



Civitas - Revista de Ciências Sociais

ISSN: 1519-6089

ISSN: 1984-7289

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

García, Diana Manrique

Estéticas de (re)existencia: aproximaciones rituales como
parte de las rutas del cuidado en la Amazonia boliviana

Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 21, núm. 3, 2021, Septiembre-Diciembre, pp. 401-411

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2021.3.40380>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74269835006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



ESCOLA DE
HUMANIDADES

CIVITAS

Revista de Ciências Sociais

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Civitas 21 (3): 401-411, set.-dez. 2021

e-ISSN: 1984-7289 ISSN-L: 1519-6089

<http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2021.3.40380>

DOSSIÊ: INTERSECCIONALIDADES, DIREITOS E POLÍTICAS

Estéticas de (re)existencia: aproximaciones rituales como parte de las rutas del cuidado en la Amazonia boliviana

Aesthetics of (re)existence: ritual approaches as part of the care routes in the Bolivian Amazon

Estética da (re)existência: abordagens rituais como parte das rotas de cuidado na Amazônia boliviana

Diana Manrique García¹

orcid.org/0000-0002-9065-9735

alunadiana@gmail.com

Recebido em: 28 maio 2021.

Aprovado em: 16 ago. 2021.

Publicado em: 8 nov. 2021.

Resumen: El presente artículo presenta algunas de las expresiones organizativas rituales de la comunidad Itonama en la Amazonia boliviana, donde las danzas y la espiritualidad manifiesta en ellas, se erige como parte de una ética colectiva de cuidado. En ellas el cuerpo femenino cobra protagonismo y hace uso de estas expresiones estéticas, para en una lógica multitemporal reinventarse e interpelar el sistema colonial- moderno, patriarcal, capitalista. La ritualidad en su diversidad de formas, emerge como un lugar político de decisión e incidencia, que favorece la reinención de las subjetividades femeninas atravesadas por múltiples interseccionalidades.

Palabras clave: Amazonia boliviana. Danzas. Ritualidad. Reinención. Cuidado.

Abstract: This article presents some of the ritualistic organizational expressions of the Itonama community in the Bolivian Amazon, where the dances and the spirituality manifested in them, stand as part of a collective ethic of care. In them the female body takes center stage and makes use of these aesthetic expressions, in order to reinvent itself in a multitemporal logic and challenge the colonial-modern, patriarchal, capitalist system. Rituality in its diversity of forms, emerges as a political place of decision and incidence, which favors the reinvention of feminine subjectivities crossed by multiple intersectionalities.

Keywords: Bolivian Amazon. Dances. Rituality. Reinvention. Care.

Resumo: Este artigo apresenta algumas das expressões organizacionais ritualísticas da comunidade Itonama na Amazônia boliviana, onde as danças e a espiritualidade nelas manifestadas se inserem em uma ética coletiva do cuidado. Nelas, o corpo feminino assume o papel central e faz uso dessas expressões estéticas, a fim de se reinventar em uma lógica multitemporal e desafiar o sistema colonial moderno, patriarcal, capitalista. A ritualidade, na sua diversidade de formas, surge como um lugar político de decisão e de incidência, o que favorece a reinvenção de subjetividades femininas atravessadas por múltiplas interseccionalidades.

Palavras-chave: Amazônia boliviana. Danças. Ritualidade. Reinvenção. Cuidado.

Introducción

El presente escrito deriva del trabajo realizado en el marco de investigación doctoral. En este se destacan algunas consideraciones sobre la espiritualidad presente en las expresiones organizativas ancestrales, que no dejan de ser diversas, permite pensar en ella como un elemento clave en los procesos de cuidado y cura, que convoca a la resistencia y se erige en la memoria de las comunidades. Allí la ritualidad resiste y re-existe,



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidad de las Américas (Udla), Santiago, Chile.

cuestiona y crea y hace del cuerpo femenino, no esencializado y en todas sus interseccionalidades,² su principal campo de intensidades que exhortan al poder colonial y sus prácticas.

No parto de un punto cero (Castro-Gómez 2005), escribo en mi condición de mujer nacida en la ruralidad colombiana, atravesada por múltiples intersecciones, -que además de emerger como instrumento analítico- me permiten sentirme afectada por factores múltiples: políticos, económicos, culturales, raciales, de género, geográficos etc, presentes en la academia y que hacen de la escrita no solo una lectura "de fuera" sino una constante danza relacional "dentro-fuera" que reduce exteriores.³

De esta manera recupero el acontecimiento y bajo estas consideraciones, el presente trabajo es el resultado de esas búsquedas que imprevisiblemente me llevaron a las pampas selváticas del Río Iténez (Bolivia) o Guaporé (Brasil) en la Amazonía, durante los años 2015 y 2019, a dónde llegué por mis cercanías y afectos con algunos integrantes del modelo Safci⁴ y tras 14 años como migrante, activista e investigadora de rutas de cuidado y cura en las profundidades de América Latina. Metodológicamente toma elementos de la etnografía performativa⁵ y cartografía social, re-elaborados durante casi 14 meses de trabajo de campo, compartiendo con los diversos seres que habitan el territorio, acogida al interior de la aldea y casa de una sanadora local. Una ruta vivida, experimentada donde se entremezclan relatos, emociones, sentires, lecturas, dilemas que hicieron parte del proceso de investigación, que a su vez se transforma en un compromiso humano, político, ético, con relación a saberes

invisibilizados, esencializados, mitificados, des-humanizados y con los seres que lo encarnan.

