito (incluido el shamán), era una blasfemia el hecho de que sus antepasados llamaran *wiñá pái* a algunos shamanes, ya que la denominación para los seres celestes no puede aplicarse jamás a un ser humano, por más profundos conocimientos que éste posea. O sea, la denominación se ha conservado, pero sufrió a través del tiempo un cambio semántico considerable, atribuible al decrecimiento de los poderes atribuidos a los shamanes y por ende a una merma del estatus de estos en su sociedad (véase Cipolletti 1992).

La disminución del poder shamánico tiene distintas causas. En este ámbito se han dado cambios profundos que partieron de la necesidad de adaptarse a la sociedad nacional y desarrollar estrategias de supervivencia. La mayor influencia fue la ejercida a partir de 1955 hasta 1981 por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Jóvenes inteligentes, que hubieran sido tradicionalmente candidatos a shamanes, recibieron una formación como pastores religiosos y maestros bilingües.¹⁸ Los shamanes adultos eran ágrafos y su función se circunscribía al ámbito religioso, mientras que las decisiones políticas quedaron en manos de pastores y maestros. Este proceso se profundizó a partir de 1993, con la creación de la federación indígena OISE (Organización Indígena Secoya del Ecuador), que es dirigida por hombres jóvenes, que manejan el español y el discurso de las autoridades nacionales y de las organizaciones no gubernamentales.

18 Si bien la influencia de los misioneros de esta institución religiosa fundamentalista fue siniestra en varios aspectos, es innegable, por otra parte, que el hecho de que los jóvenes aprendieran la lengua de la sociedad nacional y recibieran una formación como maestros, les dio una posición privilegiada con respecto a la de los colonos ecuatorianos de la región. Esto hizo que no hubiera de parte de estos últimos la actitud peyorativa con respecto a los indígenas tan común en otros países del continente. La bibliografía sobre la actividad del ILV es cuantiosa; para el caso secoya véanse Vickers (1981) y Cipolletti (1997a: 242–253).

¿Es posible comparar las concepciones de los Tucano del siglo XVIII de la “buena vida” y de bienestar con la doctrina epicúrea? A este efecto, es conveniente separar el análisis de las condiciones reinantes en el siglo XVIII y las actuales: Como se desprende claramente de las observaciones anteriores referentes al siglo XVIII, los antepasados de los Secoya poseían un concepto de la “buena vida”, que no parece ser compatible con la ética de valores occidental, angloamericana y pietista, que está marcada por la búsqueda de riqueza material y prestigio y con la cual es apenas comparable. La negativa tucano a vivir junto a otros, su intransigencia con respecto a los intentos de misionización y su frugalidad, que se expresaba en el impulso de defender su estilo tradicional de vida, parecen ser contraproducentes desde la perspectiva del concepto de felicidad occidental. Si bien el concepto actual occidental-capitalista de lo que es una buena vida representa el resultado de una serie de consideraciones en la historia de la filosofía occidental, hubo también conceptos opuestos que parecen adecuados para contextualizar las concepciones indígenas. Por esta razón, en lo siguiente contemplaremos el estilo de vida de estos a la luz de la concepción epicúrea,¹⁹ para ubicarlo en un marco comprensible para el observador occidental.

El filósofo griego Epicuro (341 A.C.–270 A.C.) se coloca, con su doctrina de la *eudaimonía*, en contra de los temores sin razón y los deseos y necesidades superfluos, que son, en su opinión, el verdadero mal de la vida y la fuente más importante para la infelicidad. El objetivo de su enseñanza es proponer a los seres humanos un camino para alcanzar la felicidad, un camino que todo individuo puede seguir, sin tener en cuenta su origen, su sexo y sus circunstancias económicas (véase Hauskeller 1997: 134 ss., 161). Para acercarse a la meta de la felicidad (*eudaimonía*) y de la tranquilidad espiritual (*ataraxía*) y finalmente a un estado de paz corporal y espiritual, o sea para alcanzar el estado de supremo bienestar, él coloca como los ideales que deben buscarse la independencia o autarquía (*autarkia*) y la independencia de factores externos, que se expresa en una praxis ascética (véase a este respecto Hosenfelder 1996: 163 s.).

