

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL

DIANA MANRIQUE GARCIA

**MIRADAS PROFUNDAS: RUTAS DE CURA EN LAS COMUNIDADES PRÓXIMAS
A LA RIBERA ALTA DEL RIO ITÉNEZ (GUAPORÉ), AMAZONÍA BOLIVIANA**

Porto Alegre

2019

DIANA MANRIQUE GARCIA

**MIRADAS PROFUNDAS: RUTAS DE CURA EN LAS COMUNIDADES PRÓXIMAS
A LA RIBERA ALTA DEL RIO ITÉNEZ (GUAPORÉ), AMAZONÍA BOLIVIANA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Economia da Universidade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor(a) em Desenvolvimento Rural

Orientadora: Tatiana Engel Gerhardt
Co-orientador: Jose Carlos Gomes dos Anjos

Porto Alegre

2019

CIP - Catalogação na Publicação

Garcia, Diana Manrique

Miradas profundas: rutas de cura en las comunidades próximas a la ribera alta del río Iténez (Guaporé), Amazonía Boliviana / Diana Manrique Garcia. -- 2019. 209 f.

Orientadora: Tatiana Engel Gerhardt.

Coorientador: Jose Carlos Gomes Anjos.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Amazônia boliviana. 2. Processos de cura. 3. Território. 4. Colonialidad. 5. Re-existências. I. Gerhardt, Tatiana Engel, orient. II. Anjos, Jose Carlos Gomes, coorient. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

DIANA MANRIQUE GARCIA

**MIRADAS PROFUNDAS: RUTAS DE CURA EN LAS COMUNIDADES PRÓXIMAS
A LA RIBERA ALTA DEL RIO ITÉNEZ (GUAPORÉ), AMAZONÍA BOLIVIANA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Economia da Universidade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Desenvolvimento Rural

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dra. Tatiana Engel Gerhardt – orientadora
UFRGS

Prof. Dra. Denisa Cardoso Machado
UFPA

Prof. Dra. Gabriela Coelho de Souza
UFRGS

Prof. Dr. Pablo Quintero Mansilla
UFRGS

AGRADECIMENTOS

Durante todo este proceso doctoral, que parece me acompañará siempre con sus múltiples intensidades, una cantidad de personas, seres, circunstancias y hechos intervienen y hacen posible hoy estas letras.

Y ahí están de manera latente en una especie de memoria dolorosa y profunda, pero a la vez mágica e intensa Rocío, Maia, María y Francisco, cuerpos físicos que acompañaron de una u otra forma el comienzo de este viaje, pero que en el camino abandonaron sus planos corporales para acompañarnos de otra forma, o por lo menos así lo siento. Ellos tienen cabida en estas letras, pero principalmente en los afectos que hicieron de estos más de cuatro años una experiencia transformadora. Gracias por haber existido, así fuese fugazmente, en mi vida.

Es difícil recordar, en la fragilidad de la memoria, la totalidad de seres a los que me gustaría agradecer, sin embargo bien saben que las palabras no nos contienen, y si se escapan dentro de ellas, nadie más que ustedes saben lo importantes y trascendentales en mi vida.

A las comunidades amazónicas, principalmente los Itonama, una inmensa gratitud. A comunarias y comunarios indígenas, no tengo palabras para decirles lo que significo ese cálido abrazo que me acompañó durante mi presencia en este territorio. Principalmente a doña Frida, poderosa, sabia y guerrera, que privilegio ha sido el de aprender de su mano.

Al programa de PPGDR por sus contribuciones, a toda su comunidad de profesores, administrativos y estudiantes que hacen posible construir hoy esta reflexión, de una manera que años atrás hubiese sido muy distinta. Más que un programa de cualificación académica parece contener una estética afectiva, que con las tensiones propias de todo espacio, también nos hace sentir parte de algo.

A Tatiana y Jose Carlos, siempre me pregunto que hubiese sido de mi historia académica en el programa sin ustedes. Excelentes académicos, aunque distantes epistemológicamente, me ayudaron a experimentar con aquello de “crear en la diferencia”. Nunca los sentí más próximos como al momento de mi defensa. Ustedes merecen mi respeto y admiración. Gracias por confiar en mi indisciplina.

A Gabriela, Denisse y Pablo, gracias por aceptar componer la banca de jurado. En menos de 5 horas me enseñaron a fortalecer mi coraje para defender lo que siento y creo, también me conectaron con algo que va mucho más allá de una sala de clases y es en relación a la necesaria ética del cuidado que debe atravesar los procesos de formación. Siempre suma, nunca resta.

A mis parcerias lectoras, que bajo el manto del amor, la solidaridad o la obligación afectiva, se bancaron una y otra vez mis demandas de lectura y retroalimentación. Su calidad y

calidez académica trasciende cualquier claustro universitario, o proceso investigativo y nos aproxima en aquellos sueños militantes. Vania, Sebastián, Vinicius, Maíra, Mariana, Karen, como dicen en Brasil “vocês são demais”.

A mis parecerías y complicidades de reflexiones cotidianas y convivencias inesperadas: Deisse, Marcela, Camila, Ceci, Tom zé, Petunia. Vivir con ustedes me lleva a una palabra “intensamente”.

Al cuerpo de colegas y la turma 2015 del PGDR, ¿imaginan ustedes lo significativo de ese encuentro para mí? Quizá algunos lo hayan experimentado de la misma manera, gracias Nela, Santi, Natan, Megui, Cris, Claudia, Anibal, Natalia, Estevan, Leo, y otros varios, sin ustedes hubiese estado más difícil disipar las angustias existenciales que genera un doctorado y un mundo como el que habitamos. Hoy somos más que vínculos transfronterizos.

A mi familia, por esforzarse en comprender mi condición nómada y distancia física.

A Tati, por apoyar esta difícil labor, de darle estructura y forma a un trabajo académico.

A las Becas CAPPES, sin su contribución nada de esto hubiera sido posible.

RESUMO

Esta tese é o resultado de um exercício etnográfico nas comunidades próximas à ribeira no alto do Rio Iténez (Guaporé) na Amazônia Boliviana. Seu tema principal são os processos de cura e seu objetivo é fazer um debate crítico entre as práticas de cuidado e as realidades de cura, detalhando em como se decide e atua em relação a estas nas comunidades locais. A ênfase dada é que a cura nas comunidades observadas não é uma, mas são múltiplos processos que estão associados a campos ontológicos diversos e relacionais. Envolve a interação de multiplicidade de seres e agências e não se reduz ao agir no corpo das pessoas. Trata-se, com efeito, de processos complexos que não separam o micro do macro, fato que nos conduz a aprofundar nas lutas pela terra e os territórios, bem como às diversas expressões organizativas e indígenas com suas constantes re-criações. A longa e violenta história colonial e sua marcada presença dos corpos missionários, estendida até atualidade também cobra lugar nestas discussões, junto às novas formas coloniais presentes nos distintos dispositivos institucionais de poder como o que se conjuga na institucionalidade da política sanitária. A tese persegue a descrição analítica de tais operações instalando na cura no fio condutor desta complexa trama. Destacando-se nos cenários locais, roteiros imprevisíveis onde se ressaltam campos micro- políticos de re- existências onde o agir cotidiano re- politiza o cuidado e a cura em seu potencial reivindicativo e criativo.

Palavras-chave: Amazônia boliviana. Processos de cura. Território. Alimentação. Colonialidad. Re-existências.

ABSTRACT

This thesis is the result of an ethnographic exercise in the communities near the river on the Iténez River (Guaporé) in the Bolivian Amazon. Its main theme is healing processes and its purpose is to make a critical discussion between care practices and healing realities, detailing how to decide and act on them in the local communities. The emphasis is on the healing that in the observed communities is not one but multiple processes that are associated with diverse and relational ontological fields. It involves the interaction of multiplicity of beings and agencies and is not reduced to acting on the body of people. These are complex processes that do not separate the micro from the macro, which leads us to deepen the struggles for land and territories, as well as the various organizational and indigenous expressions with their constant re-creations. The long and violent colonial history and its marked presence of the missionary bodies, extended up to now, also takes place in these discussions, along with the new colonial forms present in the different institutional mechanisms of power, such as that which is conjugated in the institutionality of health policy. The thesis pursues the analytical description of such operations by focusing in the curing as the guiding thread of this complex plot. Highlighting in the local scenarios, unforeseeable scenarios where micro-political fields of re-existence are emphasized, where daily action re-politicizes care and healing in its creative and creative potential.

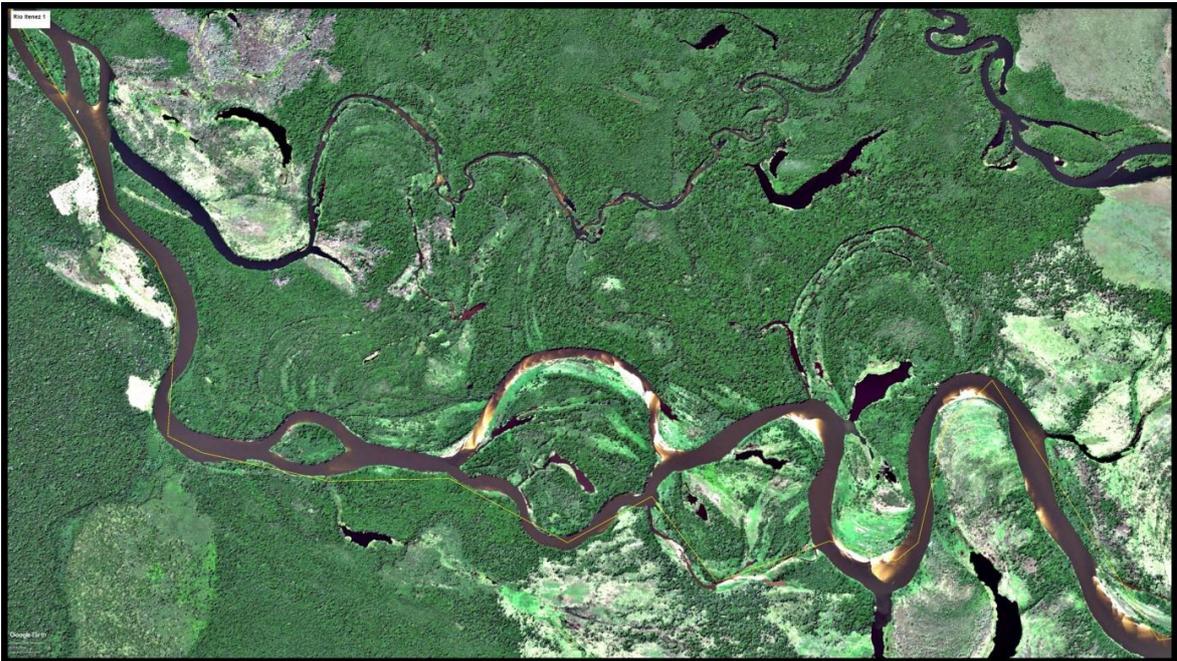
Keywords: Bolivian Amazon. processes of healing. Territory. Food. Coloniality. Re-existences.

SUMÁRIO

1	INTRODUCCIÓN	16
1.1	PREÁMBULOS DE UN VIAJE	16
1.2	PULSIONES: RUMBOS AFECTADOS POR LA EXPERIENCIA	17
1.3	RAZONES: O DE POSIBLES ARGUMENTOS	21
1.4	DECISIONES: EXPERIMENTANDO ENTRE RAZONES Y DESEOS	23
1.5	PERCEPCIONES: EXPLORACIÓN DE SENTIDOS	27
1.6	POLICROMÁTICOS	31
1.7	DISPERSIÓN CONTROLADA	35
1.8	INTERPELACIONES SENSORIALES	38
1.9	BRÚJULA DE METÁFORAS	45
1.10	SONATA VISUAL I	52
2	EL TERRITORIO COMO PUERTO NECESARIO: LA TIERRA Y SUS COMPLEJAS FORMAS DE RELACIÓN EN LA RIBERA ALTA DEL RIO ITENEZ	66
2.1	EL PALADAR Y SUS SUTILES PODERES	68
2.2	EL SABER DEL SABOR	72
2.3	TERRITORIO, VIDA Y DIGNIDAD: MÁS QUE UNA CONSIGNA	77
2.4	TIERRA, ALIMENTO Y CURA	81
2.5	LOS VELORIOS, UNA PRÁCTICA DE INTERCAMBIO	88
2.6	SONATA VISUAL II	92
3	LLEGANDO AL PUERTO DEL “SEÑOR”: CONQUISTA Y COLONIZACIÓN, APROPIACION Y DESPOJO	99
3.1	ENTRE MANOS QUE CURAN	104
3.2	SONATA VISUAL III	116
4	DESEMBARCANDO EN EL CABILDO: FORMAS ORGANIZATIVAS Y SUS RELACIONES CON LOS PROCESOS DE CURA	126
4.1	LA RITUALIDAD Y SUS CÓMPLICES, DANZA Y SONIDOS	133
4.2	OTRO FEMENINO ENCARNADO	143
4.3	SONATA VISUAL IV	149

5	UNA CORRIENTE RAPIDA: BREVES ENCUENTROS CON LOS SISTEMAS DE SALUD OCCIDENTALES	155
5.1	¿PERTIENENCIA?	165
5.2	SONATA VISUAL V.....	172
6	ATRACANDO EL BOTE: ALGUNAS DE LAS RUTAS DE CURA LOCALES...	178
7	IMAGINANDO NUEVAS RUTAS: DEVENIRES	191
	REFERÊNCIAS.....	195















1 INTRODUCCIÓN

Esta tesis tiene como objetivo hacer una aproximación crítica a las prácticas de cuidado y realidades de cura de la Amazonia Boliviana. Realidades que conforman un tejido múltiple tanto de sensaciones como de sentidos y materialidades hechas palabras, rituales, olores, colores, sabores, etc. La antesala visual que da apertura a este trabajo solo guarda la intención provocadora de convocarnos a un viaje donde las palabras escasean para tejer los hilos finos y diversos que le componen. Lo que de ellas aparece es solo un esfuerzo de traducción de la complejidad de la experiencia, así este apartado se dirige principalmente a presentar los derroteros que afectaron el camino.

