

¿A quiénes se canta en templos y procesiones?

Ontologías sonoras y relacionales de la conversión y culto religiosos chiquitanos

Bernardo Rozo L.¹

Resumen. Analizo los sonidos y las músicas como *medios* que hacen explícitos ciertos campos de interacción afectiva, y también ciertas bases ontológicas de lo que es percibir, escuchar, hacer música, cantar y ser audiencia. Así, considerando matrices filosóficas indígenas, referidas a los sonidos, la música y los cantos, podemos repensar las prácticas y compromisos sonoro-musicales que están presentes en procesos tales como la conversión y los cultos religiosos; aunque también en otros momentos, espacios y dimensiones de la vida mundana. Mi argumento central apunta a indicar que la conversión y los cultos de muchos pueblos de la chiquitanía demandan otros tratamientos más allá de la aculturación, la pérdida cultural, la religión, la fe y la devoción; abordando cuestiones ontológicas, esto es, condiciones y procesos materiales, físicos y sustanciales que dejan ver compromisos sustanciales con los sonidos y las músicas.

1. Introducción

A finales de los años 70, Anthony Seeger (1979) destacaba la escasez de investigaciones sobre la música de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Sudamérica. Es probable que esta situación poco haya cambiado en lo que refiere a Bolivia, incluso en la actualidad. En efecto, un balance exhaustivo de lo que se ha producido en la investigación boliviana sobre sonidos y músicas², muestra que, a pesar de las valiosas contribuciones ya existentes en nuestro país, habría campos de indagación descuidados, tales como la fenomenología y el performance, el animismo, la corporalidad, la escucha, la materialidad, entre otros. Esta constatación me invita a preguntar

¹ Músico y antropólogo boliviano. Doctor en Etnomusicología (UFBA/CNPQ). Docente e Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas (IIAA- UMSA). Miembro fundador del Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie (ONTOLab/multiESP). berozo@umsa.bo

² Un balance completo e interesante lo ofrece Richard Mujica (2014).

¿qué cuenta como *música autóctona* en Tierras Bajas? Y, ¿en qué grado esta categoría se aproxima a las matrices filosóficas de estas sociedades?

Es común definir la *música autóctona* con conceptos tales como transmisión oral, músicas de autor desconocido o de autoría colectiva, carácter cíclico y festivo, división social en el uso de instrumentos, y cosas así. Por cierto, la “cosmovisión” y la ritualidad (entendidas como “religión”), también han sido categorías incluidas en la definición de “autóctono”. Aún así, me parece que la categoría de “música autóctona” en gran medida viene relacionada con una tradición investigativa que solo apostó por la neutralidad y objetividad de un sujeto investigador cuyos compromisos sensoriales no son cuestionados, y en las que se asume la distinción entre proposiciones *emic* (nativas) y *etic* (pertenecientes a un investigador, supuestamente neutral y científico). Esto explicita un multiculturalismo que sólo se preocupó por mostrarse “tolerante” y “respetuoso” con la diversidad de formas de ver el mundo, sin cuidar otros compromisos posibles que van más allá de lo nominal, lo simbólico y lo representado.

Sin embargo, en nuestros días, debemos reconocer que existe un campo de discusión muy rico que ha propuesto nuevos abordajes desde una apertura ontológica relacional³, sobre el sonido, la música, el canto, la escucha y los instrumentos musicales.⁴ Es destacable lo que se ha producido en países como Brasil, Perú y Colombia.⁵ Me refiero a tratamientos nuevos que, precisamente, aún están ausentes en los cánones y paradigmas de investigación musical bolivianos, aplicados en cualquier sistema musical estudiado. En este panorama, emergen investigaciones muy

³ M. Holbraad (2015), M. Holbraad y M. Pedersen (2016), entre muchos otros. Un panorama no exento de tensiones, contradicciones, disensos y debates aún vigentes. Ernst Halbmayer expone brillantemente este panorama de tensiones (Halbmayer, 2012).

⁴ Un campo de estudios cada vez más vasto y sorprendente (Arnold y Yapita, 1998; Baumann, 1996; Bellenger, 2015; Brabec de Mori, 2013, 2015b, 2016, 2017; Brabec de Mori et al., 2015; Chaumeil, 2010, 2011; Chaumeil y Hill, 2011; De Menezes Bastos, 2007, 2013; A.-L. Gutiérrez, 2016; Hugh-Jones, 2017; Lewy, 2017; Piedade, 2004; Rivera, 2019; Rozo, 2016b, 2016a; Rozo et al., 2011; Stobart, 2010; Surrallés, 2013).

⁵ Por ejemplo, en aquel país se ha llegado a un relativo consenso en atribuir a las músicas rituales de la Amazonía, cualidades tales como: ser una cadena inter-semiótica en todo el proceso, cumpliendo un fuerte rol general de traducción, integración e intermediación; ser un centro centrípeto y a la vez centrífugo de dichos procesos; servir de artefacto secuencial en la organización de dichos rituales, guiando procesos que pueden llegar a durar semanas y hasta meses; y así por delante (De Menezes Bastos, 2007). Otra contribución importante ha sido el modelo perspectivista de Eduardo Viveiros de Castro (2014) y otros investigadores, cuyos argumentos y evidencias iniciaron una singular renovación en el pensamiento antropológico y sus especialidades, como es la etnomusicología. En los debates del vecino país, hace mucho que se ha llamado la atención de los investigadores sobre el rol de las formas de *escucha comprometida* que puede practicarse como recurso investigativo.

interesantes, como es el caso de Aparecida Vilaça (2007, 2008, 2014), entre los wari' (frontera boliviano-brasilera). En esa investigación, más que “conversión religiosa”, más que continuidad o ruptura cultural, puede constatarse la continuidad de una matriz filosófica indígena, que equivale a decir, continuidad de hábitos corporales. Este ejemplo inspira repensar la experiencia musical en situaciones de conversión y culto religiosos, mucho más allá de lo religioso.

