

Sonoridades relacionales y otros compromisos con la “naturaleza” amazónica. Un análisis introductorio de la conversión y culto religiosos en términos sonoro-musicales.

Bernardo Rozo L.¹

Resumen: ¿Qué más estaría ocurriendo en los rituales amazónicos, más allá de la puesta en práctica de un sistema de creencias? Existen matrices filosóficas indígenas que definen las bases necesarias para sostener comunicaciones efectivas con espíritus maestros, y otras entidades que pueblan los ríos y la selva en su conjunto. En este trabajo, analizo la relación existente entre las matrices filosóficas de los pueblos de Tierras Bajas, referidas a las condiciones ontológicas de los sonidos, de la música y de los cantos, y procesos de transformación que en las últimas décadas han ganado fuerza en estos contextos, como es el caso de la conversión y el culto religiosos. Las experiencias de conversión y culto “religiosos” de muchos pueblos de la Amazonía demandan otros tratamientos más allá de los sistemas simbólicos o culturales. Sigue en pie una pregunta seminal de la etnomusicología: ¿por qué cantan estas sociedades?. En esta macroregión, se canta *a* y se canta *con* cosas, espacios y, sobre todo, entidades no-humanas y más-que-humanas. Esto demanda estudiar encuentros musicales/musicados, en términos ontológicos y multiespecie.

1. Introducción

A través del estudio de fuentes etnográficas he podido constatar en las selvas bolivianas, la presencia de chamanismos ayahuasqueros, y prácticas y cuidados sonoro-musicales asociados a ellos. Gracias a ello, he podido identificar también matrices filosóficas sobre cómo sostener comunicaciones efectivas con espíritus maestros, y otras entidades que pueblan los ríos y la selva en su conjunto.

En este trabajo, busco desarrollar un argumento en particular: la relación existente entre las matrices filosóficas de los pueblos de Tierras Bajas, referidas a las condiciones ontológicas de los

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); y del colectivo Antropología, Artes y Crítica Cultural (AACC). berozo@umsa.bo

sonidos, de la música y de los cantos, y procesos de transformación que en las últimas décadas han ganado fuerza en estos contextos, como es el caso de la conversión y el culto religiosos.

Mi argumento apunta a indicar que estas experiencias de conversión y culto “religiosos” de muchos pueblos de la Amazonía demandan otros tratamientos más allá de la aculturación o pérdida cultural, por lo que vale la pena preguntarnos ¿qué más estaría ocurriendo en estos encuentros ritualizados, más allá de la puesta en práctica de un sistema de creencias?

2. Al asunto: cultos *sobre* la selva

En un panorama de pluralismo religioso, el protestantismo, especialmente en su versión pentecostal, se muestra como lo más visible.² Varios elementos contribuyeron a su expansión: la crisis al interior de la Iglesia Católica, las facilidades que tuvieron sus primeros fundadores extranjeros para ingresar a la Amazonía por diferentes puertos amazónicos, las precarias condiciones de vida de las poblaciones locales, diferentes efectos de la modernidad (alcoholismo, prostitución, consumo, etc.). En ese panorama, en Bolivia se ha destacado la presencia y el accionar del Instituto Lingüístico de Verano y la Misión Nuevas Tribus; aunque en las últimas décadas, otras formas de cristianismo, unas más institucionalizadas, otras más “domésticas”, muestran también igual o mayor presencia con una enorme variedad de denominaciones y doctrinas.

No cabe duda de que las poblaciones indígenas han sido blanco de estos procesos de penetración y expansión doctrinaria y proselitismo religioso (De la Torre & Guitierrez, 2007),³ en comunidades rurales, incluso en las más alejadas, donde la pobreza, la marginalidad, y la

² Desde los años 90, muchos estudios de estas sectas centraron su atención en denunciarlas como formas de infiltración “yanqui”, encendiendo la alarma por la defensa de patrimonios culturales considerados en peligro. Hoy en día, se ha abandonado esa visión, mostrando la necesidad de estudiar el asunto desde abordajes más completos. Así, estudiar la pluralidad religiosa devino en diferentes discusiones de otros asuntos, tales como: estrategias de difusión de las sectas, estructuras de organización institucional, los procesos de conversión, el papel de la mujer, tensiones y conflictos con la comunidad local, su efecto en comunidades étnicas, su papel político y su relación con el Estado y la sociedad (De la Torre & Guitierrez, 2007)