1.1 PREÁMBULOS DE UN VIAJE

Esta tesis tiene como objetivo hacer una aproximación crítica a las prácticas de cuidado y realidades de cura de la Amazonia Boliviana. Realidades que conforman un tejido múltiple tanto de sensaciones como de sentidos y materialidades hechas palabras, rituales, olores, colores, sabores, etc. El origen de este trabajo es diverso e impreciso, en cuanto la heterogeneidad de factores que intervinieron en su curso, pero responde a un propósito ligado al interés formativo e investigativo, además a una postura que demanda la necesidad de un cambio epistémico que nos permita observar de distintos modos lo que hacemos. Pluralidad epistémica que facilite correr el velo colonial, patriarcal, heteronormado y capitalista que ha caracterizado la construcción de seres, saberes y poderes y que nos permita desde el aquí y ahora desenlazar las multitemporalidades que habitan en los acontecimientos.

Desde esta reflexión considero asumir este trabajo desde una corropolítica del conocimiento, donde se acuna un ideal de justicia que existe muy dentro de los procesos de cuidado y curación. Desde donde la cura hace parte de redes de re-existencia, resistencia y decolonialidad presentes en los pueblos originarios. Así que esto como un resultado no es exclusivo del mundo académico, porque este ejercicio es construido con los y las comunarias indígenas de la ribera alta del Río Iténez, y vuelve hacia las comunidades en formato visual con herramientas pedagógicas que pretenden retornar lo que en mi contacto con estos mundos puede

traducirse. El conocimiento que de esta experiencia deriva, se fecunda en el encuentro con mundos otros y de la forma como esto me afecta¹.

Para el mundo académico, este trabajo quizá contribuya en las discusiones analíticas relacionadas con las formas de producción de conocimiento principalmente en materia de cuidado y salud, a su vez desde el mismo ejercicio de presentación y escrita se interpela las formas tradicionales de presentar una tesis. Considero que estos resultados se convierten en una posibilidad concreta de desafiar lo que desde la academia se produce y de pensar las ciencias habitando campos más heterogéneos que las universidades. Un ejercicio construido con y no sobre, hecho a varias cabezas, corazones y manos, no sólo humanos, que atravesaron todo el cuerpo de la investigación.

También los resultados de este ejercicio considero, han de servir para agradecer a las comunidades de estos territorios por su apertura, cariño y hospitalidad. Para que se vea y sienta la gratitud recíproca de todos los conocimientos aportados desinteresadamente, que me llevan a pensar en la experiencia de cursar un doctorado como un proceso que transforma la vida de quien lo hace.

1.2 PULSIONES: RUMBOS AFECTADOS POR LA EXPERIENCIA

Recuerdo claramente que a una edad de 5 o 6 años mi abuela nos cubría el pecho y la espalda a mis hermanos y a mí con hojas de granadillo² punzadas con la punta de una aguja e impregnadas de mantequilla. Mientras tanto mi abuelo cazaba un armadillo³ para darnos su sangre. Con ello buscaban curar nuestros problemas respiratorios que para ellos habían sido parte de un legado familiar de desequilibrio de larga data. Allí en una pequeña casa de barro y tierra en medio de las montañas me conecté y convertí en heredera de lo que considero una especie de mística e interés por las formas de cuidado y cura y es en esta memoria que respaldo mi primer interés en el tema, pero nunca considerado como un tema suelto o desligado de la

¹ El concepto de afecto/afectación al que acudo a lo largo de este texto deriva de la idea de Spinoza y se refiere a lo que se produce en el contacto de mi cuerpo con otro –como cuerpo indefinido–, encuentro cuerpo-alma, representación-intensidad que genera estados particulares, mezclas que dejan impresiones de los cuerpos “otros” sobre el propio cuerpo.

² La llamada popularmente granadilla, cuyo nombre científico es *passiflora ligularis*, es una planta trepadora perteneciente a la familia *passifloraceae* originaria de los Andes. Abunda en las montañas orientales del nororiente de Colombia.

³ Del mundo de los mamíferos placentarios, estos animales abundantes en la cordillera oriental de Colombia se caracterizan por poseer un caparazón dorsal formado por placas yuxtapuestas, ordenadas por lo general en filas transversales, con cola bastante larga y extremidades cortas

complejidad de la vida. Creo que se relaciona directamente con la tierra y los seres que la habitan y las formas en que con ellos aprendemos a relacionarnos.

De estas montañas y mi relación con la vida que la reside es que aprendí a habitar el mundo, de mi linaje materno, María Antonia y Ana, llevo el coraje y la fuerza de la experimentación y lucha, pero fueron mi abuelo Belisario y mi padre Eduardo los que me contagiaron de “paz y ciencia” junto a la alegría de vivir “no meio do mato”. Mi abuelo, con pocos años de escolaridad dentro de la formalidad del sistema educativo, pero con una inquietud profunda frente a la vida, me decía algo que me conecta con ese momento, que en memoria brota como espacio- tiempo de encanto. Gañan⁴ de profesión, insistía a sus cerca de 80 años, en describir este oficio con una profunda pasión que iba más allá de la fuerza física, o de los buenos bueyes, requería según él de una sincronía afectiva con todos los seres que intervenían en ello. Recuerdo que describía serenamente y en detalle sus preparaciones para las largas jornadas que suponían además de una buena alimentación, diálogos con sus antepasados, con sus dioses, con la tierra, con el cielo y hasta con los objetos. Era demasiado pequeña pero repaso que a pesar de las limitaciones materiales de la zona rural donde mis abuelos vivían, los días se hacían cortos y llenos de sorpresas, días que hoy se activan en mi memoria como un lugar-tiempo de encanto.

Sin embargo, a pesar de que eso que recuerdo bajo el nombre de encanto me ha acompañado durante toda la vida, fue silenciado durante gran parte de ella, principalmente durante los primeros años cuando ingresé al sistema educativo formal y entre la razón y la religión quisieron arrebatarlo con algunos dogmas y verdades absolutas. Es desde ese lugar, transitado con múltiples construcciones y deconstrucciones sobre sí, desde donde hoy retorno al lugar que identifico como principal escenario de intento de despojo de este encanto; para reencantarme y para desde esas arenas intentar proponer otros posibles, un juego de probabilidades de la existencia que puede ser sólo una inquietud provocadora.

En este lugar que es la academia, como territorio-fuerza de la razón occidental moderna, y que identifico como espacio de privilegio, -en tanto se ha construido e intencionado así- pretendo entrar a dialogar con otras estéticas, con otros lenguajes que, si bien pueden llegar a un público acotado llamado “letrado”, también pueden aterrizar de otras formas en lugares inesperados. En tanto la diversidad de fragmentaciones o calificativos en que puedo ser

⁴ En el diccionario adscrito a la real academia de la lengua española la palabra gañan significa hombre rudo y tosco que trabaja el campo, en otros lugares rurales de Colombia, como este de donde provengo, gañan es la persona que trabaja o prepara la tierra con bueyes para la siembra, es decir quien efectúa el arado. De rudo y tosco creo que mi abuelo no tenía nada, calificativos esencializantes que en mi concepto están de sobra

designada como mujer, migrante, militante, estudiante, mestiza, compañera, etc. posibilitan ello. De esta forma, varias décadas después, asumo la fuerza política para hacer del poder (un momento de formación), la posibilidad de entrar y deconstruirme en la concepción del mundo, de la vida, de las relaciones, de la interculturalidad y de la crítica decolonial.

Y es ahí donde considero que, si existe la necesidad de identificar un comienzo de este trabajo, creo que está próximo al lugar donde terminé su escritura, un minúsculo poblado rural en medio de la cordillera oriental que me vio crecer y que sembró en mí experiencias, conocimientos y valoraciones que constituyen a su vez límite y posibilidad de nuestras prácticas. (PESSOLANO, 2013, p. 145). Un escenario marcado por la heterogeneidad material que ha atravesado no sólo desde lo personal sino desde lo profesional y académico todo mi accionar.

Accionar que, como mencioné anteriormente, está afectado por mis orígenes en las zonas rurales más aisladas de Colombia, en lo profundo de la cordillera. Además de una experiencia profesional ligada a la defensa y promoción de los derechos humanos con jóvenes de barrios populares de Colombia que coexistían con la constante propuesta de muerte. O en un Chile profundo, al sur patagónico, donde me fue posible conocer y develar otras realidades donde brota y se manifiesta la vida, en mundos que no dejan de ser creativos y contradictorios. Mas fue el contacto directo con diversas realidades latinoamericanas de zonas aisladas, profundas, escondidas (o protegidas) del estereotípico “mundo moderno”, “desarrollo”, “progreso”, las que sembraron en mí las bases más sólidas acerca de la existencia de una multiplicidad de mundos, silenciosos y paralelos que dan cuenta de otras formas de sentir, pensar, vivir y que superan las lógicas reduccionistas que se nos instalan desde buena parte de las instituciones o paradigmas occidentales de la ciencia.

Estos pluriversos por donde fui transitando como puntos de fuga me conectaron con inquietudes que progresivamente me acercaron a los estudios desde perspectivas críticas del pensamiento, las cuales se fueron acrecentando en la medida de algunos cursos de pos graduación y de la praxis misma. Dando como resultado formas y matices que procuran seguir buscando y respondiendo en la idea rizomática de Deleuze y en el interés de seguir construyendo los imprevisibles silenciosos. Posibilitando un mundo relacional donde pueda ser posible otras formas de ser, sentir, actuar, pensar otros mundos desde nuestro propio cuerpo en la condición de investigadora.

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, en relación a saberes invisibilizados, esencializados,

mitificados, deshumanizados y con los seres que lo encarnan. Quizá es tan sólo lo que me indicaba la profesora Esperanza Gómez hace unos meses atrás “la búsqueda de una viajera occidentalizada que quiere atreverse a conocer desde sus propios orígenes negados, mitificados. Es la necesidad de saldar una deuda contigo misma y con el mundo en el que has vivido”.

Como sujetos investigadores somos un acumulado de relaciones y cada una de nuestras elecciones metodológicas genera interferencias y por tanto son elecciones con potencial creativo. Siempre hablamos desde un lugar particular en las estructuras del poder (GROSFOGUEL, 2006) escribo desde las fronteras, como metáforas geo- y corpopolíticas, aquellas que habla Anzaldúa (2004) un lugar de re- existencia, indefinido, que cuestiona los límites y que hacen de las narrativas un ejercicio en movimiento, que me instala en epistemologías fronterizas y alternativas a la modernidad (MIGNOLO, 2003). Y es precisamente ese estar en el borde del abismo, en la indeterminación necesaria, donde este ejercicio que responde a algo llamado académico, no da campo a distinción entre mi vida y el trabajo de campo, así que lo que de ello resulta refleja entonces un estado en lucha específica. (D’AMICO-SAMUELS, 1997 apud SUAREZ, 2011).

No parto de un punto cero (CASTRO-GÓMEZ, 2005), escribo en mi condición de mujer, atravesada por múltiples intersecciones⁵, -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 únicamente una lectura “de fuera” sino una constante danza relacional “dentro- fuera” que reduce exteriores⁶. Así se considera que “la única manera de encontrar una visión más extensa es estar en algún lugar en particular”. Este lugar desde donde quien narra opera su selección y ejerce su parcialidad constituye lo que Donna Haraway (1991) caracteriza como el privilegio del “conocimiento situado”. Hay un cuerpo que busca conocer y que, por lo tanto,

⁵ El concepto de interseccionalidad será utilizado a lo largo de esta escrita y responde al problema que busca capturar las consecuencias estructurales y dinámicas de la interacción entre dos o más hechos de subordinación, trata específicamente la forma por la cual el racismo, el patriarcado, las opresiones de clase y otros sistemas de discriminación generan desigualdades básicas que estructuran las posiciones relativas de mujeres, razas, étnicas y otras. Más Allá de esto, la interseccionalidad trata de la forma como acciones y políticas generan opresiones que fluyen a lo largo de estos hechos. Para profundizar el concepto ver: CRENSHAW, Kimberlé W. “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero”. Estudos Feministas, Los Angeles: Universidade de California, 2002.

⁶ Exterioridad es una categoría introducida principalmente por E. Dussel (1994), que tuvo diferentes rupturas durante su tránsito político académico, convirtiéndose en un eje trascendental en la Filosofía de la Liberación. Desde ella se hace posible pensar la alteridad que fractura el lugar donde no es posible totalizarse, manifiesta en un “otro pobre” que encarna no solo el fracaso del sistema sino la utopía de un futuro más justo. En este ejercicio pretendemos que la exterioridad no sea un afuera, otro, y transite hacia un campo relacional creativo, indeterminado, fluido que me afecte y al que afecto, abierto a la inconstancia, a la fragilidad, sensible a lo invisible e inaprensible

este conocimiento se origina en este cuerpo en particular. Reconocerlo implica una especie de “encuerpamiento” particular y específico: “(...) la moraleja es simple: solamente la perspectiva parcial puede prometer una visión objetiva” (1991, p. 196). No se trata de abolir las reglas del juego, pero sí de advertir sus limitaciones cuando se convierten en cadenas del pensamiento. (FALS BORDA, 2009)

Este encuerpamiento me instiga a asumir una corropolítica del conocimiento, y a su vez nos confronta con algunos nodos críticos de la investigación, como aquel que la ha fracturado en un otro reducido a objeto y un investigador con criterios de razón e interpretación, lo que es en sí violento (Bourdieu, 1999, 2000). Se advierte que seguimos empeñados en una rigurosidad que nos distancie de la alteridad, en buscar soluciones en teorías externas, perdiendo de vista lo que pasa y se aporta en el acontecimiento; nos enfrentamos entonces a la pregunta de cómo investigar, dando cuenta de la complejidad del campo social, pero a su vez, gestando aportes para la transformación de la sociedad y la acción. Cuestionamientos que nos conducen entre la reflexión y deconstrucción, que como mujer mutilada por la razón patriarcal me aventuran a acudir a otros lenguajes y a las pistas que dentro de ellos nos brindan las formas, los movimientos, las texturas, los gestos, que como alfabetos no letrados nos comunican, crean y expresan sobre un estatus sensorial del conocimiento y sus posibilidades emancipadoras.