En mis investigaciones identifiqué matrices filosóficas locales que nos enseñan cómo es que los pueblos indígenas de las Tierras Bajas sostienen comunicaciones efectivas con otras formas de vida, como es el caso de los *jichis*, o espíritus maestros, y otras entidades que pueblan los ríos y la selva en su conjunto; y que estas comunicaciones ocurren a través de sonidos y músicas. Así, analizo los sonidos y las músicas como *medios* a través de los cuales se hacen explícitos campos de interacción afectiva, y también bases ontológicas de lo que es percibir, escuchar, hacer música, cantar y ser audiencia. Estas matrices filosóficas permiten repensar las prácticas y compromisos sonoro-musicales que están presentes en procesos tales como la conversión y los cultos religiosos; aunque también en otros momentos, espacios y dimensiones de la vida mundana. Mi argumento apunta a indicar que la conversión y los cultos de muchos pueblos de la chiquitanía demandan otros tratamientos más allá de la aculturación, la pérdida cultural, la religión, la fe y la devoción; abordando cuestiones ontológicas, esto es, condiciones y procesos materiales, físicos y sustanciales.

2. Una importante sonoridad Lomeriana

Hablemos y escuchemos un poco del *tyopix*. Huseby, Ruiz, y Waisman, (1995) afirman que hay una indudable continuidad histórica entre los diversos tipos de instrumentos musicales, de cantos y de bailes “autóctonos”, que fueron descritos por viajeros, cronistas e investigadores del siglo XIX. Según estos autores, instrumentos como el *tyopix*, el ioresoma y el secu-secu, entre otros, pueden ser considerados como instrumentos pre-hispánicos “por excelencia” (1995).

El *tyopix* o *tyopix sananax*, también llamado *requinto* o *requintada*, es un instrumento largo, hecho de *tacuara* dura, de aproximadamente 94 cm. de largo y 2, 8 cm. de diámetro. Conocí esta

flauta travesera durante mis investigaciones en la TCO de Lomerío (1996–2001).⁶ Cuenta con solamente dos orificios digitales próximos al extremo distal del tubo, que está abierto. No posee boquilla sino una abertura que hace de “puerta” para un canal de insuflación, a través de la cual se produce un singular sonido ronco y armónico.

Algunos atribuyen este instrumento a los más antiguos habitantes de la región, aunque se trate de una sonoridad que pueda estar cada vez menos recordada en la actualidad. También se observa controversias al definir a este instrumento según sus usos y funciones. A pesar de ello, parece haber consenso en algunos elementos, como definir la época de este instrumento, que comienza en mayo (época seca de chaqueo), extendiéndose hasta octubre (época de siembra). Esto lo hace muy próximo al maíz, alimento fundamental en la zona que da lugar a diversos rituales. Por ello, se dice que su nombre significa “tiempo de chaqueo”, razón por la cual se lo tocaría como una manifestación de júbilo por el inicio del proceso de renovación de la tierra, pero, también por la tristeza sentida debido a los árboles que serán tumbados durante el chaqueo.

Definitivamente, se trata de un instrumento asociado a un proceso comunicativo que permite a los lomerianos pedir permiso para “matar al árbol”. Esto implica que dicho instrumento sería llevado al lugar de trabajo, prácticamente como una herramienta más de labor, y que, en consecuencia, haya sido tocado durante la caída de cada uno de los árboles elegidos para tumbiar, principalmente los individuos más altos, gruesos y antiguos (en efecto, en la composición de sus bosques, Lomerío y la chiquitanía en general se caracterizan por una baja densidad de árboles de gran tamaño por hectárea).

Las referencias indican que, cuando se tumban los árboles grandes antes de hacerle caer, se toca el *tyopëx*, en una suerte de *musical con* el árbol que está a punto de caer: un fuerte chirrido que emite la fibra densa que poco a poco va astillándose, y que finalmente se apaga con un enorme

⁶ El Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC) de Lomerío, está ubicado en la provincia Ñuflo de Chávez del departamento de Santa Cruz; hace parte de la Gran Chiquitanía. Es la 5ta. Sección Municipal de la provincia y está dividida en cuatro cantones. Está rodeado por pueblos o estancias agrícolas y ganaderas de propietarios criollos y mestizos, también de grandes extensiones agrícolas de colonos menonitas y empresas agroindustriales privadas. Está conformado por 29 comunidades, las cuales se caracterizan por ser asentamientos relativamente distantes entre sí, con poblaciones de 10 hasta 150 familias, las cuales viven básicamente de la agricultura de roza y quema (maíz, maní, otros), la ganadería (animales mayores y menores), la recolección de productos silvestres (miel), la cacería y la pesca, y otras actividades como ser la venta de fuerza de trabajo y el comercio, la carpintería y artesanía. El aspecto clave es que estas comunidades viven literalmente de una compleja interacción con el bosque.

estruendo, que es cuando el enorme cuerpo del árbol choca pesadamente contra la tierra. También se dice que se toca el *tyopix* durante las fiestas de minga, posteriores a los trabajos de chaqueo compartidos en colectividad. También se le atribuye una sonoridad triste y nostálgica, asociada también a la idea de despedida, cuando una vida, un proceso o una relación está cerca del final. Finalmente, se asocia su sonoridad al momento en que el dueño del chaqueado finalmente descansa en la choza rústica que suelen tener los lomerianos en el mismo lugar donde están sus chacos, conmovido quizás por los árboles que tuvo que despedir durante el día. Una despedida que, ciertamente, daría lugar a la reproducción de la vida a través de la siembra de semillas necesarias para el sustento de su familia. También se le asocia al *tyopix*, lenguajes coreográficos propios de rondas en las que los bailarines forman filas que van serpenteando por entre los músicos, tomados o no de las manos, replicando un caminar cadencioso que avanza con pequeños pasos pero reproduciendo un constante sonido raspante por la fricción de los pies con el suelo (Rozo, 2011).