³ Según el proyecto GEF Amazonas (2006), se observa que un proselitismo religioso y la proliferación de diversas iglesias y sectas religiosas, como el origen de conflictos de convivencia social en la Amazonía continental. Preocupa que inclusive se esté ejerciendo mecanismos para “obligar” a aceptar determinadas religiones, con los efectos negativos que esto supone en las poblaciones locales (cambios de hábitos y costumbres, conflictos intergrupales e intercomunales, establecimiento de organizaciones paralelas, prestación obligatoria de servicio, etc.).

migración estarían mostrando lo que se ha definido como “pérdidas culturales tradicionales”. Y este panorama se complejiza cuando los mismos Estados, cuyas Constituciones Políticas promueven la libertad de culto, son cada vez más permisivos.

La variedad de doctrinas, sin embargo, muestra elementos en común: una enorme flexibilidad para incorporar costumbres y lenguas indígenas (y el carácter emotivo y sensorial que las caracteriza), además de prácticas específicas, como es la sanación, y la capacidad de reconocer e interactuar con formas de vida no humanas, como es el “demonio” y otros “seres inmundos”.⁴ Ciertamente, una fuente de poder del pentecostalismo está en su gran capacidad para unir y combinar nuevas y antiguas prácticas y narrativas, a través de procedimientos que le destacan como una religión de fuerte movilidad geográfica (Guerrero, 2005).⁵

Es fácil observar también que estos proyectos “neo-misionales” tienen entre sus filas ya no sólo a extranjeros, sino también a los mismos indígenas, ya en calidad de “pastores”, celosos y fieles representantes de la fe cristiana. Se habla de múltiples versiones de pentecostalismos étnicos (Navarro, 1987), una “autocolonización” indígena y a la vez de una “latinización” de las prácticas y de las creencias pentecostales (Bastian, 2012), además de versiones más complejas, como el

⁴ Las principales características de la rama protestante de este movimiento son: el bautismo en/del Espíritu Santo; un Dios vivo que se manifiesta al creyente por medio del Espíritu Santo; el don de hablar en lenguas (glosolalia); el don de sanidad divina por la imposición de manos; el “cuerpo impuro”, la enfermedad y el sufrimiento humanos son causados por el diablo (demonios); el exorcismo de cuerpos poseídos y llenado del cuerpo (curado) por el Espíritu Santo; nuevo nacimiento (conversión a una nueva espiritualidad); líderes carismáticos; la espera de la segunda venida de Cristo salvador; proselitismo con alta visibilidad pública; servicio en misión; participación activa de los jóvenes; fuertes manifestaciones emocionales; uso de música/danza en los rituales; promover la salud físico (evitar consumo de tabaco, alcohol, drogas, sexo); exclusivismo religioso - pertenecer a una sola iglesia; endogamia – “Los evangélicos solo deben casarse con evangélicos”; la idea de un 'pueblo elegido' por Dios/Jesucristo y destinado a la salvación; “estar en el mundo” (conciencia/participación social y política) sin “ser del mundo” (vida mundana, de pecado); uso intensivo y eficiente de los medios de comunicación social (TV, radio, periódicos y sitios oficiales de internet y redes sociales) como medio de proselitismo; utilitarista, que busca la resolución inmediata de los problemas espirituales, económicos y de salud; conservadurismo moral y político predominante; la mayoría de los feligreses son: mujeres, inmigrantes/minorías étnicas en el contexto de la diáspora, personas de los estratos sociales más bajos; énfasis muy fuerte en recolectar dinero de los fieles (diezmos, ofrendas); énfasis en la teología de la prosperidad, ritualidad centrada en la fuerte apreciación del dinero (Rodrigues & Júnior, 2018)