De esta manera 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 Boliviana.

1.3 RAZONES: O DE POSIBLES ARGUMENTOS

Meses atrás mientras realizaba trabajo de campo en la Amazonía Boliviana una mujer de avanzada edad perteneciente al cabildo Indígenal Itonama fecundó en mí a través de sus palabras el desafío de llevar a la academia la discusión de ese conocimiento que estaba gestando fuera del marco racional de mi investigación doctoral, motivo por el que inicialmente había llegado a estos territorios. En esta conversación le relataba la experiencia reciente que había tenido cuando me dirigía a la comunidad de Nueva Brema -una de las localidades próximas al Río Itenez o Guaporé-, en mis palabras le traducía una cantidad de emociones, sensaciones, dificultades, hallazgos vividos durante el recorrido, a lo que ella simplemente refirió “ese es el conocimiento, yo no le estoy contando, nadie le está diciendo, usted no lo está leyendo, usted lo está sintiendo visceralmente y no sólo está hecho de palabras”. En ese momento quizás no le

di a este enunciado la importancia que hoy recobra, el cansancio que sentía sobre mi cuerpo limitó cualquier posibilidad reflexiva al momento, pero recuerdo que me estremeció.

Días después cuando re- escuchaba estas voces pensé en que estas palabras nutrían algo que desde hace tiempo venía sintiendo y que se articulaba con la necesidad desde nuestras investigaciones aportar a la construcción de conocimientos autónomos de nuestras realidades, que den cuenta de esas otras ciencias no necesariamente racionales, o herederas de las verdades totalizantes. Y es precisamente desde ahí donde comienzo este viaje. Cuando esta mujer del cabildo Indigenal Itonama expresaba aquello de sentir visceralmente me estaba interpelando a activar las entrañas en el ejercicio de producir conocimientos. Así por ejemplo pulmones, corazón, hígado reclamaban un lugar vedado en el proceso, pero también hacían un llamado a estimular esa parte interior que influye también en el proceso reflexivo y que nos desafía constantemente en nuestros intentos de encontrar palabras “coherentes” o mantener todo bajo control. Quizá era un impulso intuitivo al Amuyt’awi, aquello que en la filosofía andina se aproxima a un pensar dialógico, a un razonamiento basado en la memoria, a una forma de pensar emocional y reflexiva.

Es desde ahí que considero que el encuentro con el campo de investigación obedece a algo más bien intuitivo- experimental, que más que representar procura detonar el otro/a en mí. 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 o Guaporé- 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 barracas⁷ y que en la actualidad hacen del río y sus dinámicas un agente vivo y relacional.

Mi primer contacto con este territorio se da, según mi memoria consiente, 3 años antes de visitarlo físicamente. Como activista de una organización feminista migrante conozco a una profesional de salud boliviana que me cuenta un poco sobre su experiencia como médica de las residencias de Salud Familiar Comunitaria Intercultural – SAFCI-. En esos momentos además me encontraba haciendo parte de un equipo de investigación en la escuela de Salud Pública “Salvador Allende” de la Universidad de Chile, donde se hacía parte de una red latinoamericana

⁷ El sistema conocido 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 especie de deuda que se heredaba de padres a hijos y que los obligaba a permanecer bajo el mando de los dueños o patrones (Estrella, 1995). En este sistema de trabajo se estimula la migración de pobladores de otras regiones del país por la no asimilación de los diferentes grupos étnicos amazónicos a este tipo de trabajo. (ORMACHEAN; FERNÁNDEZ, 1989).

de salud. Desde allí había tenido la posibilidad de participar o leer respecto a algunas discusiones relacionadas con las tendencias emprendidas en materia de salud bajo el gobierno de Evo Morales. Específicamente bajo el acompañamiento de Nila Heredia, exministra de salud de Bolivia y activista comprometida de los derechos humanos en este país. Figura que tuvo gran incidencia en las transformaciones de la política social en salud que asumiría Bolivia posteriormente.

Este escenario me llevo a interesarme progresivamente en explorar un poco más estos territorios. La propuesta de salud familiar, comunitaria e intercultural abría la posibilidad para desde un sistema oficial aproximarse a formas de curas tímidamente reconocidas y exploradas. Si bien para ese momento desde hacía 7 años me dedicaba a trabajar en temas de salud colectiva, Bolivia se presentaba en esta materia como una potencia que guardaba la ancestralidad y sus saberes como fuerza disruptiva en las tendencias de salud y cuidado, recientes de América Latina. Finalmente una tarde de Julio de 2013, de aquellas de invierno santiaguino, donde el frío parece calar los huesos, se conjuga el sin sabor de la vida citadina con el deseo de viaje. Aparece frente a mí un boletín del Ministerio de Salud y Deportes de Bolivia que describía el “Programa de Salud familiar comunitaria e intercultural SAFCI” y compartía una de las formas de implementación en la ribera alta del Río Iténez.

Fue en ese momento que inicié mi viaje, no sólo investigando sobre el tema sino haciendo un mapeo de posibles programas de doctorado que permitieran materializar esta idea de investigación. Fue así como llegué a Porto Alegre en marzo de 2015 a hacer parte del Programa de Posgraduación en Desarrollo Rural. Si bien el proyecto con el que llegué no era próximo a lo que hoy resulta, creo que mantenía la inquietud y búsqueda que ha movilizado todo este proceso.

1.4 DECISIONES: EXPERIMENTANDO ENTRE RAZONES Y DESEOS

El “Allin Munay”, principio Inka que señala que para vivir espléndidamente se debe ‘querer bien’, ‘amar fuerte’, saber sentir al cosmos, a la comunidad, a los semejantes y al medio circundante, convirtiéndose en uno de los principios que ilustra el abismo con occidente, donde el pensar arrebató el lugar privilegiado y hace de la episteme, el logos, la razón y la ciencia sus principales herramientas y virtudes (LAJO, 2010). Re-pensar-sentir el mundo desde la academia precisa de un despertar de nuevas formas de investigar, asimismo involucra llevar a serio otras filosofías instaladas fuera de los márgenes sacralizados por occidente. Es hacer retumbar al interior de los discursos científicos, espacios y temporalidades alternativas

próximas a filosofías “otras”, -para el caso- ancestrales, en las cuales las fases de la naturaleza dan cuenta de un tiempo cíclico, favoreciendo un desplazamiento del tiempo lineal, incursión de multitemporalidades, otras maneras de conectarnos con la vida y los mundos por los que se transita. En ello el concepto de “sentipensante” se convierte en un catalizador transitorio de lucha ética, estética y política al interior del mundo “intelectual” que favorece instalar estas discusiones.

Reiterativamente emanan en estos circuitos discusiones desde distintos frentes que enfatizan en la necesidad de buscar luces y matices que contribuyan a hacer más visibles realidades silenciadas que hablan de otras formas en las que se existe y resiste en estos mundos más allá de lo moderno. Búsqueda que contiene, a mi parecer, implícito el cuestionamiento a la academia, a lo que se crea y recrea, a los discursos que como verdades y prácticas únicas se siguen reproduciendo desde este espacio –que insisto- detenta el monopolio de la ciencia. A pesar de ello, quedamos efímeros al momento de traducir estas discusiones y darles vida, en cuanto en nuestras prácticas seguimos creando desde lo que Adlbi Sibai (2016) llama una “cárcel epistemológica existencial” impuesta por el sistema mundo colonial moderno, la cual simplifica quién, cómo y desde dónde se tiene validez para hablar, ser, estar y saber en el mundo; conduciéndonos repetitivamente a un arsenal de herramientas: conceptos, teorías, metodologías, univocas y validas, propias de la ciencia moderna de occidente, que restringen los marcos de lo que se considera conocimiento.

En ese sentido el concepto sentipensante nos instala en una lucha metodológica, pero a la vez epistémica y ontológica, en cuanto no se trata de entrar en una arena de puntos de vista sino de mundos de vida, que se afirman en la diferencia y que nos desplaza del lugar ventajoso y cómodo de investigadores. También nos interpela de la forma como nuestros sentidos se censuran y pierden dentro de las producciones de conocimiento y a la vez los dispositivos que los hibridan y homogenizan bajo la lógica de una modernidad político filosófica occidental.

El primero en referirse a “sentipensar” dentro del mundo académico fue Orlando Fals Borda, este sociólogo Colombiano acudió al término para traducir el arte de pensar con el corazón y la mente, principio de vida de comunidades de la costa caribe Colombiana (MONCAYO, 2015) pero que además no se decanta únicamente de una reflexión abstracta del intelecto, sino que brota de una experiencia de vida militante, sentida y reflexiva, nutrida de la interrelación que mantuvo con la multiplicidad de realidades de los pueblos de Colombia y Latinoamericana, que le inspiraron desafiar los tradicionales marcos de investigación, haciendo de ella un asunto comprometido, vivo y participante.

Posteriormente en el mundo de la academia es Arturo Escobar (2014) quien acude a este concepto como estrategia movilizadora de discusiones que dan cuenta del agotamiento de la ontología dualista, que sustenta el modelo colonial moderno presente en el estado nación. Junto a ello cuestiona las ideas de totalitarismo economicista, encubierto en conceptos como desarrollo, crecimiento, progreso, extractivismo, reformas de mercado, consumo material, entre otras categorías de frecuente uso en nuestros circuitos académicos. Referentes conceptuales que nos hacen sospechar del conocimiento que estamos produciendo y su papel opresor, en cuanto hay desfases e incongruencias entre aquello que generamos y lo que está pasando en la sociedad, lo que nos obliga a problematizar nuestro conocimiento, a considerar los instrumentos que tenemos para pensar, un llamado a intervenir epistemológicamente. (SOUSA SANTOS, 2017)

De la misma manera eclosionan de la mano no exclusivamente de la academia o científicos sociales sino de poetas, artistas, activistas, un llamado a re-conectar el corazón con la razón, a instalar los afectos en los procesos reflexivos sobre los mundos que habitamos. Procesos que dentro de los circuitos académicos se ven interferidos por una serie de opresiones simultáneas y múltiples que nos posicionan en lo que pareciera unas rutas sin salidas. Sin embargo, la experimentación creativa convierte estos nudos en una posibilidad de impulsar un nuevo discurso y una nueva práctica crítica y transformadora, donde además de nutrir este asunto con miradas analíticas y problematizadoras, sea posible activar otros lugares donde cobren protagonismo realidades no estudiadas o simplemente silenciadas en estas discusiones. Existencias ignoradas, desconocidas, ausentes desde la matriz de la racionalidad colonial. Es en ese lugar donde sentipensar-nos desde Abya yala⁸, desde nuestra América, desde su metabolismo no puede más que ampliar el horizonte y enriquecer los trazos de lo imprevisible.

Arribamos así a un lugar que invita a reinventarnos, vaciarnos de categorías y contenidos, escuchar otras voces, activar otras presencias, relacionarnos de otras maneras con los mundos, profundizar en otras realidades siempre presentes en nuestra América y que pueden presentarse como posibilidad de otros modos de vida, de existir/ re- existir en el mundo o sentipensar en él.

No obstante, es en las decisiones de lo científico en la acción, donde se pueden abrir posibilidades de creación y originalidad, trasgrediendo antiguos moldes de la sociedad, como de la ciencia, el arte y la cultura (FALS BORDA, 2015). En ese sentido podemos advertir que durante las últimas dos décadas se viene construyendo paulatinamente un arsenal de

⁸ Término usado por los Kuna (Indígenas de Colombia y Panamá) antes de la llegada de los europeos para referirse al continente americano, traduce en su lengua: tierra viva, tierra madura, tierra en florecimiento.

instrumentos teórico- conceptuales capaces de encaminar el análisis y apoyo a la diversidad de formas de conocer presentes en el mundo. Conscientes de que hacemos parte de un momento donde cambiar la perspectiva teórica ontológica es fundamental para comprender, asumir y aportar en la transformación del mundo. Así traer algunas memorias vivas, conceptos de los mundos ancestrales, contribuciones y conocimientos de otras filosofías como la de los pueblos indígenas, afro- descendientes, o de la multiplicidad de las llamadas “minorías” emergentes. O tal vez inventar otros conceptos, otros lugares de enunciación, no sólo puede ayudar a pensar el mundo de manera diferente, puede significar también una ruptura con el pensamiento actual (COMPOSTO; NAVARRO, 2014).

Palabras, conceptos que comienzan a designar aquello a ser visualizado, que si bien hacen difícil hablar de algunos aspectos del mundo indígena fuera de sus propias epistemologías, dan cuenta de una serie de pluriversos⁹ que coexisten, que se encuentran y desencuentran, que como expone Escobar hacen parte de ontologías de mundos que ineluctablemente están interrelacionadas. Mas conservan sus diferencias como mundos, y con frecuencia envuelven perspectivas territoriales y comunales (2014). Una demanda -y deuda- en el reconocer al otro como legítimo, condición necesaria para el convivir, (MATURANA, 2001) que hace parte de ir más allá, de convocar al dialogo, los saberes que se crean desde las diferencias, legitimando su contribución al pensamiento decolonial.