Me parece que en Lomerío se presta una especial atención a la sonoridad de los acontecimientos en los que se interactúa, gracias a lo cual las personas despliegan vínculos afectivos que son iniciados y sostenidos a lo largo de la vida. Son vínculos afectivos que se sostiene con seres no-humanos, lugares y cosas. Y dentro de este panorama sonoro-afectivo, están incluidos los lugares que son reconocidos como espacios propios del *jichi*, una entidad más-que-humana, muy respetada y a la vez temida, con la cual los lomerianos conviven en su territorio.⁷ Una de las características principales de estos lugares es una muy singular sonoridad: en ellos se escucha un trueno que surge del fondo de la tierra, sumado al ruido del agua burbujeando. Todo testimonio de su presencia, o de sus formas de interactuar con los lomerianos, hace alusión a campos sensoriales muy concretos. Los *jichis*, a quienes se les reconoce corporalmente, son los *dueños* del monte, entidades sobrenaturales que –a pesar de tantos cambios que puedan generar su distanciamiento de estos contextos– todavía regulan las normas para poder cazar e incursionar en el monte. Sus moradas son las piedras (lajas), los ríos y, justamente, los árboles viejos. En el caso del *tyopix*, la sonoridad de este instrumento puede estar profundamente asociada a un campo afectivo de cariño, gratitud y respeto que los lomerianos también despliegan por los árboles.

⁷ Para más información sobre estas experiencias con el *jichi*, consultar (Rozo, 2002, 2011, 2016a, 2016b, 2019, 2022b).

Pero ¿serán estos campos sonoro–afectivos, elementos propios de un sistema de creencias? Más aun, cabe preguntarse ¿qué define y hace posible la ritualidad musical en las Tierras Bajas? ¿Qué vigencia tiene hoy en día? ¿Cómo suena hoy la relación que existe entre humanos y no-humanos en la selva? ¿Cómo ha sido tratado este tema por nuestras tradiciones investigativas? ¿Se trata de “músicas autóctonas” solamente? ¿Es que se ha perdido todo por efectos de la pobreza, la migración forzada, la globalidad digital, y la irrupción vertical de las sectas religiosas? Y, sobre todo, ¿Qué condiciones ontológicas aplican en los procesos de conversión y los cultos religiosos que ocurren en estas comunidades en la actualidad?

Veamos, a continuación, algunos elementos analíticos de un panorama en el que considero clave considerar las diferencias entre un sistema de creencias y un panorama de prácticas sensoriales y afectivas, tan cotidianas como materiales.

3. Otra historia que contar

En épocas prehispánicas de nuestro continente, podemos argumentar que existió un fuerte intercambio cultural que promovía el comercio y la itinerancia desde la costa hasta la selva, con miles de especialistas rituales y curanderos que intercambiaron por mucho tiempo los conocimientos de su oficio. Un panorama así, seguramente fue potenciado, aunque también de formas violentas, durante las sucesivas incursiones de misioneros jesuitas, franciscanos y capuchinos, y ni qué decir de fenómenos dramáticos como el auge del caucho y otras instituciones esclavistas. En cientos de años, muchos grupos habrán desaparecido, otros habrán reducido su población para luego migrar a otras regiones o habrán acabado integrándose a otros grupos; incluso de cuántos grupos nunca podremos identificar su existencia (Zuluaga, 2004).

Una de las prácticas más antiguas en las Tierras Bajas del continente ha sido el curanderismo (sistemas chamánicos) y sus vínculos consustanciales con elementos que sistemáticamente iban retirando de la “naturaleza” (La Barre, 1972; Reichel-Dolmatoff, 1978) como es el caso de las Plantas Maestras (como el tabaco – variedades de *Nicotiana*; la ayahuasca –*Banisteriopsis* y *P. viridis*; el yagé –*Banisteriopsis* y *D. cabrerana*; el willka –*Anadenanthera peregrina*, el piripiri – *Cyperus sp.*, entre otros), y una variedad de combinaciones y métodos de administración (beber, fumar, mascar, inhalar, enemas, ungüentos, etc.). Aquí, debe entenderse por Plantas Maestras, no

sólo a especímenes vegetales. Numerosas investigaciones asumen la forma en que las Plantas Maestras son definidas en las Tierras Bajas como seres *más-que-humanos* quienes, por muchos años, han sostenido relaciones con muchos pueblos distintos, cuyos lazos vinculantes –parentales y sociales– derivan en ciertas formas de comunicación y transmisión de poder, sabiduría, sanación y protección, dando por resultado antiguos, complejos e inestables entramados relacionales trans-específicos (Rozo 2022a).

Estos entramados han estado relativamente vigentes desde la época misional. De hecho, el establecimiento de misiones religiosas (1692–1767), ha sido definido como una suerte de etnogénesis de la *cultura chiquitana*: un imbricado de diversos grupos étnicos de la región que fueron reducidos en complejos urbanísticos que tuvieron al *chiquitano* como lengua franca. Pero, es innegable también que las misiones jesuíticas han dejado importantes contenidos de su doctrina en la población local. Sin duda, la población chiquitana, como es el caso del territorio de Lomerío, se caracteriza por tratarse de sujetos bautizado al interior de esta fe. A pesar de ello, se sabe que semejante empresa nunca había logrado eliminar aquello que entendía como “creencias paganas”.