Partiendo de la suposición que los conceptos de lo bueno y lo malo proceden de la experiencia y que actúan como la única orientación para decisio-

nes de conducta, Epicuro concluye que una buena vida es una vida agradable en todo lo posible. La *eudaimonía* consiste en un grado máximo de alegría y placer (*hedoné*) (véase Striker 1985: 109 ss.). El califica al placer, y con ello a la ausencia de desagrado como el bien más alto, de modo que la conducción de la vida se orienta hacia el placer y la evitación de lo desagradable. El verdadero placer,²⁰ es decir, la tranquilidad espiritual (*ataraxía*) y la falta de dolor (*aponía*) son idénticos a la ausencia total de desagrado y es, por lo tanto, la meta a lograr (véase Hauskeller 1997: 139 s.). También los Tucano del pasado definían el concepto de la buena vida en contraste a aquello que tratan de evitar, o sea, como opuesto a aquello bajo lo cual sufrían. Así, consideraban como buena vida su existencia en las zonas amazónicas tradicionales, en oposición a la vida en aldeas o caseríos.

Según Epicuro, sin embargo, es necesario tener una idea precisa de lo que constituyen alegría y dolor, y cómo se puede comparar su dimensión. Esto incluye considerar también las consecuencias de posibles actos, de modo que uno pueda decidirse por aquello que a la larga produce un máximo de bienestar. Por este motivo, clasifica las necesidades y deseos (*epithymíai*) en la definición de aquello que es necesario para el bienestar corporal y la tranquilidad espiritual. Epicuro diferencia entre deseos naturales y deseos vacíos. Los naturales se diferencian a su vez en necesarios (alimentos, vestimenta, vivienda) y no necesarios (alimentos especialmente gustosos y elaborados, bellas vestimentas, necesidades sexuales etc.). Los deseos y necesidades vacíos (fama, honor público, riqueza) son aquellos que son vistos falsamente como positivos e incluso como necesarios para obtener la felicidad, pero que en última instancia carecen de fundamento y son no sólo superfluos, sino incluso perjudiciales. Por ejemplo, la búsqueda por obtener influencia política con el fin de protegerse de acciones hostiles de otras personas es en realidad una necesidad que carece de fundamento, vacía, ya que este fin puede alcanzarse sin mayores dificultades llevando una vida retirada (Striker 1985: 112). También los antepasados de los Secoya parecen haber llegado a esta conclusión, que a pesar del intento de los misioneros jesuitas de nuclearlos en grandes aldeas, no abandonaban su negativa a la coexistencia con otros, debida a su extrema tendencia a la autodeterminación y el miedo al daño por parte de shamanes de otros grupos locales.

Siguiendo la clasificación epicúrea de las necesi-

19 Bajo el concepto de “occidental” entendemos a partir de aquí, a falta de un término más adecuado, todas aquellas sociedades cuyo elemento definitorio es la prosecución del crecimiento material. Las formas especiales vigentes de este modelo social son las capitalistas.

20 Acerca de la dificultad de la comprensión y la clara definición de los términos epicúreos *hedoné* y *ataraxía*, véase la investigación de Katharina Held (2007).

dades y los deseos, todo lo que se necesita para una vida feliz es alimentación, vestido, vivienda, algunos buenos amigos y la filosofía, ya que justamente es la visión filosófica la que permite liberarse de los temores infundados y los deseos y necesidades innecesarios. Todo esto puede lograrse sin grandes obstáculos y por lo tanto, es accesible a todos. Según Gisela Striker, el mérito de la teoría de Epicuro reside justamente en su énfasis en el significado de la satisfacción para la felicidad del ser humano (1985: 112 s.). También los grupos de lengua tucano en el siglo XVIII seguían el ideal epicúreo de la autarquía y la frugalidad, ya que se empeñaban en mantener su tradicional estilo de vida en grupos reducidos, lejos de los grandes ríos – que eran la ruta tradicional de los no indígenas – y las aldeas. También se opusieron exitosamente al intento de los misioneros de inculcarles el estilo de vida de otras etnias, más “civilizadas”, como vimos en su opinión con respecto a los Omagua. Su actitud podría resumirse en la siguiente afirmación de Epicuro: “El fruto más valioso de la autosuficiencia [es] la libertad” (Epicuro 2000: 77). Y esa libertad es la que empleaban para dedicarse a las cosas bellas, como el reunirse y escuchar cantos. Como en el *kepos*, el jardín de Epicuro, que era su escuela filosófica, basada en una confianza amistosa, los Tucano podían pasar sus noches en sociedad, en las cuales se podían entregar a las alegrías de la vida sin tener que temer a personas extrañas y potencialmente peligrosas.