Punto de partida

Mi primer encuentro con el campo de investigación obedece a algo más bien intuitivo- experimental, hecho que se afianza con la entrada a él, la llamada Amazonía Boliviana y su acceso está condicionado por sus trazos hidrográficos, convirtiéndose así el río -en este caso el Iténez- y su formación rizomática en el curso metodológico que adquiere y avala esta experiencia, curso que siglos atrás también condicionaría la entrada de expedicionarios, la creación de las primeras barracas⁶ y que en la actualidad hacen del río y sus dinámicas un agente vivo y relacional.

Las denominadas tierras bajas⁷ y principalmente la franja amazónica que sitúa el presente estudio, han tejido una cantidad de historias de tipo mítico, especulativo producto de la desinformación y del poco conocimiento debido a su ubicación en la geografía y el difícil acceso a la zona. Gran parte de los primeros escritos referentes a la vida en estos territorios responden a las memorias de los misioneros franciscanos y jesuitas que durante el siglo 18 incursionaron en la zona desde la base misional de Santa Cruz. En este mismo siglo se descubrió la corteza de la quina de alta demanda en el mercado mundial propiciando las primeras migraciones y la colonización (Estrella 1995), hecho que tendría continuidad y se acrecentaría durante la tercera mitad del siglo 19 donde la Amazonia comienza a existir para el aparato institucional de Bolivia debido al gran valor de la goma, que de la misma

² El concepto de interseccionalidad tiene diversas elaboraciones, para efectos de esta escrita nos aproximamos al planteamiento de Crenshaw (2002), que refiere que el concepto responde al problema que busca capturar las consecuencias estructurales y dinámicas de la interacción entre dos o más hechos de subordinación.

³ Exterioridad categoría introducida por Dussel (1994). En este ejercicio pretendemos que la exterioridad no sea un afuera, y transite hacia un campo relacional creativo, indeterminado, fluido que me afecte y al que afecto.

⁴ Safci:Salud Familiar comunitaria intercultural es un modelo parte de la política de salud boliviana, con enfoque en promoción de la salud cuyo enfoque se define como sociocultural de interculturalidad que busca recuperar y revalorizar los conocimientos y costumbres ancestrales en el proceso de salud- enfermedad, aplicando complementariamente los saberes de la medicina tradicional y de la medicina clínica occidental.

⁵ Todas las investigaciones son performativas en cuanto ayudan a producir lo real, sin embargo, la performatividad más allá de ser una metodología emergente que desestabiliza las certezas establecidas es una práctica de-constructiva (Markusen apud Yenia, 2007) lo cual nos incita al proceso, doloroso muchas veces, de desprender (nos), deshaciendo las ideas de tiempos y espacialidades estables y únicas.

⁶ El sistema de barraca funcionaba prácticamente con el uso de la labor forzada de los trabajadores, donde se hacía un pago inicial en mercadería que posteriormente se transformaba en una deuda de los trabajadores por las compras del almacén de la compañía, una deuda que se heredaba y que obligaba a permanecer bajo el mando de los dueños o patrones (Estrella 1995).

⁷ Por tierras bajas Muñoz (2016) refiere al territorio comprendido entre el centro y la parte noreste del estado plurinacional de Bolivia, que se divide en tres regiones: La Amazonia, al norte, La chiquitania al centro y el Chaco, al sur.

forma que la actividad minera, fue orientada a la exportación (Roda 1995).

Como salvajes y bárbaros o sanguinarios enemigos del progreso, así son caracterizadas por expedicionarios, militares y misioneros, las poblaciones amazónicas⁸ presentes durante la excursión a estas tierras con el propósito de explotar la corteza de quina, goma, almendra y otros productos. Buena parte de las fuentes consultadas, que relatan y dan forma a estas historias, han hecho de la amazonia una realidad concreta, donde quien pudo hablar generalmente se nutre de las crónicas de los expedicionarios viajeros y de misiones.

Varios siglos después es desde mi propio proceso de afectación⁹ es que traduzco parte de lo que fue mi contacto con estos mundos y que desplazan esa idea, a veces un poco romántica, a veces un tanto exótica, de una Bolivia indígena que circula por gran parte de agencias de turismo e incluso algunos circuitos académicos, donde se proyecta una Bolivia andina de quechuas y aymaras – si bien más de la mitad de su población se autoidentifica como herederos incaicos de los andes – parte de una simple postura que desconoce la multiplicidad de vidas y mundos que coexisten en este territorio demarcado por la figura moderna del estado- nación.

No obstante el desconocimiento de los pueblos del oriente se articula a un olvido histórico que encierra profundos y complejos hechos del período de la colonización en sus variados matices y bajo las formas que se extienden hasta nuestros días, pero así como nos dice de los silenciamientos nos habla de las diferentes formas de re- existencia,¹⁰ de las disputas territoriales, ontológicas

y existenciales que precisan ir más allá de las aproximaciones académicas que bajo formas discursivas coloniales restringen el conocimiento.

La ritualidad y sus cómplices, danza y sonido

Así como cada encuentro de la subcentral de agrupaciones indígenas bolivianas viene acompañado de rituales que anteceden y preceden la palabra,¹¹ cada aniversario de comunidad o fecha relevante, se convierte en un rito de festejo amenizado por el cabildo,¹² y en cada uno de ellos a pesar de acudir a las mismas danzas, sonidos y representaciones se convierten en un acto único sujeto al devenir.