Una suerte de “convivencia” entre doctrinas misionales y sistemas chamánicos locales ha sido ampliamente tratada en varias crónicas.⁸ Con la presencia de misiones, y los efectos causados por enfermedades epidémicas sobre las poblaciones indígenas, se dice que los chamanes locales tuvieron una actuación efectiva en el tratamiento de esas enfermedades (Barba, 2004, 2009; Chaumeil, 1998; Gow, 1996; Torres, 2019), dando continuidad a un panorama cultural precolombino ininterrumpido que exponía sistemas terapéuticos (Gow 1996). Además, en aquella época hubo una suerte de atribución de poderes y autoridad a “hombres medicina” que provenían de lejos. Esto convertía al foráneo, al extraño o advenedizo, en seres portadores de poderes que “hay que temer” y que, por tanto, hay que incorporar. Así, los misioneros europeos también

⁸ Los informes coloniales más tempranos, por ejemplo, sobre la Ayahuasca, son los de José Chantre y Herrera (1637-1767), *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*. Primera descripción detallada, con información recopilada de documentos jesuitas; Pablo Maroni (1737), *Noticias auténticas del famoso río Marañón y ... en los dilatados bosques de dicho río*; con una descripción del uso local de ayahuasca; Franz Veigl (1762-1767), *Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América meridional hasta el año de 1768*, con una descripción del uso de ayahuasca, floripondio y tabaco; y Manuel Villavicencio (1850-1858), *Geografía de la República del Ecuador*. Ésta es una de las primeras menciones de autoexperimentación de estas Plantas Maestras (Torres, 2019).

serían localmente considerados una especie de chamanes cuyas medicinas también llegaron a integrarse en estas antiguas redes de sistemas chamánicos regionales (Gow 1996).

Así, formas particulares de chamanismo habrían continuado su devenir en respuesta a la presión colonial de las misiones. Pero, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, el sistema de misiones entró en conflicto con el comercio en desarrollo en diversas regiones del continente. Ciertamente, debo mencionarlo, el período post-misional (1768–1879) además de conocerse por ser el desmantelamiento gradual de las misiones, también es vinculado a una posible génesis de Lomerío: un territorio monte adentro, que sirvió de *refugio* para muchas poblaciones indígenas que huían de los efectos nocivos del contacto con el mundo no-indígena colonial. Así, lo que se entendía como un sistema local de creencias, habría logrado un *revival* luego de la expulsión de los jesuitas a fines del s. VXIII (Rozo, 2002, 2019).

Esto también contribuyó a que diferentes formas de chamanismo sean proyectadas también fuera de las comunidades de interior selva, hacia contextos urbanos durante los últimos trescientos años. En panoramas como estos, la curación y estos sistemas de prácticas y saberes se extendieron en desplazamientos de personas que cargaban una profunda memoria histórica al respecto de preparaciones visionarias, familiaridades con las plantas y sus entornos.

Definitivamente, no debemos dejar de lado que los elementos sustanciales de estas redes chamánicas del continente provienen del bosque. Por lo mismo, cuando se les pregunta a los nativos sobre el origen primigenio de estas sustancias singulares, es común que respondan que todo está en la selva, que sus orígenes están en determinados agenciamientos que difícilmente se podrían atribuir a un solo sujeto. Entonces, se trataría de una afirmación –mitológicamente corroborada–, que permite comprender mejor la presencia de Plantas Maestras y sistemas chamánicos de las selvas bolivianas. Ahora bien, ¿cuánto de este panorama está presente todavía en la Chiquitanía? ¿Es que todo desapareció con la modernidad globalizada actual?

4. Sonoridades en templos, cultos y procesiones

No cabe duda de que el complejo misional instituido en la Chiquitanía no es el único referente dentro del panorama de pluralismo religioso actual. En dicho panorama, el pentecostalismo se ha hecho igual de visible, o más. En efecto, hablamos acá de un fenómeno caracterizado por una

fuerte movilidad geográfica y una gran variedad de versiones doctrinarias. Y las poblaciones indígenas han sido muy proclives a estos procesos de penetración y expansión doctrinaria. En la actualidad, muchas comunidades rurales, marcadas por pobreza, marginalidad, y migración, son locación de estos cultos. Estos fenómenos pusieron a los diferentes grupos étnicos de la región en franca exposición a la oferta religiosa. Es fácil observar también que estos proyectos “neo-misionales” tienen una gran variedad de actores, hombres y mujeres, con fuerte influencia. Tienen entre sus filas, no tanto a extranjeros, sino a los mismos indígenas, ya en calidad de “pastores”, celosos y fieles representantes de la fe cristiana. Este panorama se complejiza más cuando los mismos Estados, cuyas Constituciones Políticas promueven la libertad de culto, son cada vez más permisivos de formas, incluso violentas, de proselitismo religioso.

Además, los pentecostalismos en América Latina hicieron más que solo traducir biblias en lenguas nativas. Este fenómeno religioso también muestra una enorme flexibilidad para incorporar cosmologías indígenas, incluso sistemas chamánicos locales. ¿Será éste un fenómeno sólo cultural o habría algo más en juego?

El caso es que, en muchos de estos contextos, gran parte de estas sectas expresan un activo rechazo fundamentalista a todo aquello que no está en sus dogmas. Replicando una vieja narrativa, sistemáticamente estructurada desde las más tempranas misiones y sus cronistas, hasta bien entrado el S. XVIII, las sabidurías y prácticas indígenas de matriz filosófica animista continúan siendo blanco de prohibiciones explícitas, por ser consideradas “cosas del demonio” y otros “seres inmundos”.

Inclusive, llama mucho la atención que gran parte de los reportes más recientes (estudios etnográficos y etnomusicológicos), en lo que a religión, cultos y sistemas musicales se refiere, muestran la tendencia de hablar de “alucinaciones” que no corresponden al campo de la ciencia, porque sólo existen en la mente de los indígenas; o a hablar de culturas y creencias que son válidas solamente para el pueblo que las expone.