Dar cabida a lo que desde las matrices sensoriales y perceptivas se puede crear, e incitar a aventurar en un presente distinto de las existencias. Lo cual posibilita movilizar acumulados de material empírico- conceptual y ensayar articulaciones consistentes como posibilidad de inflexión a la racionalidad de los saberes- poderes dominantes. Con ello sugiero que, si bien por el mundo académico transitan conceptos flexibles que pueden hacernos posible fermentar discusiones ontológicas “otras”, existen mundos de vida que anteceden estas discusiones y que han sido encarcelados bajo las categorías homogenizantes del pensamiento. En este trabajo se entremezclan posturas teóricas de diversa índole, hecho que se debe principalmente a dos factores, el primero la complejidad que reviste el tema investigado y segundo el ejercicio consiente de aproximar cuerpos referenciales que en su acercamiento pueden potenciarse y escapar transitoriamente a su estrechez epistemológica.

Así es que como principales insumos de este trabajo acudo a un arsenal diverso que brotará súbitamente a lo largo de los textos, que va desde filosofías andinas, hasta estudios anti, de, des y poscoloniales. Principalmente considerando aportes de feministas negras y

⁹ Escobar (2014) con este concepto hace referencia a un mundo donde quepan muchos mundos.

latinoamericanas donde los conceptos de género, raza y etnicidad ocupan un lugar situado en la construcción de contra narrativas. Posturas que interpelan las tendencias racionalizantes y desde sus prácticas activistas - militantes movilizan nociones que conducen a desencionalizar esos conceptos y sus efectos simbólicos y materiales en América Latina. Atendiendo a los procesos de subjetivación, estos conceptos se denuncian como construcciones con un profundo anclaje colonial que restringen y jerarquizan el campo epistemológico.

También la sociología y antropología simétrica aparece como posibilidad reflexiva y articuladora de las perspectivas decoloniales, contribuyendo al encuentro de algunas discusiones principalmente referidas a las formas de producción de conocimientos, a la necesidad de resituar la discusión en torno de la verdad y sus formas epistemológicas. Siguiendo a Domènech, M. & Tirado (1998) la propuesta de la sociología simétrica propone superar los ímpetus puristas y reconocer los objetos híbridos (casi- objetos) que hacen parte de nuestra realidad, estos estudios están compuestos de relatos donde los protagonistas se caracterizan por su heterogeneidad material y donde las fronteras del dominio de lo social y lo natural se disuelven.

De esta manera a lo largo del texto si bien se referencian una diversidad de fuentes que posibilitan la emergencia de discusiones y análisis, se intenta hacer de los insumos empíricos una propuesta epistemológica en sí, donde se apuesta por la simetrización de agencias, voces y mundos tomando de manera prudente las distancias necesarias con la ciencia moderna

1.5 PERCEPCIONES: EXPLORACIÓN DE SENTIDOS

Al entrar en contacto con el mundo amazónico, se desplaza el lugar “seguro” del intelecto haciendo posible activar sensorialmente una serie de experiencias que difícilmente la etnografía resultante de esta experiencia consigue retratar. Las percepciones occidentales se mantienen dominadas por las sensibilidades exotizantes del colonialismo, el imperialismo y el capitalismo neoliberal (GEIDEL, 2010). Así, lo que acá comienza por “sentipensar” en el trabajo de campo emerge con la activación de sentidos que superan el tacto, el gusto, el olfato, la vista y el oído, y que nos habla de reintegrar las percepciones. Hecho que motiva a hacer conciencia que la mente es heredera de una jerarquía analítica- patriarcal y ha ocasionado rupturas profundas en nuestras matrices perceptivas y su interrelación, además entre los nexos con la alteridad de los mundos vivos o no.

Al intentar reparar, sanar o reconstruir estos nexos de la percepción deparamos en las concesiones asimétricas que dentro de los mismos sentidos se ha otorgado a unos en detrimento

de otros. Resulta interesante entonces ver cómo en el contacto con esos “otros” pluriversos, la intersensorialidad germina y al parecer las concesiones se diluyen en un flujo danzante que hace de la mente- logos una entidad más de la percepción y del pensamiento, una sintaxis de movimientos, imágenes, olores, sonidos, donde se tejen realidades consientes y transitorias.

Esa pulsión que se detona en mi condición de investigadora al intentar otras posibilidades de narrar el encuentro con la diferencia, me conducen a la encrucijada de lo metodológico. La metodología es un problema colonial en cuanto al conocimiento, las relaciones, los seres y el contexto en el que ocurre la construcción de conocimiento. En ese sentido nuestras elecciones metodológicas son elecciones políticas. Hecho que nos conduce a desaprender la idea de aquello como simples formas, algo estable, neutro, objetivo, científico y profundizar en las discusiones ontológicas, epistémica, estéticas, prácticas, éticas y políticas que implica.

En ese sentido las formas con las cuales nos aproximamos a las realidades nos remite a pensar el método como una práctica guiada que no es distante a los materiales que la componen, a los discursos que la estructuran y las colocaciones que en diversas medidas le van dando forma (LAW, 2004). Aparece entonces el método como posibilidad de aproximación a la realidad que queremos construir, aquella por la cual tenemos interés y en la que nos implicamos. De este modo podría afirmarse que 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).

Como práctica de-constructiva nos instala ante el desafío de desobedecer un modelo de legitimación del conocimiento siguiendo el molde colonial. Intentando ser coherentes con estos postulados, en el origen formal de esta propuesta de investigación convocamos metodológicamente al encuentro de dos cuerpos metodológicos que permitían, de una parte, cierta insubordinación y desprendimientos de los formatos y diseños metodológicos canónicos de la academia y de otra responder a la obligatoriedad protocolar de investigación que dentro de sus formalismos nos exige cumplir con el ítem de lo metodológico. Sobra decir, como requisito previo obligatorio que conserva marcas coloniales. Así, la etnografía y la cartografía, se presentaban en este escenario como posibilidades previas que anidaban no sólo posturas metodológicas sino epistémicas, que facilitaban cierta agencialidad y aberturas en el proceso.

Inicialmente estas propuestas metódicas viabilizaban la intención de poner en relación la multiplicidad y la diferencia de prácticas discursivas y las prácticas performativas de sanación en el marco de un territorio geopolítico llamado “Amazonia Boliviana”. Específicamente en lo

que concierne a poblaciones próximas a la ribera alta del Río Iténez. Considerando, que más que una lectura historiográfica de lo que se iba a estudiar, el interés estaba enfocado en cartografiar, en cuanto su posibilidad relacional, que va más allá de las operaciones discursivas que fluctúan en lo dicotómico, y se activa como posibilidad de articular estas prácticas discursivas y performativas. La cartografía como abordaje geográfico y transversal, ratifica su proximidad para acompañar los procesos de subjetivación que ocurren a partir de una configuración de elementos, fuerzas o líneas que actúan simultáneamente. Las configuraciones subjetivas no apenas resultan de un proceso histórico que les moldea estratos, portan en sí mismas procesualidad, guardando la potencia del movimiento. (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2009).

A pesar que en esta propuesta inicial materializada en el proyecto de investigación se intenta una especie de “indisciplina metodológica controlada”, porque si bien se presenta e incluye lo metodológico, no es con la estrechez con que regularmente se exige en la academia o con los esencialismos que suelen circular en dicha materia; la retroalimentación que recibe de pares académicos tiene un matiz disciplinador, seguramente porque es parte esencial de la ciencia moderna, la demanda por una claridad secuencial de pasos que de manera “objetiva y neutral” aborden “el objeto”. Y esta amplitud y performatividad con que lo metodológico se abordaba en la propuesta inicial no respondía a una subestimación de este aspecto, más bien intentaba ser coherente con lo que llama Haber (2011) de “Indisciplinar la metodología”. Hecho que consiste según el autor en “indisciplinarla de sus supuestos tradicionales: la relación de objetivación/subjetivación, la linealidad temporal de la secuencia de producción, la distribución topológica del conocimiento teórico y del mundo, y la autonomía práctica del conocimiento respecto de las relaciones social/vitales”.

Indisciplinar las ciencias sociales y humanas puede hacer parte de las posibles y tentativas respuestas que podrían darse ante las preguntas sobre ¿Qué implicaciones tendría asumir que nos encontramos en una época histórica decisiva, en un punto de inflexión tal que si no logramos como humanidad en las presentes generaciones detener el avance de estos dispositivos de sistemática destrucción de culturas y de vida, no habría garantía de futuro? (LANDER, 2009, p. 24). Preguntas que se convierten en una especie de incitación a salir del extractivismo intelectual y del sonambulismo académico que está velando una lectura más crítica respecto del para qué o para quiénes del conocimiento que producimos. De esta forma la imposición metodológica inicial pasa a un segundo plano y quizás sugiere que en las propuestas con perspectiva decolonial, la metodología es una reconstrucción a posteriori de la

investigación que sólo puede ser explicitada una vez terminada la investigación. (BORSANI, 2014)

Es por ello que a pesar del esfuerzo en este trabajo de pre- diseñar el camino metodológico, hoy, meses después de terminar el recorte de esta experiencia, puedo sugerir que en el proceso se hizo necesario extender las posibilidades y los intereses más allá de los espacios e insumos tradicionales que supone una etnografía como apropiados. Un escenario donde las formas de elaboración y traducción están distantes a las palabras y a los ejercicios lingüísticos, manifestándose en una especie de espiral con nuevas estéticas y materiales que condensan las realidades en diversas formas y manifestaciones, tomando distancia de la promulgación de verdades y reconociendo la existencia de nuevos “loci de pensamiento” y de enunciación, presentes en diversas formas polifónicas: voces, lenguas, cantos, danzas, rituales, deidades, ruinas y otras tantas que buscan hacer una ruptura liberadora.

Las elecciones metodológicas previas se desvanecían ante las emergencias del contexto, y se convirtieron en deliberaciones con potencial creativo. En esta materia la cartografía resulto aliada en su fuerza performática, su pragmática: principio enteramente volcado para una experimentación anclada en lo real (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 21), contribuyendo con dichas elecciones. Si bien la etnografía performativa y el método cartográfico contribuyeron en privilegiar las líneas flexibles de la investigación, en el campo se confrontó con la premisa de la necesaria “invención de estrategias para la constitución de nuevos territorios, otros espacios de vida y afectos, una búsqueda de salidas hacia afuera de los territorios sin salida”.

Es en ese campo potente que tomo provecho de la opción decolonial, para pensar la metodología, en cuanto la misma aboga por otras grafías, además de la escritura alfabética. Como campo a ser decolonizado, me atrevo a dimensionar el Río Iténez y sus imprevisibles ramificaciones - uno de los símbolos más preciados por las comunidades indígenas de la zona- para hacer de ello la ruta de conocimiento. El río se convirtió en la metodología para conocer, en la forma y contenido para aproximarme a las comunidades que habitan estos territorios. Y pensar el río como otra grafía se fecunda como posibilidad de respuesta ante preguntas que rondaban pendularmente, como la de Borsani (2014) de si ¿Es compatible una investigación cuya línea epistémico-política sea la perspectiva decolonial con las canónicas metodologías de investigación? ¿Es posible decolonizar la metodología?

Si bien todos los insumos previos sobre lo metodológico y las críticas recibidas al respecto me llevaron a un diseño previo, fue en el contacto con la incerteza de las aguas donde tuve la certeza que mi llegada a las fuentes estaba condicionada por sus trazos y afluentes, por

sus cauces y caminos. Hoy, después de casi 14 meses de trabajo de campo y tras varios vaivenes que como anecdotario brotan en mi diario de campo, sujetos a una distancia y reelaboración veo cómo se teje delante de mí un recorrido atravesado y determinado por el río. Pensé llegar a lugares donde no pude llegar y llegué a lugares que no había pensado, los itonamas canoeros me hicieron parte de sus viajes inesperados y las lluvias aliadas con otros seres cerraron las vías hasta por más de 2 meses.

Y ahí me recuerdo caminando en medio de la pampa selvática con 5 personas más con quienes 8 horas antes habíamos iniciado un viaje. Una señora de avanzada edad que volvía con insumos y víveres para su casa; dos trabajadores municipales que experimentaban una vía en proceso de apertura, desconociendo la fuerza de la imprevisibilidad del tiempo; un comunario que recogimos en el camino y una joven de 14 años aproximadamente que iba a visitar a su familia. En medio de la trocha -dice mi diario de campo-, la selva me recordó miedos y vulnerabilidades. Eran casi las 17 horas cuando empezó una lluvia inesperada, de aquellas tropicales, transitábamos una vía recién abierta y la camioneta se entierra en el lodo. Faltaban aún unas dos horas para llegar a nuestro destino “Buena Vista”. Tras varios intentos de empujar y salir decidimos caminar, en cuanto la noche aparecía con sus amenazas nocturnas, dentro de las que jaguares, anacondas, lagartos, arañas se destacan. Recuerdo que la joven me indica sacarme los zapatos para avanzar más rápido, el lodo llegaba hasta las rodillas y en cada paso siento como punzan mis pies las espinas de las plantas recientemente “desmatadas”. Fueron casi 3 horas hasta el río, allí una canoa del comunario nos llevó a su aldea y me abrió uno de los tantos cursos que le dieron forma a esta tesis.