⁵ Recordemos cómo, en la Amazonía, la variable religiosa ha estado orientada por movimientos mesiánicos relacionados a personajes carismáticos (mesías, profetas, chamanes, fundadores, “enviados de dios”, descendientes directos o encarnación de un héroe mítico, o incluso héroes) quienes, desde discursos escatológicos, propusieron formas de salvación o recuperación de algo muy preciado que haya podido ser perdido o abandonado, cuya influencia y propagación a nivel regional obedecen a varias y distintas condiciones, incluyendo también a poblaciones no-indígenas. Y que es imposible disociar estos movimientos de la presencia, en diferentes momentos de la historia panamazónica, de la religión judeo-cristiana, en sus diferentes formas de expresión, pensamiento y práctica (Goulard, 2012).

‘pentecostalismo caboclo’, “neopentecostalismo macumbero” y “evangelismo étnico”, mostrando diferentes formas y grados de resignificación (Maués, 2005; Rodrigues, 2018; Rodrigues & Júnior, 2018).

Los pentecostalismos en América Latina hicieron más allá que solo traducir biblias en lenguas nativas. Traduciendo como “dones del Espíritu” asimilaron los sistemas chamánicos locales. Las prácticas de sanación, los cantos, danzas y rezos colectivos a viva voz, mostrarían una suerte de sobreposición y o paralelismo por resonancia, entre fe cristiana y relaciones afectivas con otras formas de vida.

3. Cultos sonoro-musicales

Por eso, la conversión religiosa y sus formas de culto presentan grandes desafíos a la hora de estudiar música ritual en las Tierras Bajas del país (y también del continente). El caso es que, en muchos de estos contextos, gran parte de estas sectas expresan un activo rechazo fundamentalista a todo aquello que no estaría incluido en sus dogmas profesados. Replicando una vieja narrativa, sistemáticamente estructurada desde las más tempranas misiones jesuitas, franciscanas y capuchinas, hasta bien entrado el S. XVIII, las sabidurías y prácticas indígenas de matriz filosófica animista, hoy en día continúan siendo blanco de prohibiciones explícitas, obviamente por ser consideradas “cosas del demonio”. Fruto de ello, todo parece indicar que en muchas de estas comunidades se conserva muy poco recuerdo y respeto por los sistemas chamánicos nativos, sus chamanes y su memoria ritual. Y parecería, además, que difícilmente se reconocen posibles continuidades entre conocimientos ancestrales y prácticas contemporáneas.

Empero, es paradójico que, mientras sostienen esfuerzos por luchar contra las cosas del demonio, al mismo tiempo, la mayoría de estas mismas sectas promueven en sus cultos encuentros que son marcadamente corporales, sensoriales y musicales. Por supuesto, bajo la consigna de que se trata del mismísimo Espíritu Santo y la fuerza de la fe. Por diferentes motivos, una gran cantidad de miembros de estas sociedades tienen una participación activa en cultos que paradójicamente se sostienen y resuelven como fenómenos sonoro–musicales.

No puedo decir que haya literatura etnográfica reciente sobre estos cultos religiosos en Bolivia. Todavía me hace falta un balance más completo al respecto. Pero, quiero destacar dos etnografías

que considero muy elocuentes para mi análisis. La primera corresponde al extinto Xavier Albó (2005) acerca de un largo y conflictivo proceso de conversión religiosa entre los guaraní del sur del país, en comunidades de la “capitanía grande” de Kaipependi (prov. Cordillera). En un rico y extenso análisis, el autor destaca, por ejemplo, cómo localmente se resaltaba la experiencia sonoro–musical como algo que distinguía los cultos de la Unión Cristiana Evangélica (UCE) y la Iglesia Pentecostal (ambas provenientes de Argentina). En efecto, esos encuentros se sostenían en largas sesiones, cuatro y hasta seis veces por semana, en los que se daba mucha importancia a lo sensorial: el “canto bonito”, se complementaba por una compleja comunicación gesticulada, y largas sesiones de rezos colectivos, danzas improvisadas, y el don de hablar en lenguas.