Sin embargo, es paradójico que, mientras sostienen esfuerzos por luchar contra las cosas del demonio, al mismo tiempo, la mayoría de estas sectas también practica y promueve en sus cultos encuentros que son marcadamente corporales, sensoriales y musicales.

Es por esto que la conversión religiosa y sus formas de culto presentan grandes desafíos a la hora de estudiar música ritual en las Tierras Bajas del continente. Y es por esto que los cultos religiosos demandan análisis más allá de sus contenidos doctrinarios.

A pesar de que falta mucho por investigar este tema en la región chiquitana específicamente, creo que es posible reconocer elementos que aparecen recurrentes en diferentes regiones. Es posible afirmar que estos cultos, basados en procesos de conversión, se presentan como prácticas marcadamente sensorio-corporales, específicamente, como complejas experiencias sonoro-musicales (Albó, 2005; Becker, 2004; Canessa, 2004, 2004; Citro, 2000, 2002; García, 2005; Rivière, 2004).

Por lo general, se describe a los cultos religiosos como encuentros sostenidos en largas sesiones, de cuatro y hasta seis veces por semana, en los que se otorga mucha importancia a los cantos, a distintas formas de comunicación gesticulada, a los rezos colectivos, a las danzas improvisadas, y al famoso “don” de hablar en lenguas. Ciertamente, el canto, los rezos, los gestos y las corporalidades coreografiadas, son formas de intercambio sustancial que ocurren a través del aliento, la transpiración y el roce de pieles. Según me parece, estos encuentros, y muchos otros más, se caracterizan por un intercambio directo de sustancias/afectos interpersonales, entre personas humanas y no-humanas.

Líneas investigativas recientes demandan problematizar la materialidad de estos encuentros y sus experiencias vivenciales (corporalidad, sensorialidad, consustancialidad), en una notable renovación de la forma de abordar el asunto. En mi caso, vengo profundizando en este campo, abogando por tratar campos sensoriales en correspondencia, es decir, campos perceptivos que se definen por ser compartidos, y no así, como capacidades exclusivamente humanas. Encuentro estos argumentos en las matrices filosóficas que gran parte de los pueblos antiguos ha sostenido con relación a los sonidos y la música.

Aunque todavía de manera preliminar, me animo a proyectar estas cuestiones incluso en las experiencias sonoro-musicales de los cultos católicos, en sus misas, bautizos, liturgias y procesiones, en sus arias, cantos eucarísticos y de acción de gracias, cantos devocionales, letanías y otras formas de canto y música instrumental (Arrien, 2022; Campos, 2010; Nawrot, 2000a; Parzinger, 2017; Ponce, 2018). Recordemos que una buena parte del éxito evangelizador en las

Tierras Bajas del continente, se apoyó tempranamente en la fuerza de la música (Claro, 1969; Fernández Gómez et al., 2009; Freyer et al., 2000; Gómez, 2000; Hoffmann, 1979; Huseby et al., 1995; Knogler, 1979; Krekeler, 1992; Meier, 2007; Nawrot, 2000b, 2011; Prudencio, 2002; Riestler, 1971; Rozo, 2005; Sans, 2020; Tomichá, 2009, 2011; Villar, 2015; Waisman, 1993), lo cual se refleja hasta nuestros días, en la llamada barroco misional, o música barroca chiquitana, asociada a memorias, archivos, publicaciones, iglesias, congresos y festivales. Este entramado de atenciones académicas y mediáticas podría estar contribuyendo en que se postergue otro tipo de abordajes, más relacionales, en las investigaciones sobre sonidos, músicas y pueblos indígenas.

Ahora bien, mucho ya se ha dicho y escrito sobre la presencia evangelizadora en la Chiquitanía. Al respecto, no creo traer nada nuevo. Sin embargo, me parece que los sonidos, la percepción y la escucha, son definitivamente, asuntos poco tratados. Ciertamente, creo que lo que conocemos a través de las crónicas, es lo que hace referencia a un oído, una escucha y un complejo de sonoridades de una Europa medieval que ha “educado” a los sujetos desde un pensamiento naturalista, propio de una antigua Grecia aristotélica, el Oscurantismo y la Ilustración científica. Eso, me parece, ha condicionado de forma radical la manera en que los cronistas han percibido, analizado y comunicado los sonidos, las músicas y, sobre todo, las relaciones sonoras que estaban vigentes en el denominado “Nuevo Mundo”. Me pregunto cuánto de este “oído misional” todavía está norteando los estudios sonoro-musicales en Bolivia.

5. ¿Animismo sonoro chiquitano?

Para comprender mejor mis anteriores argumentos, veamos cuáles serían aquellos elementos filosóficos que definen los sonidos, las músicas y las experiencias musicales en términos relacionales. Desde mi experiencia como músico e investigador, y también como curandero y ritualista, puedo afirmar que estas sociedades de Tierras Bajas del país se caracterizan por ser cosmo-céntricas (o animistas). En este marco, una comprensión responsable de la presencia de sonidos y músicas en estas sociedades demanda revisar lo que se sabe de las relaciones de sujeto a sujeto que estas poblaciones sostienen con entornos plagados de animales, plantas, espíritus, cosas, lugares y fenómenos atmosféricos; mucho de lo cual ya estuvo conceptualizado en gran parte de los mitos de estas regiones. De ahí que, estas sociedades viven la naturaleza y la cultura

como parte de un mismo campo socio-cósmico. Diferentes formas de vida *son personas* o tienen vínculos afectivos que los unen a los humanos. Esto ocurre no porque se les atribuya cualidades humanas a partir de operaciones metafóricas y simbólicas, sino porque es posible reconocer de manera práctica, intencionalidades y acciones que ponen en evidencia cómo seres no humanos y más–que–humanos ocupan distintas “posiciones enunciativas de sujeto”, así como también poseen un sistema perceptivo que los constituye como sujetos conscientes, aunque altamente cambiantes.