Las danzas se convierten en las principales cómplices de esta ritualidad, en ellas olores, imágenes, sonidos, kinestesia, entre otros acompañan la estética de un proceso donde la corporalidad propia y en sus interrelaciones permite desde lo sensitivo instalar una red compleja de luchas y resistencias donde lo indígena se afirma en su diferencia frente a lo moderno colonial. Esta pugna desde arenas del campo sensitivo, pueden identificarse como la reconstrucción de un tejido *ch'ixi*¹³ en el que lo indio sale a la luz mezclado con símbolos de la modernidad globalizada (Aleman 2010), pero también nos habla de una tensión donde se hace posible ver desde prácticas microlocales la creatividad indígena y la politización de las dimensiones cosmológicas.

Yorebabaste es una de estas danzas que nutren el tejido ritual. Yorebabaste es un término que en lengua Itonama, según los y las comunarios¹⁴ es una invitación a la alegría, traduciría "alegré-

⁸ Hay una diversidad de pueblos presentes en la Amazonia Boliviana, algunos aparecen en los principales atlas étnicos de la Amazonia, sin embargo, este intento organizativo y clasificatorio aún se mantiene teñido por la imprecisión.

⁹ El concepto de afecto/afectación al que acudo a lo largo de este texto deriva de la idea de Spinoza, se refiere a lo que se produce en el contacto de mi cuerpo con el otro, mezclas que dejan impresiones de los cuerpos "otros" sobre el propio cuerpo.

¹⁰ Achinte (2013, 455) refiere a re-existencias como: "los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico, apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose".

¹¹ Los encuentros de la central o subcentrales de pueblos indígenas en Bolivia, son inaugurados con una ceremonia ritual de ofrenda de cada uno de los pueblos participantes, donde además se comparten algunos símbolos rituales o danzas que caracterizan las comunidades.

¹² El cabildo Indígena es la figura organizativa heredada del sistema misional de la colonia, esta figura de manera forzosa vino a desplazar las formas organizativas precoloniales. El cabildo vendría a ser la figura organizativa "molecular" que se reproduce en todas las localidades adscritas al territorio y que se vendría a congregarse en la subcentral indígena.

¹³ Para Rivera (2018, 79) la palabra *ch'ixi* en aymara designa un tipo de tonalidad gris, se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero que con el acercamiento permite percibir de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas.

¹⁴ Término usado localmente para referirse a cada miembro de la comunidad.

monos" y se asocia a una danza que un grupo de mujeres con trajes coloridos realizan durante los festejos como velorios, fiestas patronales, actividades de siembra o colecta, entre otras.¹⁵ El grupo de participantes no importa, el número y la edad es lo de menos. Es una danza que transita en forma circular, tomadas de las manos repiten una y otra vez palabras en su lengua,¹⁶ danzan fluidamente "hacia atrás, hacia adelante" al son de los sonidos de la flauta y el tambor. De ella participan todas las mujeres de la comunidad que quieran, incluso las invitadas, que, si bien no son portadoras de los trajes coloridos que se ocupan, no es un hecho que restrinja su vinculación.

El Yorebabaste es la danza infaltable, acompañaña cualquier tipo de celebración por pequeña que sea, quizás pueda estar asociado a que es realizada exclusivamente por mujeres. El grupo de bailadoras de esta danza, es conocido como "las mamas" que según informaciones locales supera el número de las 50. Waisman (2004) señala que el Yorebabaste era interpretado "por las 'memes' y 'abadesas' (mujeres ligadas a la iglesia)", el concepto memes, utilizado por este autor, si bien no corresponde al utilizado por la comunidad Itonama, si coincide con la referencia a las mujeres indígenas de la zona, sus prácticas y recreaciones al contacto con las compañías de las misiones. Como refiere uno de los músicos, "mujeres que a pesar de que no estaban preparadas, eran mejor organizadas, esas señoras se organizan por grupos y se encuentran a hacer cosas en la iglesia".

Más que en ninguna otra zona de Sudamérica, la participación de instrumentos, danzas y juegos nativos en la vida litúrgico-musical de las reducciones de Mojos era masiva y constante. Las primeras descripciones no solo se refieren a las consabidas "borracheras"; también nos hablan de las danzas indígenas, sus vestuarios, sus movimientos y los instrumentos que las acompañan. (Waisman 2014, 18).

Los Itonamas, parientes cercanos de los Mojos y cohabitantes del mismo territorio¹⁷ no difieren mucho de este aspecto. Dentro de las otras danzas que ocasionalmente se hacen presentes en el paisaje conmemorativo aparecen el torito, el machetero, el judas, los siervos, danzas en las que la presencia es estrictamente masculina. Danzas que no siempre se realizan por escases de bailadores.

Sin pretender un análisis interpretativo del contenido de estas actividades rituales, durante el trabajo de campo identificamos que lo que de ellas irrumpe incomoda al esquema moderno y trasciende hacia la conciencia colectiva del vínculo con otras entidades. Allí la intensidad de la vida se hace olor, textura, color, ritual, danza, sonido, materializándose en el acto (performa) y extendiéndose en el espacio; quizás comunicándonos que siglos de violencia contra lo nativo, bajo categorías construidas por occidente como salvajes y subdesarrollados no han hecho sucumbir la memoria ancestral, que, en un juego surreal-real de los sentidos, deviene en elementos múltiples y heterogéneos, en contraposición al deseo "refinado" y padronizador de occidente.

Yorebabaste: una invitación a la alegría

Yorebabaste yonaya

Mi sane ni piesta

Ni Malalena

Yorebabaste yonaya

Sata María Malalena

Yorebabaste ni piesta

Sata María Malalena. (Plan de Desarrollo Magdalena 2012).