La segunda etnografía fue registrada entre los tobas qom del chaco argentino (Citro, 2000) quienes, al igual que otras etnias de la región (pilagá, wichi, mocoví), organizaron el movimiento religioso llamado “evangelio” (Iglesia Evangélica Unida – I.E.U.), siendo una iglesia aborígen totalmente autónoma de la intervención de blancos o criollos. En este panorama, las creencias y cultos de la religiosidad pentecostal reelaboran elementos del chamanismo local de manera que es innegable una estrecha coexistencia entre *pi’ioGonaq* (chamanes toba) y estas iglesias. En danzas, oraciones, cantos y modalidades gestuales y paralingüísticas particulares que se performan en estos cultos, Silvia Citro analiza el papel de las sensaciones y emociones vivenciadas, en lo que denomina aspectos materiales de la conversión. Destaca además, la cura de enfermedades y el contacto directo con lo sobrenatural, en la versión de un “dios” que, a diferencia del Dios católico, interviene en la vida cotidiana, dejando claras marcas y señales en los cuerpos de los conversos con los que interactúa. Citro propone pensar estas celebraciones religiosas como “modos somáticos de atención” (cf. T. Csordas), gracias a lo cual se socializa no solo en determinados discursos sino también en modos sensoriales distintivos de percepción corporal.

Con todo, me parece que, cuando Citro busca tratar con la materialidad de la conversión religiosa (corporalidad y emocionalidad), tenemos allí una notable renovación de la forma de abordar el asunto. No obstante, éstas pueden ser cuestiones todavía muy humanamente centradas, cuando la autora deja de lado precisamente campos sensoriales en correspondencia, es decir, aquellos que van más allá del mundo percibido y semiotizado por los humanos. Y es acá donde encuentro

argumentos muy importantes, no tanto de los estudios sonoros o la etnomusicología, sino de las matrices filosóficas que gran parte de los pueblos antiguos han sostenido con relación a los sonidos y la música, y que en la actualidad son referidos desde estudios animistas y ontológicos.

4. Análisis y tratamiento

Ciertamente, es este el panorama que ha demandado mi atención, y él mismo permite plantear varias preguntas: ¿Qué define y hace posible la ritualidad musical en las Tierras Bajas? ¿qué vigencia tiene en nuestros días? ¿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? ¿Qué nos ofrecen los estudios sonoros más recientes? ¿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? ¿Qué condiciones ontológicas están en juego en los cultos religiosos que con frecuencia se realizan en estas comunidades amazónicas? ¿Qué podemos aprender para investigar otras experiencias musicales en otros contextos y condiciones?

Un abordaje culturalista apuntaría a reportar inevitables y dramáticas pérdidas culturales y aculturación impuesta. Sin embargo, sólo ver pérdidas, cambios, imposiciones, préstamos y apropiaciones culturales, en entramados de una “aritmética cultural” (Kartomi, 2001) parece que no ayuda a lograr un análisis exhaustivo del fenómeno. Me parece que lo que está en juego no son sólo asuntos centrados en decisiones de los seres humanos; y el análisis de estos asuntos no puede ceñirse a los cambios y permanencias culturales solamente, sean éstos de orden religioso, o estén articulados también con otras “instituciones modernas”, como es la política partidaria, el fútbol y el turismo.

No obstante, renovar los abordajes nos pueden ofrecer novedades muy importantes. Por ejemplo, los wari’ son un grupo de pescadores de familia lingüística *txapacura*, y que son parientes de los moré (en la confluencia entre el Guaporé y el Mamoré, en la frontera boliviano-brasilera), que vivieron un proceso que muchos podrían caracterizar como conversión religiosa. Sin embargo, Aparecida Vilaça (2000, 2007, 2008, 2011, 2014, 2015, 2016a, 2016b) muestra que el modelo antropológico de continuidad y ruptura cultural, no sirve para este caso. Esto, debido a que la