Justamente era el miedo a la brujería el que los llevaba y los lleva a negarse a vivir con otros, más allá del grupo local. Adaptados a la vida a orillas de pequeños ríos, no definen su felicidad en el pensamiento competitivo, y de la *hybris* cada vez más notoria de la sociedad actual occidental, para lograr los cuales son necesarios los compromisos, las alianzas y las concesiones a los estilos de vida occidentales. Esta actitud hace recordar el lema de Epicuro: “Nada es suficiente para aquel, para el que lo suficiente es demasiado poco” (Epicuro 2000: 68).

Especialmente en el siglo XVIII, como se desprende de las fuentes de la época, parecían ser felices con lo que tenían y carecían del impulso de aumentar las riquezas materiales al precio de su estilo de vida. Mientras viven en la selva, pueden ver su vida como buena. La sedentarización, a la cual se verían siempre obligados, era para ellos concretamente la mala vida. Una vida en una sociedad en la cual debieran renunciar a su autarquía y a su estilo de vida ascético (en sentido epicúreo), sería diametralmente opuesta a su definición de felicidad, ya que quien ha reconocido los límites de la vida, evita el doloroso sentimiento de la falta y convierte la totalidad de la vida en perfecta (Epicuro 2000: xxi).

Las consideraciones anteriores parecen haber aclarado la pregunta, que para el lector occidental es decisiva, si los grupos tucano no se asentaban a orillas de los grandes ríos porque no podían o porque no querían, o sea, la pregunta si se ven obligados a llevar una vida “pobre” o si se han decidido voluntariamente por un estilo de vida frugal. Pero justamente en esta aclaración reside el verdadero problema de intelección para el lector occidental. Ya que, ¿qué es lo que se propaga en la actualidad al hombre occidental como felicidad?

Dentro del concepto de la investigación de la felicidad se hallan subsumidas en la actualidad numerosas disciplinas científicas y metodologías,²¹ que analizan aquello que debe entenderse como felicidad, sus resultados se colocan al servicio de la economía y son cada vez más dependientes de la investigación del consumo y los controles del mismo, en lo que se halla una tendencia notable a orientarse según el consumo de la sociedad occidental de competencia. Nuestro sistema económico globalizado, capitalista, se caracteriza, de acuerdo a su lógica interna, por la competición y la falta de tiempo y nos dicta como meta la riqueza material, lo cual hemos internalizado desde hace mucho tiempo y que reproducimos continuamente, de modo que la multiplicación de capital se ha convertido en el leitmotiv de todo un ámbito cultural y sigue aumentando virulentamente hasta hoy. Así, constata Dagmar Fenner: “Bajo el signo del mercado liberal también la buena y feliz vida se transforma en una cuestión de la economía” (2007: 106; nuestra traducción).

Desde hace unas pocas décadas, expuestos a las influencias de la sociedad nacional e internacional bajo distintas formas (relaciones laborales, comerciales, participación en proyectos de desarrollo), es decir a pautas exteriores que en algunos casos se van internalizando y haciendo propias. Las actividades de instituciones no gubernamentales y una amplia paleta de personas procuran inculcar a los Secoya aquello que la sociedad occidental entiende como “bienestar”, de modo que no es de extrañar que se hayan creado distintas necesidades materiales. De varios ejemplos posibles elegimos dos, que en su sencillez muestran cómo, lo que a primera vista puede verse como un incremento de la calidad de vida, se revela como engañoso.