Ahora cuando organizo estos relatos me aparecen las certezas de esas necesarias insubordinaciones metodológicas, quizá la memoria dolorida de mis pies no se contenga en el papel. Al momento de la escrita brotaba un mar incierto de ideas desordenadas que querían posicionarse, mi papel un tanto mutilador quiso darles protagonismo a las imágenes, porque ellas son fuerza y contenido, con un potencial que no amerita traducción. Las imágenes se convirtieron en aliadas y cómplices de este camino, a su vez la metáfora poderosa y sublime de que “más allá de la razón hay un mundo de colores”. (ACHINTE, 2006)

1.6 POLICROMÁTICOS

Las imágenes tienen resonancias distintas de acuerdo a quién la mire o mismo quién las produce, sin embargo “las fotografías están cubiertas por una atmósfera de misterio que fuerza a quien las ve a participar en una reanimación casi mística” (MORIN, 1997). El registro visual

habla de una historia viva que pugna constantemente por irrumpir en un juego de fuerzas, que actualiza y además nos conecta con culturas visuales como potencias de desmitificación y contrapunto de las culturas letradas. (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Inicialmente, bajo estas premisas me aproximé al campo de lo visual, pensando que las “imágenes evocan elementos más profundos de la conciencia humana”, y también ofrecen nuevas narrativas que desde siglos pre coloniales iluminan el trasfondo social y nos ofrecen perspectivas críticas de comprensión de las realidades. (RIVERA CUSICANQUI, 2010). Así pensé el insumo visual como posibilidad de acompañamiento antropológico. Si bien nunca lo pensé desde un campo técnico exclusivo o especializado, en cuanto no soy experta en este campo, tampoco creo que sea un lugar de uso exclusivo para el dominio de “especializados” y mi cámara fue principalmente la que resistió la batería de un celular¹⁰. Me contacto con la imagen desde una especie de pasión por los efectos de la luz en la materia.

La interacción de luz y materia tienen efectos de sensación de color y brillo, a la par que deviene en procesos metabólicos producto de su encuentro. El color y el brillo emergen desde allí como elementos narrativos de la producción audiovisual, y referentes cromáticos y estéticos. Y si bien la inquietud e interés de esta relación luz/materia venía previa a mi trabajo investigativo, fue a posterior cuando confronto a las imágenes que percibo como esa narrativa visual de colores se convertían en un hilo conductor literal y metafórico de este montaje.

Montaje que, como sustancia extractora de todo, permite ser el puente, el hilo conductor que atraviesa las partes o conjuntos y confiere a ellas la posibilidad de comunicarse una con otra, al infinito, donde el tiempo como imagen puede suponer una espiral grande que acoge movimiento en el universo o el intervalo que marca la menor unidad de acción o de movimiento, siempre vivido como relacional. De esa forma pensar la investigación como un montaje¹¹ abre una infinita gama de posibilidades de cursos que puede tomar ésta, un movimiento incesante imposible de reducir a los ojos de la razón.

¹⁰ Acá destaco este tema porque aunque parezca irrelevante las imágenes que acá se presentan no fueron tomadas con cámara profesional, inicialmente conté con una cámara pequeña pero al ser un territorio sin energía eléctrica estable, cargar la batería -fuese de la cámara o el celular- no era algo de fácil acceso.

¹¹ M'Charek (2014) en sus estudios de antropología y ciencia hace uso de forma metafórica del concepto de montaje para sugerir que en los procesos investigativos todos hacemos montajes, incluso en los laboratorios en nombre de la ciencia; con esto se encarga de hacer un seguimiento a los objetos y relatar cómo a partir de un montaje se puede activar o potencializar el curso de la historia, en el caso específico de su estudio pone el relieve el tema de la raza como una creación, de la genética (ADN), con objetivos y prácticas que las promulgan. En este trabajo también puede apreciarse la presencia del tiempo y la incorporación de diferentes versiones de este que más allá de lo lineal, como referente de orden práctico, transita por la multitemporalidad que posibilita hacer uso de diferentes temporalidades que coexisten en el aquí y ahora.

Lo que acá se denomina “montaje” tiene el propósito de inducirnos a procesos de transformación inacabados, perpetuos, agónicos, inaprensibles en relación a lo que estamos haciendo. En este trabajo se presenta un modelo de aprehensión- creación de “lo real” donde textos e imágenes danzan como vestigios de ausencias y presencias. Ante esa complejidad de lo real las imágenes se convierten en una posibilidad de acceso instantáneo y transitorio, una forma de poseer el mundo, de volver a vivir la irrealidad y la lejanía de lo real (SONTAG, 2009). Las fotografías, al igual que los textos, nos ponen inmediatamente al alcance no de realidades sino de imágenes como recortes de ella y en este campo el montaje es la determinación del todo, entendido como algo abierto, que remite más al tiempo y al espíritu que a la materia y al espacio, así en la esfera cinematográfica “el montaje es esa operación que tiene por objeto las imágenes- movimiento para extraer de ellas el todo, la idea, esto es, la imagen del tiempo” (DELEUZE, 1983, p. 38).

En mi primer viaje de campo, a comienzos del segundo semestre del 2016 tome algunas fotografías como insumos ilustrativos que acompañaran el viaje y la experiencia; sin embargo, posteriormente en mi organización de la información me percaté del poder narrativo de ellas, principalmente cuando veo una tendencia llamativa presente en ellas hacia los colores tierra. Aunque como expone Berger (2000) toda imagen encarna un modo de ver, nuestra percepción o apreciación de una imagen depende también de nuestro propio modo de ver, nunca miramos sólo una cosa; siempre miramos la relación entre las cosas y nosotros mismos. Ese carácter relacional de la imagen permitió detonar en ellas un potencial metafórico que posteriormente acompañó las escritas, los colores tierra de estos corredores se intercalaban con las tonalidades vivas y fuertes que reflejaban la diversidad radical que coexistía tanto en el chaco, como en los trajes festivos de las mujeres Itonama, como en la vida toda en la aldea.

Los monocromáticos grises en sus más de 65 tonalidades me confirman ya lo que Heller (2004) exponía, se convierten en el color menos apreciado, resultando insípido y demandando la presencia de otros colores para definir su carácter. La apuesta colorida del pueblo Itonama y sus comunidades próximas se acentúa y define bajo los efectos de luz que acompañan estos territorios casi a diario los 365 días del año, en un promedio de 12 horas. Los colores se presentan como un hilo conductor que facilita unir los tejidos finos de cuidado y cura identificados en esta experiencia. Los monocromáticos presentes en las pampas quemadas y arrasadas por el colono ganadero se ven interpelados por el multicolorido plumaje de las parabas, por los verdes de su vegetación, en general por los policromáticos de las existencias que allí manifiestan su presencia.

Y si bien el trabajo con lo visual es un soporte y contribución inigualables no sólo con la memoria en cuanto ellas existen para recordarnos lo que olvidamos (BERGER, 2000), lo que producen las imágenes es algo como un aire, como una impresión, que nos afecta y nos proyecta en un pasado particular. O nos conduce a una cuestión espiritual-existencial, es lo que está latente y que espera por la mirada del espectador para manifestarse (BARTHES, 1989) que puede dar cuenta de la existencia y coexistencia de elementos heterogéneos.

Pero además de esto la imagen me posibilitó una llegada más creativa por los cursos de este río, es así que en mi retorno a campo durante el 2017 llevé impresas algunas de las fotografías que había tomado el año anterior durante mi primera visita y tuve la posibilidad de retornarlas a sus protagonistas, este hecho cambió significativamente mi relación con algunos de las y los comunarios. Sus gestos de reciprocidad se hicieron panes de arroz, cocos, chivé, principalmente alimento, hamaca, compañía y palabras. Quizá solo cuidado y cura. Hecho que a su vez me permitió recordarme de la responsabilidad ética y estética de la experiencia, la emoción del “verse” y principalmente de que alguien les “retorne” algo de lo extraído, me colocó constantemente no sólo delante del tema de las prácticas extractivistas investigativas, sino frente a las violencias epistémicas, como herencias heredadas del mito moderno.

De esta manera la posibilidad del uso de imágenes tuvo una tarea polifuncional en este ejercicio y para contener un poco los límites me aproximé a la metáfora pictórica del profesor Achinte (2006) que nos habla que este mundo está lleno de los más variados colores que interpelan el unívoco color de la razón. Construir sentidos de vida más amables y fraternos precisa evitar que se produzca la sinrazón del color con sus manifestaciones de negación del pasado común y la pertenencia étnico-social.

Así las imágenes y sus tonalidades ocupan un lugar narrativo en el extenso de este texto, y vienen acompañadas de sonidos y kinestésias, de olfatos y gustos, de tactos y de todas las matrices perceptivas por las que lectores puedan atreverse a experimentar. El preludio, como metáfora, antecede e introduce de manera breve pero imponente este gran acontecimiento de lenguajes sensoriales, porque aunque usted solo “vea” u “observe”, quizá también pueda sentir de otras formas algo de ello. Si bien la imagen esta quieta, acuna sonoridades amazónicas, silencios, ruidos selváticos, músicas, cantos y vida. Se advierte el cuidado de traer la imagen en su restringido papel visual porque en ellas se contienen la multiplicidad perceptiva, el preludio es la antesala de una composición profunda de pequeñas sonatas visuales que se tejen, enredan y extienden no solo en los cursos del río de estas pampas selváticas y seres que le habitan, más también entre los imprevisibles que asume quien como lector o lectora se haga partícipe.

Sonatas visuales, como metáforas sentipensantes que invitan tímidamente a interesarnos, afectarnos e introducirnos en mundos “otros” a los que habitamos.

1.7 DISPERSIÓN CONTROLADA

Con este término nos referíamos hace un par de años con amigos y colegas de un colectivo austral, a esas distancias que nunca dejan de ser próximas, a esos matices de orden que se pueden trazar dentro del desorden, a esos mínimos que emergen súbitamente para ayudarnos a mover en medio del caos, a esos abstractos que asumen tonalidades y formas transitorias. Ahora con esto me refiero a esa especie de estructura bajo la que presento mi tesis y que quizá pueda verse como un juego tenso entre la multiplicidad y el abrazador “todo”. Decidir una forma para presentar este escrito en un comienzo estuvo acompañado de búsquedas incansables sobre el eje de cómo hacer una tesis, posteriormente asumo la decisión de tomar lo que de ella brotaba, que como ejes temáticos se acercaban por el interés de hacer una aproximación crítica a las prácticas de cuidado y realidades de cura de la Amazonia Boliviana.

Es así que lo que deviene en este texto es una especie de manuscrito tejido con hilos filios y difusos, aunque eso no signifique consistentes y resistentes, que hacen de él un tejido multicolor. Tejido que como las carpetas o piezas de un telar indígena significan por si solas y se relacionan con las otras partes en una circunstancia de necesidad y complementariedad. Así bajo la forma de ensayos visuales y artículos, se presentan los resultados de este proceso, escritas fermentadas al calor de la necesidad de aquello nominado tesis.

La organización no obedece a un exclusivo proceso racionalizante, se presentan así siguiendo la experiencia de sentidos que fueron interpelados desde el contacto con el territorio. Y mantienen la lógica de un viaje, de los cursos que me condujeron a distintos puertos, que a su vez me marcaron los derroteros de lo que fue un camino incierto. Como bien se indica en párrafos anteriores la tesis toda esta atravesada por el sentipensamiento y el co-razonar, como conceptos tentativos que se aproximan a algo de difícil traducción en forma de palabras. A lo largo de estas páginas una danza entreverada de sentidos nos convoca e interpela. El preludeo nos introduce desde ese lugar a este trabajo y junto a “interpelaciones sensoriales” y las denominadas “sonatas visuales” van alternando con las rigideces de las palabras escritas. Esta alternación insisto no es solo visual, es sonora, a su vez está llena de olores entre otros, pero tampoco es casual, en cuanto también está afectada por mi experiencia de campo.

En lo referente al tejido de palabras la primera forma que asumen estas escritas se titula “Brújula de metáforas”, en ella condenseo las principales reflexiones y decisiones teórico

metodológicas y sus transformaciones en este proceso. Haciendo un camino que a la vez que personal, es profesional y de madurez política, que convoca al encuentro en este trabajo de años de búsquedas y discusiones, pero principalmente a dolorosos y complejos procesos de desaprendizaje. Este capítulo es una especie de transparentar los nudos y miedos referenciales, las dudas y distancias académicas.

Siguiendo con la escrita encontrarán “El territorio como puerto necesario: la tierra y sus complejas formas de relación en la ribera alta del Río Iténez”, en este capítulo se aborda el tema de la tierra, el alimento, y los procesos de producción y consumo. Las tensiones que de ello derivan y a su vez las posibilidades de re- existencia¹² que de ello emanan. Su relación con el cuidado y la cura, principalmente desplazando estos conceptos del lugar reducido donde han sido posicionados desde los sistemas de salud occidentales y adentrándonos en un campo relacional y complejo que los involucra.

A esa complejidad relacional presente en estos territorios dentro de las rutas de cuidado y cura detona un hecho que no puede pasar desapercibido y es el de la presencia religiosa eclesial que hace eco hasta tiempos presentes y que marca con heridas profundas la historia y los cursos de vida que allí hacen presencia. Marcas de un legado principalmente misional de la iglesia católica manifiesta en Jesuitas y Franciscanos, pero que estallan hoy en otras disputas espirituales que incursionan en el territorio de manera más reciente. Ello se problematiza y presenta en el segundo texto se titula “Llegando al puerto del “señor”: conquista y colonización, apropiación y despojo”, en él además se presenta las tensiones que se generan entre algunos sujetos actores de los procesos de cuidado y cura, algunos de ellos ligados al cuerpo misional.

En “Desembarcando en el cabildo: formas organizativas y sus relaciones con los procesos de cura” la mirada transita entre la espiritualidad presente en las expresiones organizativas ancestrales, que, si bien no dejan de ser diversas, sí permiten pensar como en ella como un elemento que convoca a la resistencia y que se e rige en la memoria de las comunidades. Allí la ritualidad resiste y re- existe, cuestiona y crea y hace del cuerpo femenino no esencializado su principal campo de intensidades que exhortan al poder colonial y sus prácticas. La celebración asume una estética colectiva multiforme y multicolorida que permite agenciar formas de cuidado y cura colectivas para con los diversos mundos humanos o no que allí se convocan.