El mundo sonoro Itonama presente en este coro, que se repite una y otra vez durante la danza de las mamas, acompaña todo acto festivo. Este llamado a la alegría, se viste de colores intensos

¹⁵ Para Rodríguez (1993) hacia 1720 esta danza era practicada de forma circular por hombres y mujeres, las referencias actuales indican un protagonismo femenino que se alterna con otras danzas masculinas.

¹⁶ Esta danza en particular hace una conjugación sonora de palabras y músicas derivadas de instrumentos musicales –tambor y flauta– pero también de sonidos vocales. En ella lo que se escucha es variable de acuerdo con la comunidad donde se desarrolla, puede deberse a que es una especie de mantra en lengua Itonama, al ser esta una lengua solo hablada por algunos de los más antiguos no existe uniformidad en su pronunciación, ni claridad al respecto de lo que ella traduce.

¹⁷ Región del Beni en la Amazonia boliviana

interpelando los afectos tristes (Deleuze 2004) para en un acto de afirmación contagiar a la expresión presente;¹⁸ sonidos que son percibidos e interpretados por actores humanos que les prestan atención para crear su lugar en el mundo y a través de este. Múltiples traducciones aparecen desde el castellano para estas palabras, sin embargo, más que palabras hacen parte de una orquestación de sonidos que puede entenderse como epistemología, como una de las tantas posibilidades de conocimiento y existencia en el mundo.

Alegrémonos, invitación que deriva de esta consigna festiva ltonama, es una alegría policromática que se confunde entre los cuerpos y que habla de experiencia, de subjetividades que se hacen públicas y a su vez hacen de lo público algo subjetivo. Un escenario donde la vida como deseo, suma de intensidades de lo visible o no, de la energía vital de la tierra, el animismo, el valor sagrado de la chacra, de lo que se consume, se confunden y nos confunden entre los límites de lo vivido y lo actuado, politizando dimensiones del pensamiento ancestral.

Una, dos o más veces al mes el cabildo se moviliza para acompañar estas celebraciones en pequeñas localidades ubicadas a la vera del río, entre lo profundo de la pampa y la selva, allí se observa que el grupo de mamás es el que más se involucra y moviliza en estos encuentros. Los integrantes de las otras danzas aparecen para tres de las grandes celebraciones festivas que convocan en la cabecera municipal de Magdalena: La fiesta de la santa cruz, semana santa y la fiesta patronal de Santa María Magdalena. En el calendario católico corresponden a los meses de marzo, mayo y julio, meses en que se citan encuentros más masivos que no únicamente involucran locales sino convocan poblaciones migrantes, que tuvieron como cuna alguna aldea de este territorio.

Una de las mamás, sanadora local que me acogió durante mi trabajo de campo, me relata al respecto de estas celebraciones rituales a las que se desplazan con mayor frecuencia:

Pasado mañana vamos a Nirumo, de Nibayo, más para allasito, otra isla. Hay su fiesta de esa comunidad, a veces somos 38 a veces más, pero no vamos toditas, otras están trabajando, por ejemplo, yo que a pesar trabajando o no, siempre voy. 37 años que estoy en el cabildo, todos los que han pasado, los corregidores ya se han muerto y ahí sigo yo. Digamos nosotras que tenemos devoción a un santo de una comunidad, digamos por decir Nirumo, es un pueblito hermano para nosotros, las mamás vamos dando un realce a esa comunidad, con su fiestita, cuando lo fundaron, las mamás vamos dando una alegría que la comunidad trabajan bien, que siembren, que tienen producción, todo lo que es para comer, así que eso es lo que nosotras nos alegra, y hacemos su fiesta, como que hacemos una inauguración a esos trabajos. (Entrevistada C, com. pers., 19 septiembre de 2016).

Gran parte de estas celebraciones rituales no están pensadas como un "espectáculo a ser visto". Este hecho lo distancia de algunas celebraciones acontecidas en la parte andina, que terminan como una vitrina de exhibición del estado, engrosando la lista de actividades pensadas para el turismo, insertas en el mercado y que buscan saciar los deseos exotizantes coloniales (Rivera 2015). Una suerte de "procesos de espectacularización de muchas de las danzas étnicas" (Citro, Mennelli y Agüero 2017) así como de otras actividades de la vida que acompañaron las tendencias multiculturistas. A diferencia de ello, estas celebraciones son pequeños actos "microlocales", en la familia, en la aldea, prácticas que atesoran algún otro tipo de conciencia, un intento de reinención que si bien guarda una memoria del cuerpo también abre las posibilidades a lo fluido. No cierra las puertas ni a las instituciones ni a los colonos, produciéndose desde este escenario un encuentro de intensidades reverberante.

Se llega a ellas por los brazos hidrográficos del Iténez o de éste permitirlo por las curvas y pampas que se abren cuando no es período de lluvias, el río traza el curso de las prácticas, pero son la siembra y colecta de yuca, plátano, maíz, frijol y arroz las que convocan. Pequeños actos de celebración multitemporal e intergeneracio-

¹⁸ Para Spinoza los afectos son devenires que algunas veces nos debilitan, pero a la par existen afectos que nos hacen más fuertes, en la medida en que aumenta nuestra fuerza y nos hacen entrar en un estado más amplio o superior (alegría).

nal que concentran casi 48 horas seguidas de música y bailes, donde se agradece la vida, a la tierra y todos los seres que le habitan. Lo que para algunos solo es música, danzas y disfraces para otros se convierte en lugares cotidianos de resistencia y re-existencias, cuerpos donde la opresión se transforma.