21 Por ejemplo, las investigaciones del cerebro tratan de hacer la felicidad empíricamente cuantificable. La felicidad nacional bruta debe agregar un aspecto general al producto bruto nacional. En la “economía de la felicidad” (*happiness economics*) se discute sobre el llamado *work-life-balance* y la medición de la felicidad social se efectúa a partir de preguntas acerca de diferentes indicadores de felicidad. Acerca de estos temas, véanse Leiber (2006) y Graham (2009).

Si bien se dieron cambios y adaptaciones a lo largo del tiempo, en el curso de los últimos 25 años, a partir de 1983, estos se fueron profundizando. Hasta entonces, cada persona disponía de una limitada cantidad de prendas de vestir, que fue aumentando con el contacto creciente a través de regalos de viajeros y mayor capacidad adquisitiva. El lavado de la ropa es una tarea femenina, y, a falta de agua corriente, se lleva a cabo en el río, dentro de una canoa que sirve como batea. Anteriormente, esta tarea requería relativamente poco tiempo, mientras que en la actualidad, el tiempo que las mujeres deben invertir es incomparablemente mayor. A esto se agrega el hecho de que no existen las pautas para guardar la ropa, ni roperos donde hacerlo, de modo que esta se amontona en el piso de la casa y de la cocina, y no es raro ver sobre ellas excrementos de ratones y cucarachas. En suma, debido al mayor trabajo que deben invertir, la abundancia de ropa no representa para las mujeres secoya la “buena vida”, y las condiciones higiénicas, a pesar de numerosos proyectos y seminarios al respecto, son peores que en el pasado y provocan infecciones y enfermedades contagiosas que anteriormente eran poco habituales.

La más notoria necesidad actual creada en la actualidad es, en buena parte de los jóvenes, la de poseer un teléfono celular, al que identifican como un rasgo del “buen vivir”. Al hecho que a menudo no hay recepción en el ambiente selvático se suma el elevado precio de las comunicaciones, por lo cual, quien ya no puede prescindir de este adelanto técnico, se halla pronto inmerso en deudas cada vez mayores. Esta situación lo lleva a la infelicidad individual y envenena además el clima de las relaciones sociales, ya que contrae deudas que no está en condiciones de saldar.

Sumidos en complejos procesos de cambio y de creciente influencia de la sociedad no indígena, los Secoya han intentado el utópico fin de regresar a un tiempo pasado. Su tradición oral mantiene el recuerdo de regiones habitadas por los antepasados, una de las cuales – quizás la más emblemática de todas – es la zona del río Lagarto y la laguna Zancudo, en la frontera con el Perú. Los Secoya se refieren a menudo con nostalgia a ese lugar, donde la pesca y cacería son abundantes, y que fue el escenario de importantes sucesos para la historia del grupo: Allí vivió un shamán del pasado de grandes poderes, que logró la hazaña de hacer regresar (si bien solo temporariamente) a los muertos (texto bilingüe en Cipolletti 1988).

Los Secoya intentaron poblar nuevamente esa región, y obtuvieron el apoyo económico de una organización no gubernamental para construir viviendas y poseer lo necesario para asentarse. Algunas fa-

milias secoya lograron así el viejo deseo acariciado desde hacía tanto tiempo: regresar a las tierras ancestrales y vivir de la pesca y la caza, como lo hacían sus antepasados. La “reconquista” de aquel lugar se vio enfrentada a distintos escollos: la lejanía de los centros poblados, el alto costo del viaje en canoa, la falta de acceso a sal y otros alimentos y objetos de los que hoy les es difícil prescindir, así como la falta total de atención médica. Todo esto hizo que las familias allí asentadas abandonaran el lugar antes de transcurrido un año (comunicación verbal de varios Secoya, San Pablo, Ecuador 2010).

Discusión

Como hemos visto, lo que los grupos tucano consideraban como el “buen vivir” implicaba sobre todo la vida silvestre, alejados de las aldeas y sin sujeción a actores exteriores como eran los misioneros. Esta búsqueda de una forma de la felicidad recuerda a las enseñanzas de Epicuro, de las que se han ido alejando en la medida en que el contacto con el exterior fue aumentando. Los rasgos que una sociedad determinada considera como fundamentales para el “buen vivir” no son sin embargo una marca indeleble, esencial, que permanece idéntica a través de los siglos. Posiblemente el rasgo de mayor continuidad en la historia tucano es su negativa (e incluso imposibilidad) a convivir con otros grupos en el pasado, y las dificultades actuales en lo que hace a la organización indígena, cuando esto implica luchar junto con otras etnias con fines comunes.