aparente conversión religiosa ha logrado favorecer la continuidad de principios de la matriz filosófica indígena. Esto implicó una apertura a un Otro (los misioneros) que no era sólo pensable sino más bien indispensable. Por tanto, adquirir otra perspectiva (la del cristianismo), ha implicado adoptar nuevos hábitos que son estrictamente corporales. Existen muchas otras etnografías que se orientan por este tipo de tratamiento (Alencar, 2013; Fonseca, 2021; Pantoja, 2012; Reis, 2014; P. Wright, 1992). Es esta “inconstancia del alma salvaje” (Viveiros de Castro, 2013) y otros elementos cosmológicos materiales, prácticos y, sobre todo, relacionales (R. Wright, 1999) lo que explica por qué no se trata de cambio de ideas sobre individuos autónomos, y sí, procesos que refieren a cuerpos y sustancias.

4.1 Ontologías sonoro–musicales en contextos amazónicos (religiosos)

Ahora bien ¿cuáles son elementos filosóficos que en gran parte definen los sonidos, las músicas y las experiencias musicales en términos relacionales? Son casi diez años desde que inicié mi involucramiento con Plantas Maestras a través de encuentros consustanciados. Muchos de los cuidados y de las intervenciones sonoro-musicales que despliego en estas ceremonias han sido orientados a partir de lo que podría considerarse un complejo cosmológico andino-amazónico que define distintas formas de relación no sólo con repertorios musicales, o con una audiencia humana, sino también con cosas, espacios y entidades más–que–humanas, todo ello asumido también como audiencia efectiva.

Los compromisos que se activaron desde mi experiencia terapéutica, me han demandado trabajar con dos principios fundamentales: trabajar con matrices filosóficas indígenas y con rituales, en sus propios términos.

El primero de estos principios se define por tomar en serio las matrices filosóficas de sociedades amazónicas que se caracterizan por ser cosmo–céntricas (también llamadas animistas). Una comprensión responsable de la presencia de sonidos y músicas en estas sociedades demanda revisar lo que se sabe del animismo, y de los mitos. De ahí que, estas sociedades viven la naturaleza y la cultura como parte de un mismo campo socio–cósmico. Plantas, animales, cosas y espíritus son *personas* o tienen vínculos afectivos que los unen a éstas. 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

Plantas, animales, cosas y espíritus ocupan distintas “posiciones enunciativas de sujeto”, así como también poseen un sistema perceptivo que los constituye como sujetos conscientes, aunque altamente cambiantes.

Es sobre esta base que se entiende por qué, en este cosmos, muchas entidades 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.

Desde ahí, he podido identificar la presencia antigua de chamanismos ayahuasqueros en territorio boliviano, como ocurre entre los **ese ejja**, los **tacana**, los **chimane**, los **mojeño**, los **chácobo**, los **yaminahua**, los **cavineño** y los **pacahuara**. También entre los **machineri**; evaluando no sólo los sistemas rituales y terapéuticos asociados a ella, sino también sus saberes y prácticas sonoro-musicales. Asimismo, la existencia de chamanes especializados en estos rituales, como es el caso de los *ayahuasca iditi*, entre los Tacana; los *jjonóishiji*, entre los ese ejja; los *yowen*, entre los yaminahua; los *marari*, entre los mojeños; y los *kukuitzi*, entre los chimane; por mencionar algunos. Y he podido comprender elementos que definen el sistema de cantos de los chácobo; los cantos secuenciales chimane asociados a rituales con robodé; los cantos matinales sirionó, los cantos ayahuasqueros ese ejja, y el sistema de cantos tacana, además de los antecedentes misionales en la experiencia musical ayahuasquera de los mojeños; y la experiencia musical “visionaria” de los chamanes yaminahua y la construcción ritual del conocimiento.

Además, caracterizar el acto de cantar me ha permitido reconocer cómo se define a los sonidos y a las músicas en general, y gracias a ello, problematizar aspectos más específicos, tales como las fuentes que originan el canto, los estilos y repertorios, las estructuras y formas de interpretación, el concepto de instrumento musical y la comunicación efectiva en el acto de cantar.