De hecho, estos pueblos muestran que los cambios que experimentamos se explican primero por estar expuestos al intercambio de sustancias (alimentos, bebidas, aliento, fluidos corporales, etc.). Y esto explica también por qué muchas formas diferentes de vida se comunican a través de los sonidos. Desde ahí, el canto es una compleja y muy antigua práctica que, al igual que los sistemas chamánicos, continua en un devenir de transformaciones y de negociaciones, no sólo culturales, sino también corporales y comunicacionales.

Considerando aquello, puedo afirmar que estos sistemas chamánicos dentro del territorio nacional, persisten no solo debido a la transmisión oral de tradiciones culturales de generación en generación, sino principalmente a los encuentros e interacciones casi cotidianos entre humanos, cosas –como son los instrumentos musicales–, plantas, animales, y diferentes clases de espíritus que pueblan estos bosques. Por tanto, afirmo que, más que creencias y símbolos, los rituales sonoro-musicales se constituyen por prácticas y relaciones consustanciales que seguirán vigentes mientras todavía existan plantas, animales y espíritus, y los efectos que éstos tienen en los humanos.

Por otro lado, esta afirmación resulta de estudiar los rituales en sus propios términos, teniendo a los cultos, sean católicos o pentecostalistas, como rituales *per se*. Esto me ha permitido asumir que los sonidos y las músicas son mucho más que aspectos culturales, propios de un sistema simbólico representacional; ellos pueden demostrar ser elementos orientadores de una experiencia perceptiva mucho más compleja y relacional. Tenemos en los sonidos, medios específicos sobre los cuales se reconoce la presencia y los agenciamientos de formas de vida no–humanas y más–que–humanas. Asimismo, los sonidos y músicas operan como medios que

también pueden definir otros tipos de experiencias más mundanas. Cantar, antes que un acto individual o espectacular, es un recurso relacional por excelencia.

Entonces, asumiendo estas matrices filosóficas y estudiando rituales en sus propios términos, he llegado a cuatro argumentos clave para repensar la experiencia de conversiones y cultos religiosos promovido por diferentes doctrinas, a saber: a) los sistemas de percepción no están centrados exclusivamente en el cuerpo humano, sino que están enredados con el mismo entorno, esto permite formas de reconocimiento sonoro de la alteridad y también formas de comunicación efectiva entre diferentes formas de vida; b) una audiencia efectiva no está compuesta solo por seres humanos, sino que se encuentra en el mismo entorno, vale decir, animales, plantas, espíritus, cosas, lugares, tienen capacidades no solo enunciativas, sino también de recepción subjetiva de lo que perciben; c) el aliento, que no es atributo exclusivo de los seres humanos, es fundamental para la existencia del sonido, los cantos y la música en general, lo cual determina de manera singular el tipo de relaciones que se teje entre humanos y seres no-humanos y más-que-humanos; y d) estos aspectos operan no solo en rituales sino también en contextos, actividades y relaciones mundanos y cotidianos.

Para finalizar este análisis, considero que no se trata de prestar atención solamente a lo sonoro-musical, o a la escucha, menos aún de considerar éstos como asuntos autónomos. Me parece que lo sonoro-musical nos conduce de maneras singulares hacia otro fenómeno que debiera ser más bien el asunto principal: la percepción integral; no una percepción antropocéntrica, sino una que se resuelve por correspondencia, como una atención relacional (Rozo, 2022a).

6. Ontologías sonoro-musicales en la Chiquitanía contemporánea.

Considero que los abordajes posthumanistas de investigación musical y estudios sonoros pueden re-educar nuestra atención para indagar lo que ocurre en la Chiquitanía, y también en otros contextos abigarrados. Esto demanda tratamientos y procesos cuidadosos.

Es posible que en la mayoría de las comunidades chiquitanas se conserve muy poco recuerdo de –y también respeto por– sus propios sistemas chamánicos, sus chamanes y su memoria ritual; y que muy difícilmente se reconozca alguna posible continuidad de conocimientos entre la práctica contemporánea y sus tradiciones ancestrales. Puede suceder que en gran parte de estas

comunidades se haya abandonado, disminuido o descuidado elementos sustanciales de aquellas matrices filosóficas animistas que les vinculaba de forma relacional y afectiva con su entorno, descuidando con ello la contribución de las comunicaciones sonoras y musicales efectivas con otras formas de vida.

No obstante, eso no hace que dichos diálogos ya no existan o que ya no puedan existir, debido a que todavía se sostienen directos los vínculos sustanciales, no solo en encuentros litúrgicos y cultos pentecostalistas, sino también en las tareas agrícolas, en incursiones por el monte, y en otros episodios transespecíficos cuyos testimonios aún son compartidos por sus habitantes. Así, me parece que, mientras se trabaje la tierra y se cante en estos territorios, todavía existirá elementos de una matriz filosófica animista que se nutre en directa relación con el entorno.

Esto se articula con la pregunta seminal que buena parte de la literatura etnomusicológica mantiene vigente: ¿por qué cantan las sociedades indígenas? (Feld, 1982, 2020; Seeger, 1987, 2015). A esta cuestión, yo añadiría ¿con quiénes cantan estas sociedades? En Bolivia hubo y sigue habiendo chamanismos que privilegian las músicas y al canto, principalmente, como dispositivos relacionales y afectivos fundamentales para resolver su convivencia con seres no-humanos. Más que compartir repertorios culturales, se está compartiendo sustancias vitales con otras formas de vida. En las Tierras Bajas del país, se canta *a* y se canta *con* cosas, espacios y, sobre todo, entidades no-humanas y más-que-humanas. Y esto no responde tanto a “tradiciones culturales”, sino a la importancia de sostener relaciones con un entorno vivo que muestra grados distintos de humanidad, por ser un entorno dotado de capacidades sensoriales, semióticas y afectivas.