La comparación de lo que significaba “buen vivir” en el siglo XVIII con la década de 1980 y el presente muestra diferencias profundas. Hace unos 30 años, los Secoya, que tenían menos posesiones que en la actualidad, estaban conformes con sus condiciones de vida y encontraban que, pese a los conflictos ineludibles en toda sociedad, llevaban una vida feliz. La noción de “pobreza” les era totalmente ajena. Desde entonces hasta ahora, el contacto con entidades no gubernamentales y sus proyectos de desarrollo económico, su contacto con viajeros del llamado “ecoturismo” los ha llevado a sentirse y definirse como “pobres”, pues no solo comparan continuamente sus posesiones con las de aquellos, sino que escuchan incesantemente discursos acerca de un progreso económico que deben lograr para evadirse de la pobreza.

La internalización paulatina del discurso externo no puede extrañar, ya que proviene de una sociedad occidental vista como poderosa. Las condiciones demográficas juegan seguramente un papel en este proceso. Puede extrañar que un grupo de unas 400

personas, que saben que no sobrepasan a lo sumo las 1.000 (incluyendo los grupos del Perú), no esté en condiciones de contradecir los planteamientos convincentes y la seguridad con los que exponen sus fines los responsables de proyectos de desarrollo nacionales e internacionales.

Como mencionamos al principio, algunos países latinoamericanos han incorporado como meta el involucrar el “buen vivir” tal como lo entienden las sociedades indígenas. Si bien se mencionan valores y cosmovisiones propios, no se menciona explícitamente la felicidad como meta. De ahí que querramos destacar las consideraciones del breve discurso pronunciado por José Mujica, Presidente de la República del Uruguay, en la reunión cumbre Rio+20, llevada a cabo en Rio de Janeiro el 20 de junio del 2012. Mientras que uno de los tópicos más mencionados en esa reunión cumbre fue la expresión – que está deviniendo en un cliché y una etiqueta – del “desarrollo sostenible”, Mujica plantea una serie de preguntas y posibilidades de cambio, refiriéndose explícitamente a Epicuro. Ante las repetidas menciones de otros presidentes en dicha reunión, de lograr un “desarrollo sostenible”, Mujica se pregunta qué entendemos por esto: ¿El modelo de desarrollo y consumo actual de las sociedades ricas? ¿En una economía basada en la competencia despiadada? Enemigo del hiperconsumo que hace que la vida se agote en el conseguir mayor adelanto económico, cita la frase de Epicuro, “pobre no es el que tiene poco sino el que desea más y más”, y propone revisar la forma de vivir del mundo occidental. “El desarrollo no puede ser en contra de la felicidad ... de las relaciones humanas, del cuidado de los hijos, de tener amigos, de tener lo elemental” (Mujica 2012).

Bibliografía

Acosta, Alberto

- 2009 Das “Buen Vivir”. Die Schaffung einer Utopie. *Juridicum* 4: 219–223. <http://www.attac-netzwerk.de/fileadmin/user_upload/AGs/Lateinamerika/Buen_Vivir/Alberto%20Acosta%20-%20Schaffung%20einer%20Utopie%20%28deutsch%29.pdf> [19. 11. 2014]

Anónimo

- 1753 Arte de Lengua, de las Misiones del Rio / Napo de la Nacion / de los infieles, Quen / que, hoyos: Y dioma / General de los mas de ese Rio / Payohuajes: Senzehuajes: Anco / teres: enCavellados. New York: Public Library. (Coll. Richmond, 30) [Manuscrito]

Belaúnde, Luisa Elvira

- 2001 Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana. Lima: CAAP.