Llegué a la conclusión de que estos chamanismos 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, 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, el segundo principio que ha sustentado mi investigación ha sido estudiar los rituales en sus propios términos, teniendo a los cultos 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. Así, los sonidos y músicas relacionados a las ritualidades amazónicas operan como medios que trascienden el mismo ritual, mostrando ser operadores que pueden definir otro tipo 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 culto religioso promovido por diferentes sectas, 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.

5. Reflexiones finales

La importancia de la música en sociedades indígenas de las tierras bajas de América del Sur – considerando los testimonios de sus miembros y, sobre todo, la abrumadora cantidad de tiempo y

recursos que se le dedica (Seeger, 1979), debe ser comprendida desde una perspectiva estrictamente relacional. Abordar la *materialidad relacional y afectiva de la experiencia musical* demanda una relectura comprometida con matrices filosóficas amerindias, que movilizan de maneras singular discusiones necesarias en torno a asunto que trato en este trabajo.

Sigue en pie una pregunta seminal de la etnomusicología: ¿por qué cantan estas sociedades?. A ésta, yo añadiría ¿con quiénes cantan? En Bolivia hubo y sigue habiendo chamanismos ayahuasqueros que privilegian las músicas y al canto, principalmente, como dispositivos rituales fundamentales. En esta macroregión, se canta *a* y se canta *con* cosas, espacios y, sobre todo, entidades no-humanas y más-que-humanas. Se hace esto no tanto por tradición cultural, sino porque todavía es importante sostener relaciones con un entorno vivo que muestra grados distintos de humanidad por estar dotado de capacidad auditiva y de atención afectiva. Más que compartir repertorios culturales, incluso, más que compartir solo sonidos, se está compartiendo sustancias vitales con otras formas de vida. Existe, en estos territorios, una matriz filosófica que explica tal convicción, y ha sido propósito de este trabajo procurar exponer algunos elementos fundamentales al respecto.

En lo que vimos, los procesos de transformación se relacionan más a metamorfosis corporales que a cambios culturales. Por eso, considero que lo que muestran las sociedades amazónicas estudiadas por muchos autores, puede ser extendido hacia muchas sociedades humanas. Para estos pueblos, y muy presumiblemente, para todo grupo humano, por el contrario, experimentamos cambios cuando nos exponemos a formas de intercambio de sustancias (alimentos, bebidas, aliento, fluidos corporales, etc.). No son las ideas las que cambian, sino es el cuerpo (Viveiros de Castro, 2013, 2014).

El haber constatado que en Bolivia hubo y sigue habiendo chamanismos ayahuasqueros que privilegian las músicas y al canto, principalmente, como dispositivos rituales fundamentales, nos permite reconocer que en esta macroregión, y de seguro en otras históricamente conectadas, se canta *a* y se canta *con* cosas, espacios y, sobre todo, entidades no-humanas y más-que-humanas, y que hacen esto no tanto por tradición cultural, sino porque todavía es importante sostener relaciones con un entorno vivo que muestra grados distintos de humanidad por estar dotado de capacidad auditiva y de atención afectiva. Existe, en estos territorios, una matriz filosófica que

explica tal convicción, y ha sido propósito de este trabajo procurar exponer algunos elementos fundamentales al respecto.

Considerando enredos y correspondencias entre humanos, cosas, espacios y seres más—que—humanos, en campos de capacidades perceptivas que no son de exclusividad del *homo sapiens sapiens*, mi argumento central se orienta a destacar cómo un entramado de experiencias y, sobre todo, de relaciones sonoro-musicales opera de manera innegable en estos cultos religiosos. Esto muestra que dichas experiencias y relaciones anteceden a un sistema de creencias. En otras palabras, las personas pueden tener conciencia de un repertorio institucionalizado de creencias, de símbolos y de representaciones, centradas en, por ejemplo, una religión, no obstante, vivirán experiencias, inmediatas y prelógicas, que operan a partir de relaciones intercorporales, de intercambios consustanciales y de la percepción relacional. Estoy afirmando, entonces, que los términos de un ritual, como puede ser definido cualquiera de estos cultos cristianos, son las relaciones intercorporales, los intercambios consustanciales y la percepción relacional.