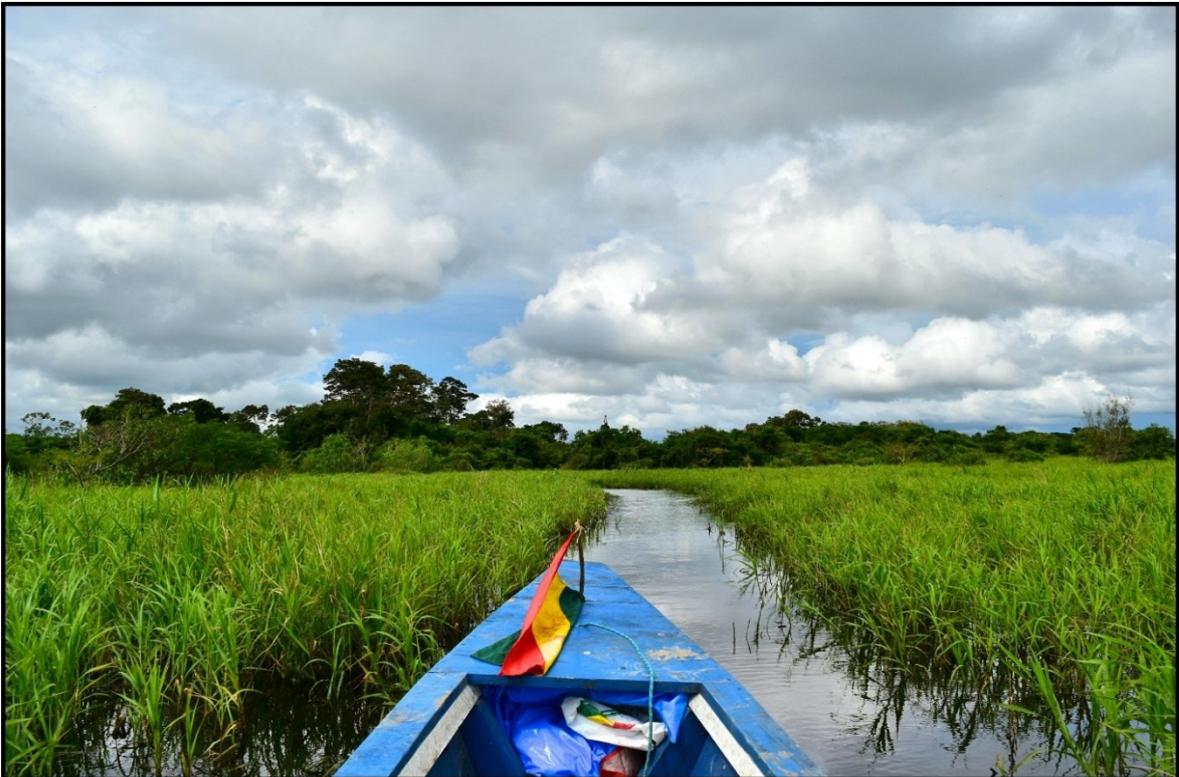
¹² Achinte (2013, p. 455) se refiere a re-existencias como: “los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico, apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en 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”.

Como quinta escrita tenemos “Una corriente rápida: breves encuentros con los sistemas de salud occidentales”, en esta se asume una aproximación un tanto más focalizada al tema de las propuestas de cuidado en salud que derivan de la institucionalidad oficial en la materia. Se acuden a describir y analizar algunos ejemplos que permiten ilustrar las asimetrías aún presentes en la diversidad de agentes que intervienen en los procesos de cura y se cuestiona la limitada capacidad de los campos discursivos para tomar en serio lo que mencionan, ello principalmente en materia de seguir anclados dentro de una estructura colonial moderna que nos conducen a debatir la pertinencia de las propuestas que de allí nacen.

Y cerramos este viaje con la fuerza espiritual que se materializa en la memoria y práctica de agentes locales que hacen parte de estas redes múltiples de cuidado y cura. En “Atracando el bote: algunas de las rutas de cura locales” se rescatan algunas prácticas locales que se manifiestan como huellas multitemporales de cuidado, aprendidas, heredadas, recreadas o emergentes que brotan como campos micropolíticos de interpelación al mundo homogéneo, y que nos trasladan a pensar en lo cotidiano como un escenario político que posiciona la relacionalidad como clave en la existencia de estas comunidades que habitan las riberas altas del Río Iténez.

Finalmente, invito a quien lee, a través de este montaje de imágenes y narrativas que traducen mi experiencia y diálogos, a conectarse con sensaciones, emociones, deseos de lo que fue producto de un trabajo de campo durante un poco más de un año, entre los libros y carreteras, entre las bibliotecas no digitalizadas y los viajes dentro de un viaje, que acompañaron mi entrada en la Amazonia Boliviana, ese “Estar-siendo en Bolivia”. Allí tránsito de una revisión general de escritos sobre los temas en diversos centros de acopio bibliográficos de la ciudad de la Paz, Cochabamba, Trinidad y Santa Cruz a los aportes generados desde la experiencia por un devenir de flujos y encuentros de ritmo vertiginoso. Fue difícil seleccionar de los relatos, y gran parte de ellos son exclusivos para regresar a las comunidades, pero en el fondo como en cualquier investigación, hay que decidir las escenas o piezas que harán parte del montaje. Y es eso lo que aquí presento.

1.8 INTERPELACIONES SENSORIALES















1.9 BRÚJULA DE METÁFORAS

Durante mi primer trabajo de campo, en julio del 2016, además de mi mochila, viajaban conmigo una serie de teorías no sólo producto de los 36 créditos obligatorios del doctorado, derivaban de los grupos de investigación¹³ de los que había venido participando, de los tránsitos académicos que antecedieron este camino, pero principalmente de las inquietudes personales – profesionales y búsquedas propias impulsadas durante años de activismo. Tal como todo equipaje, en este caso teorías y conceptos fueron sacados lentamente según las necesidades del momento, siendo transformados en algunos casos y en otros, incluso pude percatarme de su innecesario acarreo. Esa fue mi relación un tanto conflictiva y ambigua con los cuerpos teóricos y referenciales que viajaban conmigo, los cuáles fueron interpelados, afianzados y transformados en el contacto con el campo.

En mi diario de registro pueden percibirse claramente estos procesos metamórficos. Más de 14 días de viaje me llevó llegar a lo que considerada la puerta de entrada a mi destino: la localidad de Magdalena. Destino que posteriormente sólo se convertiría en mi punto de impulso por las difusas entrañas fronterizas amazónicas, caracterizadas por los inciertos cursos de sus trazos hidrográficos. Cuiabá, San Ignacio, Cáceres, Santa Cruz, Trinidad, Magdalena, Orobayaya, Bella Vista, Buena Vista, Nueva Brema, Costa Marques y otros tantos lugares se convirtieron en pequeños flujos mutantes y referentes que marcaron mi tránsito por la zona que se fueron construyendo y re- significando durante cada encuentro con ellos.

Tras intensos combates con la incertidumbre, ya en Bolivia, después de un par de días de espera –obligada- por los imprevisibles que caracterizan la vida y sus flujos (enfermedades, cierres, paralizaciones, conflictos fronterizos, asesinatos, clima entre otros) y después de varios días en buses y deslizadores¹⁴ con espacios limitados, poca ventilación, pero de encuentros pasajeros maravillosos con la juventud, con la vejez, con las diversas manifestaciones de la vida, con el teatro, con la migración, con la poesía y con el asombro que caracterizaron estos trayectos. Estos pasajes vividos, sentidos y cotidianos eran acompañados con algunas lecturas que procuraban profundizar algunas discusiones teóricas y metodológicas que me interesaban a ese momento; sin embargo a más de dos años de esta primera experiencia puedo percatarme de cómo se fueron deconstruyendo y reconstruyendo, o simplemente silenciando.

¹³ Grupos de Estudios en Salud Colectiva –GESC- y Laboratorio Urgente de Teoría Armada –LUTA.

¹⁴ Un deslizador es una especie de canoa de madera, básica y pequeña, principal medio de transporte por los brazos hidrográficos del Iténez.

En mi formación como trabajadora social en Colombia no puedo desconocer que sobre mi accionar profesional arrastro con una fuerte influencia de corrientes críticas latinoamericanas de teoría social derivadas de la educación popular (TORRES, 1993; FREIRE; 1967, 1970, 1985), de la investigación acción participativa y ciencia sentipensante (FALS BORDA, 1987, 1991) y de las sistematización (JARA, 1994, 2006; GHISO, 1998, 2008; CASTAÑEDA, 2014) que en mi concepto es una versión latinoamericana de lo que hoy se denomina conocimiento situado (HARAWAY, 1995, 1997; HARDING, 1996). Estas propuestas teórico metodológicas cuestionan y contrarrestan la tendencia disociativa y dual teórica- práctica y en ese sentido siempre han fortalecido mi interés particular por movilizar y transformar los conceptos en los campos de acción, más que partir de ellos como verdades a encontrar al contacto con la experiencia.

En ese sentido ya durante las experiencias de formación en el campo de las posgraduación, mis aproximaciones a las teorías críticas que van desde discusiones marxistas hasta psicoanalíticas, tránsitos complejos donde reconozco principalmente los aportes e influencias de Marx (1980) Freud (1993), Benjamín (1989, 2008), Gramsci (1975), los que a su vez me acercaron a las líneas de pensamiento francesas, semióticas y subjetivistas, encarnadas en pensadores de Deleuze (2000, 2002), Guattari (1996, 2013) Derrida (1989) y Foucault (1980, 1995, 2001), miradas que aportaron principalmente nuevos análisis sobre el poder y sus relaciones, así como también sobre los discursos y el conocimiento . Posteriormente en el encuentro con los estudios de género se da un vuelco significativo a las formas en que empiezo a observar el mundo y habitarlo. En ese sentido, si bien el camino en estas discusiones lo inicié con figuras clásicas de la materia como Simone de Beauvoir (1998), Fraser (2015), Federici (2010); Scott (1992), Kristeva (1987), etc., significaron la apertura de un largo recorrido que años después favorecían el encuentro con cuerpos referenciales que tuvieron más eco y sentido en la perspectiva que me acompañaba y que son los estudios que enfatizan en la crítica colonial.

Estas perspectivas analíticas contemporáneas centradas en el desplazamiento de la geopolítica del conocimiento ampliaron analíticamente las reflexiones sobre la producción y formas del conocimiento, aproximándome a nuevas interpretaciones sobre las relaciones de poder fecundados en procesos como la llamada modernidad y el colonialismo, que han acompañado y marcado la historia, principalmente contada desde el mundo occidental moderno. De esta forma da la incursión tímida –tal vez- en los estudios denominados poscoloniales y subalternos, donde destaco lecturas como las de Guha, R. (2002), Chakrabarty, D. (2000); Spivak, G. (2008, 2010), Fanon, F. (2008); Bhabha, H. (1998); Mbembe, A. (1998);

Hall, S. (2009); Said, E. (1990); Césaire, A. (2011); Cabral, A. (2011), entre varios. A la par' reflexiones decoloniales de la mano de Ndlovu-Gatsheni, Sabelo (2016); De la Cadena, M. (2007); Restrepo, E (2004); Segato, R (2010); específicamente personajes del llamado proyecto- red de modernidad/ colonialidad/ descolonialidad. (MIGNOLO, 1998; QUIJANO, 1992, 2014; ESCOBAR, 2005, 2014; WALSH, 2005; MALDONADO, 2007)

La interacción con estas propuestas me sacudió epistémicamente, a la vez que me permitió entregar fuerza y sentido de forma más sólida a los referenciales de actuación obtenidos durante mi formación como trabajadora social. Y es en ese sentido que tomo más proximidad con el denominado Proyecto- Red Modernidad/ Colonialidad/ Descolonialidad (MCD), que al ser una perspectiva dentro del pensamiento crítico latinoamericano que ha abierto nuevos espacios de producción y de reflexión sobre este escenario, se presenta como el escenario que habito y en el que pretendo contribuir; por cierto, sin ello significar la desatención a producciones académicas de otras latitudes igualmente “periféricas”.

Dicho proyecto se compone a fines de los años noventa con la conjunción de varios intelectuales tales como Anibal Quijano (Perú), Enrique Dussel (Argentina-México), Edgardo Lander (Venezuela), Arturo Escobar (Colombia), Catherine Walsh (Ecuador), Nelson Maldonado-Torres (Puerto Rico), Zulma Palermo (Argentina), Santiago Castro-Gómez (Colombia), Fernando Coronil (Venezuela) y Walter Mignolo (Argentina-EEUU). Este cuerpo de la academia, algunos de ellos pertenecientes al activismo, en mi concepto recoge y condensa reflexiones y discusiones ya expuestas por los pueblos ancestrales –en su diversidad- a través de sus diferentes luchas, resistencias y existencias. Expresiones históricas presentes desde la invasión al territorio americano, en busca de la recuperación y mantenimiento del equilibrio de los mundos, que implícitamente denunciaban el paradigma moderno. Posteriormente y de manera progresiva se va dando un despliegue de denuncias que en nuestra América han transitado por diferentes puntos, posiciones y figuras, bajo personajes como Mariategui, Martí, Freire, Fals Borda, las más recientes o visualizadas de manera más amplia son las que conforman este proyecto.