Una tensión entre lo visto y lo oído, entre lo oculto y lo que se revela en estas prácticas conmemorativas que nos convoca a sentipensar teorías etnográficas que problematizan los devenires. En ese sentido se cruzan con procesos interrelacionales que pueden verse como refundaciones de los campos políticos que enfrentan los determinantes espacio temporales, es decir, puede sentí-pensarse las acciones polimorfas de los indígenas de la amazonia boliviana como un acontecimiento que se crea en el acto performativo presente, del que se desprenden horizontes históricos para irrumpir en una creación que implícitamente acarrea nuevos modos de subjetivación que parecieran en abandono permanente. Abandono que se manifiesta en un sujeto en un constante acto de re-composición, parte de un devenir singular y colectivo, donde el ser se constituye en la relación de fuerzas múltiples, restándole lugar a lo previsible y controlable, identidades transitorias que se nutren de procesos relacionales. Hecho que en lo concreto se actúa-vive durante los procesos rituales colectivos, o las dinámicas familiares- comunitarios, donde las figuras coloniales- cristianas se confunden y desplazan entre los olores, las ofertas gastronómicas, la borrachera, la alteración de conciencia, los idiomas nativos, las vestimentas coloridas que hacen de la vida un eterno acto de recomposición del tiempo presente.

El miércoles 13 es el velorio para amanecer el 14. Va a conocer una comunidad que trabaja sembradíos de yuca, maíz, arroz, la primera lluvia es que siembra maíz, por ejemplo, ahora que llovió. Como le digo vamos a alegrar la gente, darle un realce por el aliento que tienen para trabajar, a bendecir a la tierra, el que quiere tomar toma, el que quiere bailar baila. Cada uno ve, pero toda es gente buena. (Entrevistada A, com. pers., 9 de junio de 2017).

Efectivamente el relato e invitación que me hicieron este grupo de mujeres se tradujo en un llamado al instante presente. Presenciaba frente a mí la vida como un "venir" metabólico, como un estar-siendo que se decanta de prácticas heterogéneas que la posicionan lejos de la idea heredada de "progreso". La no acumulación, las tierras colectivas, el trabajo no remunerado, la sobrevivencia del día a día, ilustran algunas de las estrategias que integran esa red de vibraciones que hacen parte de esa lucha plural por reivindicar las diferencias. Re-existir como acto ético y estético que está atravesado por un proceso reflexivo que no necesariamente brota de la cabeza, sino que atraviesa la piel, afecta y en ese sentido tiene efectos sobre lo real.

La preparación de la tierra para el sembrío, la elaboración de alimentos, las ceremonias y danzas rituales, las fiestas patronales, y las diversas prácticas comunitarias me llevaban a un lugar desconocido que me hablaba de memorias vivas, performas constantes como actos sociales compartidos de liberación donde los cuerpos se hacen uno/múltiple y las emociones desbordan. Es a partir de estas experiencias que me aproximo a pensar la identidad indígena -de los pueblos de la ribera alta del Iténez- presente en los rituales, como un bastón de confluencias, que transitan por un camino lejano a los pretendidos esencialismos, como un tejido femenino, un tejido de intercambios y un proceso de devenir (Rivera y Aillón 2015). Un territorio herido, fragmentado y desplazado que se piensa más allá de las coordenadas geográficas y encuentra en lo femenino que le habita la fuerza y vehículo necesario para interpelar el olvido.

Otro femenino encarnado

La reorganización de los mundos indígenas y su extensión silenciosa hasta nuestros días se presentan como formas de re- existencias que aún exhortan al poder colonial, y nos permiten ilustrar las posibilidades variadas y heterogéneas de respuesta y agenciamiento. Hecho que nos posiciona en lugares incómodos de diversidad epistémica, en dimensiones ontológicas donde los regímenes espacio- tiempo están fuera de

la reducida lectura del mundo moderno sobre el que comúnmente transitamos.

Dentro de estas dimensiones ontológicas sentidas emerge un lugar que puede aproximarnos a la diferencia colonial en su condición heterogénea y múltiple, el lugar de lo femenino. Lo femenino que no se refiere a la categoría cerrada impuesta que deriva de ese ser mujer traído y sucedido con la invasión europea, que nos remite a una biomujer,¹⁹ instalando la naturalización de identidades normativas sexo genéricas a partir de lenguajes y prácticas binarias.

Lo femenino del que se habla se fecunda en un campo de intensidades transitadas donde se bifurca en ramificaciones diversas, un femenino complementario que habla de respeto más allá de los límites de lo humano, que reconoce que la trasgresión tras años de colonización y colonialidad ha generado impactos diferentes en los cuerpos biológicamente contruidos como hombres y mujeres. Un femenino que se rearma constantemente, que no niega, anula, ni solapa, que no es exclusivo de mujeres, aunque circunstancialmente tras años de silencio despierte a través de ellas.