Breyer, Wenceslaus

- 1726 Brief aus Laguna an dessen Bruder in Prag. *Der Neue Welt-Bote* 1: 65–72. 8 tomos. [1699]

Chantre y Herrera, José

- 1901 Historia de las misiones de la compañía de Jesús en el Marañón Español ... 1637–1767. Madrid: A. Avrial. [Escrito en la década 1780–90]

Casanova Velázquez, Jorge

- 1999 La misión jesuita entre los Aido Pai (secoya) del río Napo y del río Putumayo en los siglos XVII al XVIII, y su relación con los asentamientos indígenas. En: S. Negro y M. M. Marzal (coords.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*; pp. 209–220. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cipolletti, María Susana

- 1988 Aipë koka. La palabra de los antiguos. Tradición oral siña-secoya. Quito: Ediciones Abya-Yala. (Colección 500 años, 2)
- 1992 Un manuscrito tucano del siglo XVIII. Ejemplos de continuidad y cambio en una cultura amazónica (1753–1990). *Revista de Indias* 52/194: 181–194.
- 1997a *Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart. Die Westtukano Amazoniens 1637–1993*. Münster: LIT Verlag. (Ethnologische Studien, 32)
- 1997b Los Tucano del Alto Amazonas. Un contramodelo al modelo de dinámica poblacional de Lathrap. En: M. S. Cipolletti (coord.), *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*: pp. 323–342. Quito: Ediciones Abya-Yala. (Colección Biblioteca Abya-Yala, 36)
- 1998 La minuciosidad de la violencia. Los Mainas del Amazonas superior en la obra del jesuita Jean Magnin (1742). En: S. Dedenbach-Salazar Sáenz, C. Arellano Hoffmann, E. M. König y H. Prümers (eds.), *50 años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn*; pp. 449–471. Markt Schwaben: Saurwein. (Bonner Amerikanistische Studien, 30)
- 1999 Dos escritos inéditos del jesuita Pablo Maroni sobre el Noroeste amazónico (indígenas Encabellado, Tucano, 1739–40). *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 36: 151–171.
- 2008 “Nostalgia del monte”. Indígenas del Oriente peruano según un manuscrito del jesuita Juan Magnin (Borja 1743). *Anthropos* 103: 507–525.
- 2011 ¿Hacia un shamanismo “light”? Cambios y adaptaciones en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII al XXI). *Anthropos* 106: 463–473.

Cipolletti, María Susana y Fernando Payaguaje

- 2008 La fascinación del mal. Historia de vida de un shamán secoya de la Amazonía ecuatoriana. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Epicuro (Epicurus)

- 2000 Briefe, Sprüche, Werkfragmente. Griechisch/deutsch. (Übers. und hrsg. von H.-W. Krautz.) Stuttgart: Reclam. (Reclams Universal-Bibliothek, 9984)

Fatheuer, Thomas

- 2011 Buen Vivir. Eine kurze Einführung in Lateinamerikas neue Konzepte zum guten Leben und zu den Rechten der Natur. (Hrsg. von der Heinrich-Böll-Stiftung.) Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung. (Schriften zur Ökologie, 17)

Fenner, Dagmar

- 2007 Das gute Leben. Berlin: de Gruyter.

Golob, Ann

- 1982 The Upper Amazon in Historical Perspective. New York. [PhD Thesis, New York City University]

Graham, Carol

2009 Happiness around the World. The Paradox of Happy Peasants and Miserable Millionaires. Oxford: Oxford University Press.

Grohs, Waltraud

1974 Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas. Bonn. (Bonner Amerikanistische Studien, 2)

Hauskeller, Michael

1997 Geschichte der Ethik. Teil 1: Antike. München: Dt. Taschenbuch-Verlag.

Held, Katharina

2007 Hēdonē und Ataraxia bei Epikur. Paderborn: Mentis.

Hossenfelder, Malte

1996 Antike Glückslehren. Kynismus und Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis. Quellen in deutscher Übersetzung mit Einführungen. Stuttgart: Kröner. (Kröners Taschenausgabe, 424)

Jouanen, José

1943 Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. Tomo 2: La provincia de Quito: 1696–1773. Quito: Ediciones Ecuatoriana.