Esto implica asumir nuestro propio cuerpo como dispositivo de indagación, y reconocer los cuerpos de quienes nos rodean. 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. Pero no estoy instando a trabajar solo con lo sonoro—musical. Me parece que lo sonoro—musical nos conduce de maneras singulares hacia otro fenómeno que debiera ser asunto principal: una percepción integral no antropocéntrica que se resuelve por correspondencia, como atención relacional.

Ahora bien, es posible que en estos territorios se reporte una preocupante pérdida paulatina de tradiciones, costumbres y valores culturales. Sin embargo, uno de los argumentos centrales aquí expuestos ha sido considerar que los indicios sonoros que resultan de las relaciones consustanciales entre humanos y no—humanos, ocurren gracias a una comunión dialógica entre ellos. Por tanto, por más que los humanos hayan abandonado, disminuido o descuidado sus culturas, y su contribución a estos diálogos con otras formas de vida, eso no significa que dichos diálogos ya no existan o que ya no puedan existir en adelante.

Frente a una abrumadora presencia fundamentalista en las Tierras Bajas del continente, podemos reconsiderar nuevos estudios sobre chamanismo, ritualidad, música ritual y sonido. Y, no sólo por tratarse de “ceremonias cantadas”. En estos casos, podría ser muy nutritivo indagar cómo la experiencia sonoro-musical de los mismos cultos expone principios ontológicos que hacen posibles diferentes formas de comunicación efectiva con un mundo que, más allá de los sábados y domingos de misa, todavía está poblado por animales, plantas, lugares y espíritus que interactúan intensamente con las poblaciones locales. Los diversos principios ontológicos que sostienen la vida a través de sonidos y músicas, pueden ser estudiados sin interferir en ninguna forma moderna de religión. En tal caso, ya no sería una prioridad estudiar cómo un sistema de creencias se impone sobre otro sistema de creencias, porque las creencias, vengan de donde vengan, no son el principio movilizador de aquello que suena y que se percibe.

Para finalizar, ¿qué, entonces, cuenta como *música autóctona* en las Tierras Bajas? Y ¿en qué grado esta categoría se aproxima a las matrices filosóficas de las sociedades que supuestamente la representarían? Normalmente se define a la *música autóctona*, con conceptos tales como transmisión oral (no está escrita), músicas de autor desconocido o relativa a autorías colectivas, su carácter cíclico y festivo, la división social en el uso de instrumentos y roles, y cosas así. En mi abordaje abandono esta forma de abordar lo autóctono. Por cierto, la “cosmovisión” y la ritualidad (o “religión”), también han sido categorías incluidas en la definición de “autóctono”, por su proximidad con el prejuicio de que se trata de creencias válidas solamente para el pueblo que las expone.⁶ De ahí que lo “autóctono” que define las músicas de esta macroregión, podría no ser sólo una construcción cultural de ideas y comportamientos que están en la memoria de ciertos individuos y que existen por ser transmitidos oralmente de generación en generación, sino, también el resultado de un conjunto de relaciones sustanciales propias de una ecología de seres diversos que cohabitan en el bosque y sus inmediaciones.

⁶ En nuestras tradiciones investigativas, ha sido común resolver tensiones epistemológicas en torno a la manera en que se conciben las cosas, a partir de la distinción entre proposiciones emic (nativas) y etic (pertenecientes a un investigador supuestamente neutral y científico), procurando 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 más allá de lo nominal.

Con relación a lo anterior, y como sucede con muchos aspectos de la vida indígena, me parece que la tendencia a la patrimonialización de las culturas podría estar fuertemente vinculado con un preocupante deseo de descubrir siempre el origen de las cosas, y luego reivindicar dónde se encuentra “la cuna” de algo culturalmente interesante, para luego reclamarlo como propio y auténtico frente a los demás; el adjetivo “autóctono” muchas veces ha sido usado en esa dirección. Creo que es necesaria mucha precaución con estas indagaciones que, me parece, responden más a una lógica naturalista que fácilmente pueden resbalar en el esencialismo culturalista.