Siguiendo algunas publicaciones recientes como las del grupo de estudios sobre colonialidad –GESCO- de la Universidad de Buenos Aires, publicado en la revista mexicana *pacarina del sur* (2010):

La característica principal de este proyecto-red MCD es la postulación de un conjunto sistemático de enunciados teóricos que revisitan la cuestión del poder en la modernidad. Estos procedimientos conceptuales son: 1) La ubicación de los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control del Atlántico por parte de Europa, entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI, y no en la Ilustración o

en la Revolución Industrial como es comúnmente aceptado; 2) A partir de aquí, se coloca un énfasis especial en la estructuración del poder a través del colonialismo y las dinámicas constitutivas del sistema-mundo moderno/capitalista y en sus formas particulares de acumulación y de explotación a escala global; 3) Esto conlleva a la comprensión de la modernidad como un fenómeno planetario constituido por relaciones asimétricas de poder, y no como un fenómeno simétrico producido al interior de Europa y extendido posteriormente al resto del planeta; 4) Las relaciones asimétricas de poder entre Europa y sus otros representan una dimensión constitutiva de la modernidad, y por ende implican una necesaria subalternización de las prácticas y de las subjetividades características de los pueblos dominados; 5) La subalternización de la mayoría de la población mundial es establecida a partir de dos ejes estructurales basados en el control del trabajo y en el control de la intersubjetividad; 6) Finalmente, se designa al eurocentrismo/occidentalismo como la forma específica de producción de conocimiento y de subjetividades en la modernidad (s/p)

El concepto de “colonialidad” aparece como central en la propuesta crítica del Proyecto-Red MCD por generar puntos de inflexión que permitirían mejorar la comprensión sobre las diversas formas de opresión en el mundo contemporáneo y, más allá, por abrir la posibilidad de romper con los referenciales teóricos eurocentrados al generar una ‘autocrítica sobre las mismas producciones del mundo académico y sus consecuencias. El sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992) habría iniciado las reflexiones en esa línea al proponer el concepto de colonialidad del poder para destacar la matriz de poder propia que habría nacido con la misma modernidad. De esta manera no es posible reflexionar sobre la modernidad sin tener en cuenta la expansión colonial que se produjo con la conquista de América, iniciando una interconexión mundial inédita que se imbrica íntimamente con la constitución del modo de producción capitalista contemporáneo. Esta nueva matriz de poder estaría basado en un sistema de dominación sustentado en una clasificación estricta de las relaciones sociales e intersubjetivas bajo la idea de “raza”. (1992).

La concepción actual de colonialidad, sin embargo, es más amplia y diversa, e incluye además de una colonialidad del poder otras formas imbricadas: la colonialidad del saber y la colonialidad del ser (MIGNOLO, 1998, 2003; MALDONADO, 2007). Así, de un punto de vista integrador la colonialidad puede ser entendida como el aparato de poder que se refiere a “cómo las jerarquías globales (laborales, epistémicas, lingüísticas, etno-raciales, sexuales, culturales, etc.) se imbrican entre sí y se articulan en torno al mercado capitalista global, a la idea de raza y al sistema de sexo-género (SIBAI, 2016).

La colonialidad se diferencia del colonialismo, en cuanto el primero trasciende la historia de la relación política, económica y administrativa de la colonia, ya que se trata del aparato de poder que se funda en este periodo adoptando una forma singular de articulación entre el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas a través del

mercado capitalista mundial, la idea de raza y el sistema de sexo-genero (MALDONADO, 2007). Esa forma, persiste hasta nuestros días y se encuentra inscrita y manifiesta en cada una de nuestras producciones académicas, en tanto somos nosotros/as/xs mismos/as/es partes de esta matriz de poder, saber y ser. Este punto de vista crítico permite una aproximación a diferentes estudios sociales de la región encontrando los aportes pero también sus silenciamientos, que principalmente en materia de lo que ocupa este trabajo, atravesado por temas como el de etnia, deja al descubierto que las discusiones y producciones siguen ancladas en la ciencia moderna.

Desde esta lógica el esfuerzo por otro tipo de conocimiento más situado fue cobrando relevancia y sustento en mis devenires académicos, y fue posiblemente el aterrizaje en escenarios más próximos y debates más contemporáneos como los dados desde las propuestas de los feminismos negros (HOOKS, 2004; PARMAR, 2012; DAVIS, 2012; COLLINS, 2012), poscoloniales (MOHANTY, 2008; SPIVAK, 1994; OYEWÙMÍ, 2004; BAHRI, 2017) y decoloniales (ANZALDÚA, 2004; LUGONES, 2015; SEGATO, 2012; CURIEL, 2015; GALINDO, 2015) los que más han contribuido en esta difícil tarea. Reflexiones fermentadas no solo al calor de las cuatro paredes de los claustros universitarios, sino derivadas de prácticas activistas y militantes que les atraviesan los propios cuerpos/as, éstas escritas motivan la aventura de experimentación en la propia recreación y traducción de este ejercicio investigativo.

El impulso allí fecundado instalaba discusiones que sentía más cercanas, aquellas relacionadas con cuerpos racializados, engenerizados y etnicizados, que proponían incorporan en las interpretaciones analíticas del poder la operación simultánea y múltiple de opresiones (Colectivo Rio Combahee, 1988; Hill Collins, 1998; Crenshaw, 1993; Lugones, 2005); la heteronosexualidad como régimen político moderno colonial (Curiel, 2007; Lugones, 2015; Espinosa, 2018), las identidades como categorías transitorias de lucha y no como parte de los esencialismos modernos. A su vez estas posturas teóricas nos advierten de los peligros de reducir y universalizar los feminismos, a la par de las perversas tendencias inclusivas de esta categoría dentro de las tecnocracias y agendas neoliberales (CURIEL; GALINDO, 2015)

Si bien varios de estos postulados me acompañaron en el viaje como referente, se fueron deshaciendo y deconstruyendo ante la interpelación provocada en el encuentro con nuevas epistemes y ontologías derivadas del ejercicio etnográfico. Y junto a ello no sólo se van desvaneciendo las certezas teóricas, las metodológicas se van recreando en el momento, como un rizoma o una trepadera tomando cursos impredecibles, principalmente invitándonos a estar abiertos a nuevos actores y estar sensibles a los silencios o ausencias que han sido ignoradas o invisibilizadas con las tradicionales prácticas etnográficas.

En mi proyecto de cualificación presentado en mayo de 2017, construido principalmente con los insumos de un corto tiempo de pre- campo y algunas reflexiones teórico metodológicas, desarrollaba toda una discusión que orientaba hasta ese momento mi trabajo. En ella destaco algunas reflexiones metodológicas, principalmente asumiendo el método como algo imbricado en una postura no sólo estética sino ética y política. Desde allí mi proximidad con las apuestas de la antropología y sociología simétricas en esta materia contribuyeron significativamente en el ejercicio de campo, especialmente en el intento de identificación y simetrización de las fuerzas actuantes, en la consolidación de binarios y en el develar cómo las estructuras de poder ganaron forma. La dimensión de pureza es pieza clave del análisis de los estudios simétricos y descoloniales, la creación de categorías como raza y etnia, como piezas de dominación y superioridad, es otra de las formas de ilustrar cómo se configuran materialidades que articulan las diferencias y generan prácticas y discursos. Desafío que nos posiciona y convoca a tener cuidado frente a las formas de construir conocimiento de las epistemologías hegemónicas, que hemos heredado.

Al respecto las etnografías de la ciencia proporcionan un interesante ejemplo de cómo rastrear las prácticas en su creación, en ellas se ocupa un primer plano en cuanto saber y vivir las prácticas que son actuadas por los cuerpos en relación a otros cuerpos, es decir somos cuerpos activos con fronteras permeables. En el momento de traer las prácticas al primer plano pensamos no únicamente en sustantivos, también en verbos en infinitivo, no en cuerpos quietos, en cuerpos en acción cuya actividad es la metabolización. Donde el pensar en un cuerpo metabólico es pensar un cuerpo donde lo interior y exterior no son cosas estables en tanto es un cuerpo activo con fronteras semipermeables, así la corporización y excorporización son esenciales (LAW; MOL, 2004), flujos no sólo humanos, formas que nos atraviesan.

El privilegio de las prácticas en los métodos etnográficos sugiere pensar nuestros cuerpos no como un todo coherente, más bien como un conjunto de tensiones que sobrellevamos de diferentes maneras y que vamos haciendo o que nos hace sujetos imprevisibles. De esta forma también podemos afirmar que así como hacemos los cuerpos hacemos las realidades, es decir las practicas construyen, performan realidades, percibir entonces la realidad como múltiple, precisa de intervención y performance (MOL, 2007). El detalle está en ser conscientes de que así como construimos las en los estudios de la colonialidad del saber y poder en tanto creación de los otros construidos por realidades, en esas prácticas relacionales construimos las diferencias, las materializamos y las promulgamos. Mapear esas construcciones y sus formas de pervivir es una pieza clave occidente, de la alteridad subalterna y gobernable que sustenta la conciencia dualista de sus epistemologías.

La praxiografía se interesa en cómo se realizan los objetos en la práctica (MOL, 2002), así, se sugiere que al desviar la atención a las prácticas, la realidad se multiplica y toma en consideración la variedad de agencias, instituciones, entornos, instrumentos que pueden facilitar la proximidad con los fenómenos que se describen. Introducir esta discusión es parte de un camino para repensar el tema de los métodos en nuestros ejercicios investigativos y transita por reconsiderar el tema de los objetos. Cuando hablamos de la prioridad por el rastreamiento de las prácticas como una clave de los estudios etnográficos, los objetos emergen con su necesaria discusión. Sentipensar las prácticas como performativas que crean objetos, nos posiciona en la difícil tarea de sentir y pensar los objetos como algo complejo y desordenado, como objetos múltiples. Una nueva forma de pensar los objetos en movimiento que nos desafía una vez más a reflexionar en relación al lugar en que estamos posicionando las realidades y a su vez, aproximar-nos a pensar si las formas en las cuales se presentan los objetos son cognoscibles por el sentido común o por las tradicionales formas epistemológicas de aprensión de las realidades.

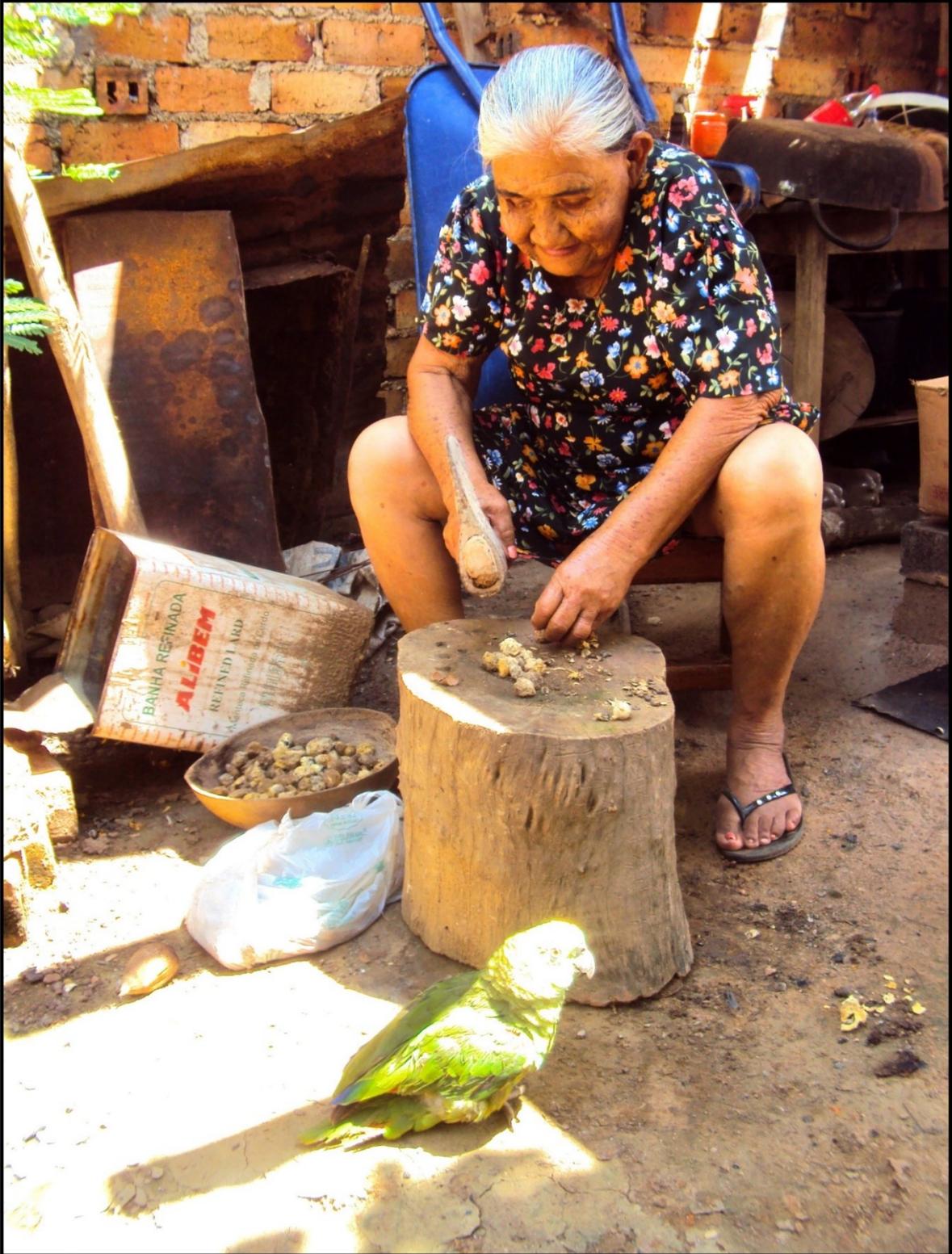
Siguiendo los aportes M'Charek (2014) de los objetos o circunstancias son policrónicas, multitemporales y revelan un tiempo que se reúne con múltiples pliegues. Para la autora más allá de las temporalidades múltiples que se pueden hacer presentes en los objetos, que llevan su historia junto con ellos, las hacen y rehacen, resalta la necesidad de hacer visibles las historias que subyacen en su interior pudiendo ayudar a entender las interferencias y el potencial político en el aquí y ahora. Esos acontecimientos son de los que tenemos que desprendernos para generar actos creativos, punto importante para sentipensar de una parte la historicidad como un acontecimiento que se encarna, que atraviesa nuestros cuerpos y de otra para reflexionar lo que permanece de la colonialidad no exclusivamente en las estructuras y procesos que estudiamos, también en las formas cómo los estudiamos y sus gramáticas.