Y es desde ese femenino que las matriarcas indígenas nos hablan y acontece desde el lugar que ellas habitan: lugar de sabias que nunca han pertenecido a espacios académicos y a los que tampoco pretenden pertenecer. Si bien han sido herederas de la imposición violenta de la sexualidad y el género, en cuanto estas mujeres en sus propios cuerpos experimentaron no solo el abuso sexual, sino de las instituciones en su conjunto -estatal, eclesial y familiar- que bajo la figura de mandatos les han asignado el lugar de mujer esposa-madre, indígena, pobre, peona de hacienda y productora y reproductora del mismo sistema opresor. Ilustrando lo anterior una mamá me relata:

Yo no recuerdo cuantos años tengo, mi abuela sabía hablar Itonama, pero después a una le prohibían en la escuela hablar como sus mayo-

res. Tenía yo mi abuelita que sabía hablar, pero ella paraba en San Joaquín y mi mamá no paraba tampoco acá, antes era matriculada la gente pues, la llevaban a mi pobre madre a la estancia, pero matriculada, no sabía poner su nombre, pero estaba su huella, la llevaban a trabajar y diga que la pobre en un año solo le daban una vaca parida de pago. La pobre madre, yo me crié con mi hermana por eso, yo de chiripazo aprendí (hablar Itonama) porque me gustaba estar ahí, pero a ellos no les gustaban, no lo dejaban donde estaban conversando ellos. Lo retaban y ahí uno disparaba a lavar los platos, las redes. (Entrevistada F, com. pers., 16 mayo de 2018).

Hasta la Reforma Agraria en el año 1952, "todos los habitantes eran tratados como esclavos" (Plan de Desarrollo Municipal 2012), es a partir de la misma que se producen cambios importantes y por lo tanto varían algunas condiciones de trato hacia las poblaciones que allí habitan. Hasta hace pocos años atrás no era posible escuchar sus voces, quizá por ello sus silencios se hacen hoy el eco de muchas mujeres invisibilizadas para la matriz de poder colonial.²⁰

Una de las mamás en uno de los viajes, contándome de su vida me comenta:

El me golpeaba, yo le aguantaba por criar a mis hijos también, pero no era así, a veces uno piensa bien pero el marido no piensa así. Él también no se apegó conmigo, tenía miedo que yo haga algo por lo que él me hizo, nos separamos y nadie quiso ir con su padre. Le digo que mi vida fue la mejor cuando me separe, cuando yo quiero ir voy a una comunidad a cosechar arroz, maíz, con mis hijos, también ellos ayudaban a moler. Yo tenía 20 años cuando me casé, cuando una es pobre una necesita ayuda, yo de mañanina oscuro ya me levantaba a remojar ropa pa ir al río a lavar, de noche moler maíz y arroz. Mi mamá cuando me llevo al campo donde trabajada me mando solita a lavar, era lejos, el hombre abuso de mí, yo le avisé, y ella en ese momento como éramos tan pobres no sabía qué hacer, el hombre se animó a hablar y acepto para casarse, mi madre no quería, pero la vida era difícil en la estancia en la que trabajábamos, nadie me iba a aceptar con una criatura. (Entrevistada A, com. pers., 13 de junio de 2017).

¹⁹ El concepto de biomujer es discutido más detalladamente por Preciado (2008), se refiere a la naturalización de un ser mujer, el pre-fijo bio conduce a pensar algo como "natural". Lugones (2008) por su parte trae el concepto de "anahembra" para ilustrar la asociación colonial entre anatomía y género y su oposición binaria y jerárquica, punto clave en la dominación colonial.

²⁰ Lugar asignado que además nos recuerda el legado histórico de las ideologías de clasificación social que establecen jerarquías traducidas en estructuras de poder. Estas pueden visualizarse mediante algunas categorías del pensamiento Lacaniano - González (1988) como la de sujeto infante, es decir, que en su papel de mujer no-blanca, es incapaz de concebirse como sujeta de un discurso propio en tanto es hablada por otros a través de un sistema ideológico dominante que la definen y clasifican.

Relatos como estos no hacen parte sólo de tiempos coloniales, que, si bien no son exclusivos de zonas rurales o indígenas, es allí donde hacen la más fina y simultánea orquestación de interseccionalidades; múltiples exclusiones, subordinaciones y asimetrías.

Estas narraciones pueden trasladarnos a un escenario de dolor y desesperanza, pero contrario a ello hoy son capaces de llevarnos a un escenario de re-existencias. Buena parte de estas mujeres Itonamas que me hicieron parte de su historia, integran el grupo de mamás del cabildo Indígena. Su participación no sólo ha resignificado sus vidas, sino quizás aporta para la transformación de otras: un reinventarse a diario, que como en la danza que practican, se convierte en un acto performativo colectivo que se crea en el instante. Una experiencia que no habla en términos impositivos, que no aboca a la universalización, o autenticidad del ser indígena, lo que implica reconocer las múltiples experiencias, las diferentes condiciones de vida y también las variadas creaciones culturales que de ello resultan (Curiel 2005).

Quando una está enferma se visita, me gusta participar, yo soy la más penosa, cuando alguien pide colaboración vamos a visitarles, a ayudarle para que sane, el remedio de los hospitales es solo plata. (Entrevistada B, com. pers., 12 de septiembre de 2016).

Las mamás en sus relatos sugieren que la vinculación con el Cabildo Indígena para algunas de ellas contribuyó a dar un giro a sus vidas, el abandono de la obligatoriedad característica de varias de las instituciones mandato como matrimonio, trabajo, casa e hijos, fue dando paso a incorporar y recuperar la memoria ancestral. Memoria presente en las palabras que atesoran tímidamente de su lengua, en sus danzas, rezos y comidas y que se activa para varias de ellas en el momento que las denominadas "movilizaciones de territorio y dignidad" a las que se articulan. Movimiento que emerge como integrador de la lucha por la recuperación de la tierra y el territorio, como primer espacio de defensa constituido por el cuerpo-tierra en cuanto "las violencias histó-

ricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra" (Cabnal 2010, 23).