Al prestar la debida atención a las dimensiones relacionales y consustanciales que ocurren en todo encuentro y experiencia musicales, podemos tener elementos importantes para re-educar nuestra atención acerca de cómo podría llevarse a cabo la investigación musical en general, y no solo en la Amazonía. ¿Cómo sería, desde las discusiones aquí presentadas, estudiar las fiestas electrónicas *rave*, la emergencia de músicas cristianas en clave electrónica, reguetonera, metalera, etc., o el efecto de las mediaciones tecnológicas como es el uso de amplificaciones y otras tecnologías de punta, en conciertos en vivo? Esos podrían ser lineamientos de una etnomusicología posthumanista, como proyecto posible y muy necesario en la actualidad.

6. 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.

Alencar, G. F. de. (2013). *Matriz pentecostal brasileira: Assembleias de Deus, 1911-2011*. Editora Novos Diálogos.

Bastian, J. P. (2012). La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. En *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada* (pp. 155–174). Fondo de Cultura Económica.

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

De la Torre, R., & Guitierrez, C. (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en Mexico*. Colegio de la Frontera.

Fonseca, N. (2021). *Cuerpo, éxtasis e invención cultural en iglesias pentecostales de Quito* [Maestría, FLACSO Ecuador]. <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/17363>

GEF AMAZONAS – OTCA/PNUMA/OEA. (2006). *Informe final del Proyecto Manejo Integrado y Sostenible de los recursos hídricos transfronterizos en la cuenca del río Amazonas considerando la variabilidad climática y el cambio climático. Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Surinam, Venezuela*. PROYECTO GEF AMAZONAS – OTCA/PNUMA/OEA.

Goulard, J.-P. (2012). La metamorfosis ritual: La identidad religiosa en la Amazonia. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 15–37. <https://doi.org/10.22380/2539472X.907>

Guerrero, B. (Ed.). (2005). *De indio a hermano: Pentecostalismo indígena en América Latina*. Ediciones Campvs, Universidad Arturo Prat.

Maués, R. H. (2005). Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: A religião. *Estudos Avançados*, 19, 259–274. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000100016>

Navarro, C. (1987). *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*. Instituto Nacional Indigenista.

Pantoja, V. (2012). Amazônia. Terra de missão, bispos ultramontanos e missionários protestantes na Belém do século XIX. *Debates do NER*, 21, 95–122.

Reis, G. S. (2014). Fronteiras do sincretismo. Experiência religiosa indígenas guaraní e perspectiva cristã. *Observatório da Religião*, 1(1), 77–97.

Rodrigues, D. (2018). Diversidade religiosa e pentecostalismo na Amazônia. Algumas reflexões antropológicas. *Pax Domini*, 3(3), Article 3. <https://doi.org/10.32808/paxdomini.v3i3.30>

Rodrigues, D., & Júnior, M. R. de M. (2018). A Pentecostalização de Povos Tradicionais na Amazônia: Aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 900–918. <https://doi.org/10.5752/P.2175->

5841.2018v16n50p900-918

Vilaça, A. (2000). O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(44), 56–72. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>

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. (2011). Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the constitution of personhood in Wari' Christianity. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(2), 243–262. JSTOR. <https://www.jstor.org/stable/23011370>

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

Vilaça, A. (2015). Do Animists Become Naturalists when Converting to Christianity? Discussing an Ontological Turn. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(2), 3–19. <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330202>

Vilaça, A. (2016a). *Praying and preying: Christianity in indigenous Amazonia* (D. Rodgers, Trad.). University of California Press.

Vilaça, A. (2016b). Versions versus bodies. Translations in the missionary encounter in Amazonia. *Vibrant*, 13(2), 1–14.

Viveiros de Castro, E. (2013). *A inconstância da alma selvagem: E outros ensaios de antropologia*. Cosac e Naify.

Viveiros de Castro, E. (2014). *La mirada del jaguar: Introduccion al perspectivismo amerindio. Entrevistas* (1º). Tinta Limón.

Wright, P. (1992). Toba Pentecostalism Revisited. *Social Compass*, 39(3), 355–375.

Wright, R. (1999). *Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. FAPESP.