Entonces, la presencia de sonidos y músicas en estas ritualidades chiquitanas, entendidos de esta manera, permite repensar la conversión religiosa y sus cultos. Por tanto, más que ideas y creencias, lo que cambia es el cuerpo; y más que una experiencia religiosa, tenemos un panorama de relaciones sensoriales, sobre las cuales se materializan y reproducen relaciones transespecíficas. Estos cultos religiosos, por ser encuentros marcadamente sonoro-musicales, más que fe y devoción, primero activan y reproducen encuentros consustanciales entre diferentes formas de vida, que son altamente autónomos del ámbito cultural. La experiencia sonoro-musical,

por ser inmediata y pre-objetiva, ocurre antes que cualquier horizonte de ideas, creencias y significados, y no al revés.

Asumiendo el cuerpo como dispositivo de indagación, reconocemos los cuerpos de quienes nos rodean, y en ese entorno vivo, existen formas de vida que también saben escuchar, valorar lo que escuchan y, en consecuencia, construir y sostener relaciones. Es por este principio que casi siempre, los pueblos antiguos se esforzaron por saber cantar a y con las plantas, los animales, los espíritus y la misma lluvia, que hoy en día tanta falta nos hace a todos los seres vivos.

7. Bibliografía

Albó, X. (2005). ¡Ofadifá Ofadifá! Un Pentecostés chiriguano. En B. Guerrero (Ed.), *De indio a hermano: Pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 231–228). Ediciones Campvs.

Arrien, M. (2022). La festividad de Semana Santa en una comunidad chiquitana. *Revista Ciencia y Cultura*, 26(48), 245.

https://www.academia.edu/86972956/La_festividad_de_Semana_Santa_en_una_comunidad_chiquitana_The_Holy_Week_Celebration_in_a_Chiquitano_Community

Barba, J. (2004). El uso de la ayahuasca en las Reducciones jesuíticas de Moxos. En *Moxos, una limnocultura: Cultura y medio natural en la Amazonia boliviana* (pp. 1–14). Centre d'Estudis Amazònics.

Barba, J. (Ed.). (2009). *Paisajes y voces de Mojos* (1. ed). HOYAM Mojos, Centro de Estudios Hoya Amazónica.

Becker, J. O. (2004). *Deep listeners music, emotion, and trancing*. Indiana University Press.
<http://hdl.handle.net/2027/heb.05905>

Campos, N. (2010). *Entre cielos e infiernos: Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco*. Fundación Visual Cultural.

Canessa, A. (2004). ¿Hermanos bajo la piel? Evangélicos y kataristas en Bolivia. En A. Spedding (Ed.), *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes* (pp. 219–258). ISEAT : Plural Editores.

Chaumeil, J.-P. (1998). *Ver, saber, poder: El chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Citro, S. (2000). La materialidad de la conversión religiosa. Del cuerpo propio a la economía política. *Revista de Ciencias Sociales*, 10, 37–55.

https://www.academia.edu/70482111/La_Materialidad_De_La_Conversi%C3%B3n_Religiosa_Del_Cuerpo_Propio_a_La_Econom%C3%ADa_Pol%C3%ACtica

Citro, S. (2002). Entre ser evangelio y ser aborígen: Hegemonía y resistencia entre los tobas”. *Mundo de Antes*, 3, 163–181.

Claro, S. (1969). La música en las misiones jesuíticas de Moxos. *Revista Musical Chilena*, 108, 7–37.

Feld, S. (1982). *Sound and sentiment: Birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression* (3^a). Duke University Press.

Feld, S. (2020). Alternativas pós- etnomusicológicas. A acustemologia. *PROA Revista de Antropologia e Arte*, 10(2), 193–210.

Fernández Gómez, E., Boero Kavlin, H. C., Soux, M. E., & Aguilar Prieto, C. (2009). *Hallazgo y contextualización preliminar de un Archivo Musical Misional Mosetén*. PFI.

Freyer, B., Riestler, J., & Birk, G. (2000). *Los chiquitanos: Descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII*. APCOB.

García, M. (2005). *Paisajes sonoros de un mundo coherente: Prácticas musicales y religión en la sociedad wichí*. Inst. Nacional de Musicología “Carlos Vega”.

Gómez, F. (2000). *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del s. XVI*. Desclée De Brouwer.

Gow, P. (1996). River people: Shamanism and history in western Amazonia. En N. Thomas & C. Humphrey (Eds.), *Shamanism, History, and the State* (pp. 90–113). University of Michigan Press.

Hoffmann, W. (1979). *Las Misiones Jesuíticas entre los chiquitanos*. Fundación para la Ciencia y la Cultura.