Para una de estas mujeres la participación en este proceso de movilización fue el inicio de una cantidad de cambios que transitaron por deconstrucciones y procesos de activación de la sabiduría ancestral conduciéndolas a un relacionamiento sin dicotomías ni subordinaciones. Reflexiones que convocan a contrarrestar la idea de posiciones esencialistas identitarias, instándolos a pensar las identidades como algo transitorio de carácter reivindicativo, que se construyen a partir de relaciones y conflictos sociales; en la necesidad de revelar hechos invisibilizados, la necesidad de autoafirmación ante las jerarquías de dominación cultural pero principalmente la necesidad de crear conciencia de ser una "otra", de re-simbolizar lo que el sistema de jerarquías considera negativo o positivo, la necesidad de crear solidaridades en la lucha política y saberse semejante a otro u otra parecida (Curiel 2005).

Las prácticas de estas mujeres nos demandan una detallada atención y cuidado en cuanto no es tan simple como renunciar a ciertos mandatos articulados en un sistema capitalista, patriarcal y heteronormado. Es entender que estas experiencias están desplazándose y desplazándonos de las lecturas de un sistema binario sexual, desde donde se nos habla de un ser mujer indefinible, que se hizo, se deshizo y constantemente se hace, sin reducirse al cúmulo de signos de género sobre ellas construidas. Estas mujeres nos interpelan a un acto de recomposición diaria donde la subjetividad no se paraliza ante la amenaza, sino se reinventa.

Es posible leer estas afirmaciones en el contexto de la fiesta, celebración o velorio, donde es posible observar las difusas líneas de humano, de lo femenino, vemos como es estos cuerpos se encarnan sentidos de unidad entre ellas y con el cosmos. Allí durante más de 48 horas de danzas, se abrazan, se besan, se tocan, lloran en lo que parecen dolores de siglos, pero a la vez rien con pasiones desbordadas, se contienen y a la vez contienen a sus compañeros músicos y a todos los seres que hacen presentes en el acontecimiento.

El rezo que no es profano ni sagrado, sólo agradece y pide a la tierra, sus ancestros y divinidades, la lluvia para el inicio de la siembra, el espacio fértil femenino que puede leerse como un accionar silencioso y rebelde traducido en arte, en belleza, en un momento de huir a la violencia prolongada que ha hecho de la mujer pobre –negras e indígenas– su principal campo de opresiones. Este escenario afronta desde el ser, las dominaciones múltiples apuntando a la reivindicación de las relaciones comunales, hecho clave para atentar contra el sistema de género colonial/ moderno en su afán de disolver forzada y estratégicamente los vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación y explotación que constituyen la colonialidad (Lugones 2008).

No importa si es día feriado en el calendario oficial, la festividad respeta el día exacto y regularidad. La comida y bebida que se brinda a los visitantes abunda y no para de circular y en el cotidiano de la aldea el intercambio de plátanos, arroces y alimentos es un hecho que nos coloca frente a otros valores, categorías conceptuales, formas de relacionarse con el otro/otra/otre, de hacer economía, e incluso, de alimentarse. Expresiones de vida que discretamente pueden estar aportando a sanar heridas de la tierra, donde no se precisa de lo explícito para sigilosamente sentir otras formas del ser, del rehacerse en plural, de diluir categorías en un flujo cántico-danzante lleno de metáforas. Uno de los aportes que destacan en esta experiencia quizás sea atentar contra la fundamental negación de la existencia de seres y artefactos considerados como fuera de lo “moderno”, a la par que subvierten el “refinamiento y disciplinamiento de la modernidad” (Bifo 2010, 15).

Conclusiones

No puede desconocerse que estas praxis estéticas colectivas intervienen en las trayectorias y posiciones identitarias de los performers –en lo que se refiere al género, clase, raza, etnia (Citro, Mennelli y Agüero 2017) y también en los modos de organización socio política de la vida, por tanto, pueden verse como potencia presente. Hacemos parte de una historia teñida de violentos silenciamientos, y

las mujeres, especialmente sabias, curanderas y sacerdotisas, jugaron un papel importante en la defensa de sus comunidades y culturas. Las “mamas” nos invitan con firmeza desde esta experiencia a interpelar las estructuras de poder, desde sus relatos e historias de vida nos sugieren cómo es posible re-inventarse, nos recuerdan que siguen siendo estos cuerpos los más afectados–considerando historias de abuso, transgresión y violencia patriarcal – a la vez los más creativos y, son estos encuerpamientos, los que silenciosamente nos ayudan a rehacer el nexo con el equilibrio.

Una contradicción en la que puede observarse la potencia arriesgada y creativa, por ejemplo, el uso del calendario festivo cristiano para potenciar prácticas ancestrales que de otra manera difícilmente podrían sobrevivir a la persecución y control de la modernidad. Una especie de instrumentalización del hábito colonizador de la iglesia en función de las comunidades locales. Esta elección no la considero ingenua, ante amenaza de eliminación o cooptación de parte del estado de prácticas de encuentro, cuidado y cura ancestrales en manos de comunarios/as. Y si bien puede verse como una estrategia contradictoria, en cuanto es la iglesia desde tiempos coloniales una de las mayores responsables de exterminio, extractivismo y expropiación indígena, también es uno de los dispositivos históricos, incluso antes que el estado, presentes en estos territorios.