Leiber, Theodor

2006 Glück, Moral und Liebe. Perspektiven der Lebenskunst. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Maroni, Pablo

1739 Origen, progressos, mutaciones de las Xs. Reducciones de Napo. Madrid: Archivo Histórico Nacional. (Sección Jesuitas, 251) [Manuscrito]

1988 Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús ... Iquitos: IIAP. (Monumenta amazónica, Serie B, 4) [1738]

Mujica, José

2012 Intervención del Presidente José Mujica en Rio+20. Cumbre Río+20. Rio de Janeiro 20.06.2012. <<http://www.aporrea.org/internacionales/n208626.html>> [19. 11. 2014]

Myers, Thomas P.

1992 Agricultural Limitations of the Amazon in Theory and Practice. *World Archaeology* 24/1: 82–97.

Niclutsch, Francisco

2012 Noticias americanas de Quito y de los indios bravos del Marañón. Escrito por Francisco Niclutsch, antiguo misionero en la Misión Quitense, impreso en el año 1781. (Trad., ed. crítica e introd. de M. S. Cipolletti y M. Abram.) Quito: Fundación Alejandro Labaka. [Orig.: Franz Niclutsch S. J. “Amerikanische Nachrichten von Quito und den wilden Indianern in Maragnon”. s. I. 1781]

Oberem, Udo

1961 Über die Omagua des Río Napo. In: G. Eckert und U. Oberem (Hrsg.), Kulturhistorische Studien. Hermann Trimborn zum 60. Geburtstag von seinen Schülern gewidmet; pp. 94–114. Braunschweig: Albert Limbach Verlag.

1967–68 Un grupo indígena desaparecido del Oriente ecuatoriano. *Revista de Antropología* 15–16: 149–170.

Piaguaje, Celestino

2007 ¿Cómo lograron la educación los Siecopai? = ¿Me yé'yeré'ni Siecopai toya ja'o? Quito: CICAME.

Pizarro, Gonzalo

1960 Cartas de Gonzalo Pizarro al Rey (1542). En: J. Tobar Donoso, Historiadores y cronistas de las Misiones. Estudio y selecciones de Julio Tobar Donoso; pp. 483–492. Puebla: J. M. Cajica.

Porro, Antonio

1981 Os Omagua do Alto Amazonas. Demografia e padrões de povoamento no século XVII. In: T. Hartmann (coord.), Contribuições à antropologia em homenagem ao professor Egon Schaden; pp. 207–232. São Paulo: Museu Paulista. (Coleção Museu Paulista, Série Ensaio, 4)

Prinz, Ulrike

1997 Los Omagua entre resistencia y adaptación. En: M. S. Cipolletti (coord.), Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas; pp. 77–106. Quito: Ediciones Abya-Yala. (Colección Biblioteca Abya-Yala, 36)

Ribeiro, Darcy y Mary Ruth Wise

1978 Los grupos étnicos de la Amazonía peruana. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. (Comunidades y culturas peruanas, 13)

Striker, Gisela

1985 Epikur (341–271). In: O. Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*. Band 1: Von den Vorsokratikern bis David Hume; pp. 95–115. München: Beck.

Uriarte, Manuel J.

1986 Diario de un misionero de Maynas. Iquitos: IIAP-CETA. (Monumenta Amazónica, 2) [Escrito alrededor de 1771]

Veigl, Franz Xavier

1785 Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Süd-Amerika bis zum Jahre 1768. In: C. G. von Murr (Hrsg.), *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika*. Aus ihren eigenen Aufsatzen; pp. 3–324. Nürnberg: Bey Johann Eberhard Zeh. [Ed. española: “Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América meridional hasta el año 1768”. Introd. de J. Gasché. Iquitos 2006]

Vickers, William T.

1976 Cultural Adaptation to Amazonian Habitats. The Siona-Secoya of Eastern Ecuador. Ann Arbor: University Microfilms. [PhD Thesis, University of Florida]

1981 The Jesuits and the SIL. External Policies for Ecuador's Tucanoans through Three Centuries. In: S. Hvalkof and P. Aaby (eds.), *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*; pp. 50–61. Copenhagen: IWGIA. (IWGIA Document, 43)

Zárate, Andrés de

1988 Informe que haze á S. M. el P. Andrés de Zárate de la Compañía de Jesús, Visitador y Vize Provincial ... En: P. Maroni 1988; pp. 425–462. (Manuscrito, AGI/S, Quito 158) [1739]