- Huseby, G. V., Ruiz, I., & Waisman, L. J. (1995). Un Panorama de la Música en Chiquitos. En *Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos* (Pedro Querejazu, pp. 659–670). Fundación BHN - La Papelera S. A.
- Knogler, J. (1979). Relato sobre el país y la nación de los chiquitos en las Indias occidentales o América del sud y las Misiones en su territorio, redactada para un amigo. En *Las Misiones Jesuíticas entre los chiquitanos* (Werner Hoffmann, pp. 119–185). Fundación para la Ciencia y la Cultura.
- Krekeler, B. (1992). *Historia de los chiquitanos* (Jurgen Riester). Universidad Friedrich-Wilhelms Universitat en Bonn.
- La Barre, W. (1972). Hallucinogens and the shamanic origins of Religion. En P. T. Furst (Ed.), *Flesh of the gods: The ritual use of hallucinogens* (Reissued with changes, pp. 261–278). Waveland Press, Inc.
- Meier, J. (2007). La importancia de la música en las misiones de los jesuitas de habla alemana en Iberoamérica (siglos XVII y XVIII). En *Desde los confines de los imperios ibéricos* (pp. 265–287). Vervuert – Iberoamericana.
- Nawrot, P. (2000a). *Cantos Chiquitanos*. Verbo Divino – APAC.
- Nawrot, P. (2000b). *Indígenas y cultura musical de las reducciones Jesuíticas: Guaraníes, Chiquitos, Moxos*. Editorial Verbo Divino.
- Nawrot, P. (2011). *Misiones de Moxos: Catálogos*. Asociación Pro Arte y Cultura APAC.
<http://www.elargonauta.com/libros/misiones-de-moxos-catalogos/978-99905-964-8-9/>
- Parzinger, S. (2017). Los sermones chiquitanos. Catequesis ancestral en una sociedad globalizada. *Verbum SVD*, 58(1), 62–77.
- Ponce, M.-J. F. (2018). Transculturación y apropiación cultural: El patrimonio musical de las reducciones jesuíticas de Chiquitos, Bolivia. *Cuadernos de Etnomusicología*, 12, 44–62.
- Prudencio, C. (2002). Misiones y omisiones. A propósito de los Festivales de Chiquitos. *Revista Musical Chilena*, 56(197), Article 197.
<https://revistamusicalchilena.uchile.cl/index.php/RMCH/article/view/12623>

- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar: Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo Veintiuno Editores.
- Riester, J. (1971). Medizinmänner und Zauberer der Chiquitano-Indianer. *Zeitschrift für Ethnologie*, 96(2), 250–265. <https://www.jstor.org/stable/25841328>
- Rivière, G. (2004). Bolivia. El pentecostalismo en la sociedad aymara del Altiplano. En A. Spedding (Ed.), *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes* (pp. 259–294). ISEAT : Plural Editores.
- Rozo, B. (2002). *Aromas de nuevas correrías. Hechos y relatos etnográficos acerca del miedo y la representación social del Bosque en comunidades chiquitanas de Lomerío* [Tesis de Maestría]. Universidad de la Cordillera.
- Rozo, B. (2005). *Música y chicha en una comunidad chiquitana. Dos elementos de identidad étnica y cohesión social* [Documento inédito].
- Rozo, B. (Ed.). (2011). *Curaciones de Luna Nueva. Saberes, prácticas y productos musicales en Lomerío*. ProAa-Fautapo.
- Rozo, B. (2016a). El concepto lomeriano de curación, aplicado a la música. Relaciones entre músicos y naturaleza como paradigma para los estudios musicales. *Revista Municipal Cultural Khana*, 57, 1–27.
- Rozo, B. (2016b). ¿Ontologías musicales en Lomerío? Aspectos críticos de la investigación y educación musical en Bolivia. *Textos Antropológicos*, 17(1), 57–93.
- Rozo, B. (2019). Humanos y no-humanos en los bosques de la Chiquitanía. Desde el “miedo” hacia una reflexividad radical. *Textos Antropológicos*, 19(1), 33–60.
- Rozo, B. (2022a). Aliento y reversibilidad. Reflexiones sobre sonidos y músicas desde experiencias consustanciales con la abuelita Ayahuasca. *Contrapunto. Revista de Musicología del Programa de Licenciatura en Música*, 2, 160–211.
- Rozo, B. (2022b). Dueños y Uywiris, uywas y xerimbabos. Crianza entre humanos y más-que-humanos. Reflexiones preliminares de la selva a las montañas, y viceversa. En *Memorias del VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología. Desafíos emergentes*. (Vol. 6, pp.

825–848). ALA.

https://www.academia.edu/44593409/Due%C3%B1os_y_Uywiris_uywas_y_xerimbabos_Crianza_entre_humanos_y_m%C3%A1s_que_humanos_Reflexiones_preliminares_de_la_selva_a_las_montañas_y_viceversa

Sans, F. (2020, octubre 30). *Bolivia barroca: Las misiones y la música*. Melómano - La revista de música clásica. <https://www.melomanodigital.com/bolivia-barroca-las-misiones-y-la-musica/>

Seeger, A. (1987). *Why Suyá Sing. A Musical Anthropology of an Amazonian People*. Cambridge University Press.

Seeger, A. (2015). El oído etnográfico. En *Sudamérica y sus mundos audibles: Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas* (pp. 28–36). Gebr. Mann Verlag.

Tomichá, R. (2009). *La colección scripta autóctona en clero cruceño misionero entre yuracares y guarayos de Hans van den Berg*. Instituto de Misionología.

Tomichá, R. (2011). *Las misiones de Moxos (1767-1842), Algunos datos sobre educación, artes y música*. Fondo Editorial APAC.

Torres, C. (2019). Probable Prehistoria Rastreando los orígenes de la ayahuasca, el yagé y bebidas análogas. *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs: 50 Years of Research (1967-2017)*, 57.

https://www.academia.edu/39954404/Probable_Prehistoria_Rastreando_los_or%C3%ADgenes_de_la_ayahuasca_el_yag%C3%A9_y_bebidas_an%C3%A1logas

Vilaça, A. (2007). Indivíduos celestes: Cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. *Religião & Sociedade*, 27(1), 11–23. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872007000100002>

Vilaça, A. (2008). Conversão, predação e perspectiva. *Mana*, 14(1), 173–204. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000100007>

Vilaça, A. (2014). *Cristãos sem fé: Alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova)*. Museu Nacional UFRJ.

Villar, D. (2015). *Procesos de evangelización en la Amazonía boliviana. Un drama misionero en*

tres actos. 19.

Waisman, L. (1993). La tradición musical de las misiones entre los chiquitanos de hoy. En *Las misiones del ayer para los días de mañana* (Juan C. Ruíz, pp. 79–91). El País.

Zuluaga, F. (2004). A cultura do yagé, um caminho de índios. En B. Caiuby Labate & W. Sena Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 129–146). FAPESP ; Mercado de Letras.