Estas prácticas nos advierten de coaliciones transitorias, pero igualmente de límites permeables donde no hay una desaparición o anulación de los actores políticos intervinientes, y cuyo fondo se sustenta en una ética de cuidado colectiva que ha tenido que reinventarse constantemente. La ética colectiva de cuidado atraviesa las prácticas de cuidado y cura en sus diferentes ramificaciones, las danzas de los velorios tanto como la preparación los alimentos, y la multiplicidad de prácticas parecen conducirnos a algo común, una especie de diferimiento del tiempo donde la vida de un pasado presente parece insistir. En diferentes prácticas los cuerpos parecen ponerse en acción y transformarse en un cuerpo comunidad cuyos movimientos se traducen en sutiles críticas de los órdenes de

dominio y opresión. Y detrás de ello quizá lo que menos existan sean palabras, al contrario, espacios sociales, culturales, estéticos se levantan como una ética colectiva de cuidado que abraza no solo lo humano sino los seres, fuerzas y energías que allí hacen presencia.

La aproximación a las formas de vida allí presentes, al existir cotidiano, a las dinámicas organizativas locales, a la diversidad de actores presentes, al universo simbólico que les acompaña es tan solo un recorte acomodado, posible de reconstruirse una y otra vez. Estas ramificaciones variables por las que exploramos, potencian nuevos brotes nacientes que al igual que las anteriores se reinventan, devenires inesperados, cambios imprevisibles, rutas inciertas que nos demandan la capacidad de construir (nos) desde otros lugares, advirtiendo de los epistemicidios presentes en nombre de la producción de conocimientos "cualificados" y que engrosan las bibliografías de trabajos académicos.

Las formas de vida y organización encontradas desde este trabajo insisten en nuevas epistemes y se tejen y fermentan en las formas de entregar sentido y vivenciar los desequilibrios, con las expresiones rituales, pero también con las diversas agencias que intervienen en los procesos de cura. Un acontecimiento donde la contradicción se hace fuerza creativa, donde la paradoja que puede subyacer de las relaciones entre las organizaciones indígenas da paso a los cuerpos que activan la memoria ancestral, desplazando las palabras de su protagonismo, para transitar victoriosamente entre la luz (día) y la oscuridad (noche), acompañados de sonidos que escapan a la coherencia del raciocinio.

Referências

Achinte, Adolfo. 2013. Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. In *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, coordinado por Catherine Walsh, 443-468. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Aleman, Luis. 2010. Un Cristo heterodoxo: evangelización y resistencia en una parroquia minera. In *Principio Potosí Reverso*, coordinado por Silvia Rivera Cusicanqui, 95-104. Madrid: Editorial Museo Nacional Reina Sofía.

Bifo, Franco. 2010. *Generación post-alfa: patologías e imaginarios en el semicapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Crenshaw, Kimberlé. 2002. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas Florianópolis* 10 (1): 171-188. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>.

Cabnal, Lorena. 2010. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, coordinado por Colectivo LESbrujas, 11-25. Barcelona: Acsur-Las segovias.

Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La poscolonialidad explicada para niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Citro, Silvia, Yanin Mennelli, y Soledad Torres Agüero. 2017. Cantando ao patrimônio: as expressões indígenas, entre discursos globais e criatividades locais. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 29: 175-197. <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda29.2017.08>.

Curiel, Ochy. 2005. Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las feministas negras. En *Mujeres desencadenantes: Los estudios de género en la República Dominicana al inicio del tercer milenio*, coordinado por Candelario Ginetta, 96-113. Santo Domingo: Centro de Estudios de Género - Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

Deleuze, Gilles. 2004. *mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

Dussel, Enrique. 1994. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Umsa.

Estrella, Eduardo. 1995. *Plantas medicinales del Amazonas*. Bolivia: Passim.

Gonzalez, Lila. 1988. Por un feminismo afrolatinoamericano. *Revista Isis Internacional* 9: 133-141.

Lugones, María. 2008. Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa* 9:73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>.

Muñoz, Isabel. 2016. Leyendas de las Tierras Bajas. En *Amazonia boliviana: visibilizando la diversidad de los pueblos de las tierras bajas*, coordinado Ángel Eduardo Román y María Beatriz Castro, 115-130. Bolivia: Iseat.

Preciado, Paul B. 2008. *Testo yonqui*. Madrid: Espasa-Calpe.

Rivera, Silvia. 2018. *Un mundo Ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera, Silvia Ayllón Soria. 2015. Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo. Buenos Aires: Clacso.

Roda, Andrés. 1995. *Salud, Agricultura, medicina tradicional en la Amazonia boliviana: un modelo de interacción Universidad- comunidad*. Bolivia: Umsa.

Rodriguez, Delina. 1993. *Danzas folclóricas del Beni*. La Paz: Proinsa.

Spinoza, Baruch 1988. *Correspondencia*. Madrid: Alianza.

Waisman, Leonardo J. 2004. *La contribución indígena a la música misional en Mojos (Bolivia)*. Buenos Aires: Memoria Americana - Cuadernos de Etnohistoria.

Yehia, Elena. 2007. Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad Latinoamericanas y la teoría actor-red. *Revista Tabula Rasa* 6: 85-114. <https://doi.org/10.25058/20112742.287>.

Diana Manrique García

Maestría en estudios de Género y Cultura, mención humanidades, Universidad de Chile, en Santiago, Chile. Maestría en Gestión Pública, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina. Doctora en Desarrollo Rural, Universidad Federal Rio Grande del Sur (Ufrgs), en Porto Alegre, Brasil. Profesora en la Universidad de las Américas (Udla), en Santiago, Chile.

Os textos deste artigo foram conferidos pela Poá Comunicação antes da publicação.