De esta forma estas controvertidas reflexiones teórico metodológicas que acompañaron todo este proceso investigativo son las que me llevaron a lo que hoy es este resultado, donde estuve constantemente abocada por cierta necesidad de agnóstica para poder estar más atenta a lo que brotaba frente a mí. Enfatizo en un esfuerzo constante de controlar la impositiva voz racional que me aprisionaba y que paulatinamente me libero de las censuras para dar paso a una explosión de sentidos. Entonces ahí fue posible este producto, donde reivindico la teoría etnográfica emergente del campo mismo, cuando dejo que lo que se presenta delante de mí como experiencia, me permita adentrarme en un campo metafórico presente en el río, en sus comunidades ribereñas, y en todas las formas vivas o no que le componen. Una sinfonía heterogénea de metáforas que se convirtieron en mi propia brújula.

1.10 SONATA VISUAL I





























2 EL TERRITORIO COMO PUERTO NECESARIO: LA TIERRA Y SUS COMPLEJAS FORMAS DE RELACIÓN EN LA RIBERA ALTA DEL RIO ITENEZ

Rubén tiene 74 años, es un hombre delgado y de baja estatura, tez morena y mirada sincera, desde sus primeros años de vida -me cuenta- ha trabajado la tierra y otros oficios. Un día de camino por las calurosas calles de Magdalena durante mi primera estadía en el lugar, lo encuentro, como ya nos conocíamos lo saludo, y observo que la transpiración mojaba su cuerpo, por lo que interrogo sobre su procedencia. Me comenta que estaba arreglando el solar de la sede del cabildo para que no se llenaran de monte las plantas. En uno de esos vaivenes de la conversa que transitó desde los pronósticos de lluvia, hasta el reciente fallecimiento de uno de sus hermanos, le pregunto sobre su participación en las actividades festivas del cabildo, a lo que me responde enérgicamente y con orgullo:

Yo toco la tamborita, toda la noche, todo el rato en los velorios¹, por ejemplo se baila a la cruz por su aniversario... El 3 de mayo le hacemos su velorio, la bailamos, se baila el torito, el venado, el machetero, y las mamas. El machetero representa lo típico, si se baila el torito se debe tener la máscara... como no hay mucho bailador se baila también lo que aparece... lo que hay más ahorita es mamas. Pero el día de aniversario de aquí del pueblo (Magdalena) aparecen más bailadores. Yo me siento bien ahí, con fuerza, y yo creo que lo que hace que la gente permanezca así de saludable es su desayuno de frijol, arroz, yuca; almuerzo bien y la cena igual y caminar, yo camino fuerte y no siento cansancio en el velorio. También el chive, ese lo tomo diario, el chive es lindo y es remedio también, el almidón ayuda a los riñones, me lo tomo y eso va directo a los riñones, se toma con agua y a veces con dulce cuando hay.

Tras ese breve intercambio, retomo mi camino con una idea rumiante ¿qué pensarían de esto quiénes trazan los lineamientos nutricionales para el mundo y específicamente para nuestra América? Desayunar frijol, arroz y yuca y practicante repetirlo durante varios momentos del día puede estar sujeto a condena por las lógicas imperantes de la “correcta nutrición”. Lógicas presentes en las guías alimentarias y las estrategias mundiales sobre el régimen alimentario² que clasifican en sano y malsano lo que se consume, pero que además establecen el deber ser y las metas nutricionales³. La biomedicina hegemónica ante su fracaso culparía al alimento de la

¹ Los velorios son actividades rituales realizadas regularmente en diferentes comunidades, donde se encuentran diferentes grupos de una comunidad indígenas para celebrar alguna festividad propia del lugar, generalmente la fiesta del santo patronal que coincide con algún ciclo especial del mundo indígena.

² Tarquino Chauca de Cruz, Sonia; Jordán de Guzmán, Magdalena; Tórrez Illanes, Albina. Bases Técnicas de las Guías Alimentarias para la Población Boliviana. La Paz: Editorial Quatro Hnos., 2013. Disponible em <https://www.minsalud.gob.bo/images/Libros/DGPS/PDS/p342_bt_dgps_uan_BASES_TECNICAS_DE_LAS_GUIAS.pdf> Acceso em 01 abr. 2019.

³ Organización Mundial da Saúde. Estrategia mundial sobre régimen alimentario, actividad física y salud. Ginebra: OMS, 2004. Disponible em <<http://www.who.int/dietphysicalactivity/diet/es/>> Acceso em 01 abr. 2019.

prevalencia de enfermedades crónicas, un escenario donde el alimento es visto tan solo como suma de componentes y valores (proteínas, carbohidratos, grasas y vitaminas); estudios liderados por prestigiosos centros académicos⁴ afianzan estas posturas e insisten en la directa responsabilidad del incremento de grasas y azúcares en las dietas, con las dificultades de tratamiento y cura de enfermedades no contagiosas. Sin embargo, en la Amazonia Boliviana y especialmente en las proximidades a la ribera alta del río Iténez, estas sumas y restas no hacen sentido, estos alimentos son los que priman en el chaco⁵ y en la mesa, siendo finalmente los que terminan en el estómago.

Meses después, en mi segundo trabajo de campo, tuve la oportunidad de vivir varias situaciones, donde el tema de la alimentación, lo que se produce y se consume, estuvieron marcando el derrotero de rituales y celebraciones festivas que se excusaban o acoplaban al calendario de los santos patronales de la iglesia católica. Desde mi propia experiencia etnográfica percibí lo que Feld describía en uno de sus trabajos con las comunidades indígenas de Nueva Guinea:

La comida es por excelencia la lengua y el medio en que se expresan la hospitalidad, la generosidad, la sociabilidad y las relaciones de los kaluli... La comida también es fundamental en estas ramas poéticas; la distancia en el espacio y la pérdida social son equiparadas con el dolor de morirse de hambre (FELD, 2013, p. 229).

Esta hospitalidad estuvo atravesándome de manera sorpresiva en diferentes momentos del trabajo de campo. El 12 de julio del 2016, cerca de las 5 am me despertaba el ruido de un pilón, cómo ya el sol avisaba su presencia me levanto a acompañar a Martha, dueña de la casa donde me alojaba, quien trituraba algo entre maderas, preparaba el desayuno y minutos después me invita a compartir la mesa con su familia. Me brinda arroz, yuca y pate de hígado de joche fresco⁶, que era el resultado de ese ruido que había llamado mi atención minutos antes. Una suerte de apertura e invitación al espacio sagrado de la mesa.

El 16 de agosto visito la comunidad de Orobayaya, es un día caluroso, como casi todos los días en estas tierras, allí me encuentro con uno de los líderes del movimiento indígena Itonama, Joaquín, quién además de recibirme en su comunidad de puertas abiertas me ofreció

⁴ El 18 de febrero del 2015 la revista The Lancet Global Health publica un estudio de liderado por la Universidad de Cambridge donde hace un mapeo mundial de los estilos de vida alimentares, donde resalta el aumento del consumo de “comida malsana” y su incidencia en las enfermedades y muertes por enfermedades no contagiosas.

⁵ El chaco, también conocido en otras comunidades como chacra, es la tierra que se cultiva para el abastecimiento alimentar.

⁶ Animal nocturno familia de los roedores, de tamaño mediano, que habita en los bosques de América Central y del Sur.

sus palabras hechas historias; su esposa y sus hijas acompañaron mi jornada, en ella además de visitar el chaco pude experimentar lo que fue producto de la caza. Héctor, de aproximadamente 11 años, quien para agradecer mi presencia cazó una pequeña ave que delante de mis ojos puso sobre la mesa, cerca al fogón, junto a las papas y el arroz que compondrían el almuerzo. Hecho que posteriormente me recordarían lo visto en el seminario de Alimentación y Cultura⁷ (MENASQUE, 2016) con relación al poder simbólico, afectivo y emotivo del alimento.

Podría seguir relatando una serie de episodios que ponen de relieve la importancia de la alimentación al interior de las dinámicas sociales, pero pretendo principalmente profundizar sobre la fuente y curso de los alimentos, esa especie de conexión con un proceso que rescata el vínculo con el origen de lo que comemos, es decir nos conecta no solo con quienes los producen, sino las condiciones de ello. Ello nos traslada a un escenario para pensar en la alimentación no como un diseño global homogéneo, considerando que para abordar este tema se demanda sacudirlo del reducido espacio que se le ha asignado, resaltando su importancia como proceso complejo, histórico, socio espiritual que acompaña a gran parte de las comunidades amazónicas visitadas. Una manera crítica de abordar el tema, que nos recuerda “*que los alimentos, tienen vida social, o sea, tienen trayectorias que es importante estudiar*” (APPADURAI, 1991 APUD MENESES, 2018), estudiar las cosas en movimiento, su circulación, sus escenarios permite aproximarnos a los significados complejos de los usos y las formas que algo como el alimento toma durante su vida social (MENESES, 2018)

2.1 EL PALADAR Y SUS SUTILES PODERES

Más de 8 meses recorriendo los brazos del Iténez y algunas de las comunidades que le habitan, hacen que podamos percatarnos que la puerta de entrada en confianza a sus vidas está dada por el alimento. Enseñar la chacra y su riqueza, ofrecer algunos de los varios frutos de la época, brindar un agua frutada o un vaso de chive, acompañar las jornadas de horneado de panes de yuca y arroz es lo menos que puede pasar. Largas tardes bajo la sombra de un techo se hacen testigos de cómo varias de las familias de la zona te hacen parte del ritual colectivo de preparar el alimento tanto para su consumo como para su conserva.

⁷ Seminario impartido por la profesora Renata Menasche, durante el primer semestre de 2016, en la posgraduación de Desarrollo Rural de la Universidad Federal Rio Grande del Sur. En este se hizo una aproximación a teorías y abordajes pertinentes a la práctica de la investigación socio antropológica, donde la alimentación se presenta como abordaje para el estudio de fenómenos sociales referentes al mundo rural, dentro de los que destaca el sentido simbólico de las prácticas alimentares.

La yuca iba llegando de la chacra, era descascarada y pasaba a manos de pequeños que intentan triturarla con un improvisado rallador hecho de tarros de metal fracturados con puntillas; los cachorros, gatos y aves acompañan el proceso mientras otros miembros de la familia separaban el almidón. Así se acompaña y vive todo un largo proceso, que lejos del disciplinamiento higienizador, termina convertido en una gama de productos que en algún momento se llevan a la “mesa”.

Masaco de yuca o plátano, animal de caza, peta o lagarto, huevos de peta o chicha hacen parte del banquete que el proyecto moderno en su momento intentó negar de su categoría como “alimentos” y desplazar del eje gastronómico. Hoy siguen existiendo no sólo como principales en la siembra sino en el plato, logrando escapar de la clasificación dicotómica de entre alimentos “buenos” y “malos” y resaltando que en el paladar y la memoria persisten sabores heredados que si bien pueden haber sufrido alteraciones siguen acompañando las cocinas, las mesas y las celebraciones de estas comunidades. El alimento, en todo su proceso se convierte en una estrategia autoafirmativa de los pueblos de las Américas y si bien al contacto con el colono europeo experimenta diversas transformaciones, sería ingenuo pensar que las transformaciones han sido unilaterales en cuanto los colonos también de una u otra forma se han visto afectados de maneras diversas y lo gastronómico es prueba de ello.

Las practicas culinarias indígenas fueron inferiorizadas por el colono europeo y significaron la importación no sólo de alimentos y especies, sino de ciertas estéticas que acompañaban el ejercicio de la cocina y la mesa, cuando nos detenemos en los detalles podemos percatarnos que la comida buscaba establecer una clara diferencia con ese “otro” sujeto colonizado, visibilizando negativamente sus prácticas y conocimientos. A esto es lo que Achinte (2015) denomina una geopolítica alimentaria o gastronómica, refiriéndose a la sobreposición de unos saberes sobre otros obedeciendo al lugar que ocupan en el orden geográfico del poder. Es así que el trigo, el ganado y la caña de azúcar por ejemplo, productos básicos del sistema alimentario del colono, se introducen en nuestra América como parte del arsenal de expansión europea.

[...] hay una localización geográfica que ubica a determinados grupos en lugares específicos de manera poco casual, construyéndose relaciones de poder que dan como resultado marginación, exclusión social y negación de las particularidades de amplios sectores poblacionales en lo relacionado a la lengua, formas organizativas, tenencia de la tierra, legislaciones propias, cosmogonías y sistemas productivos. (ACHINTE, 2015, p. 24)

La fiesta del pescado realizada en el mes de septiembre, a orillas de Río Blanco y el Río San Martín, en la comunidad de Bella Vista –departamento del Beni– nos complejiza esta afirmación, como fiesta anual que convoca a oriundos y foráneos, vemos congregarse alrededor del alimento a comunidades enteras donde el pescado, la peta, el lagarto, la gallina de campo entre otros sabores demandan y convocan la memoria del sabor, a su vez que lo reivindican y reinventan. Esta celebración al igual que otras del calendario festivo del Iténez me llevaron a pensar en una política de los sabores, entendida como ese trasfondo de poder que conjuga el alimento en tanto el proceso organizativo que hay detrás de él, y de otro por el ritual de encuentro multitemporal que evoca. Tomar decisiones respecto a lo que come, si se cocina o no, cómo se cocina y consume, hace parte de un ejercicio de autodeterminación de estos pueblos ribereños, prácticas donde se conjugan deseos y fuerzas, construyendo realidades distantes de los diseños institucionales.

Los esfuerzos disciplinadores de la heterogeneidad de modales, olores y sabores parecen fallidos, así lo experimento en alguno de los recorridos por las calles de este poblado a orilla de río, donde me encuentro con una especie de rueda grande de seres y personajes, locales y visitantes que lo confirman. En ella Norma, una mujer de contextura gruesa y rostro expresivo, de unos 68 años prepara sobre las brasas una peta. Un caparazón gigante sirve de recipiente para la misma cocción de la carne de su dueña, este reptil ha sido un alimento prehispánico, una especie de las varias que habita estas pampas y que se conserva en la memoria gustativa de quienes habitan este territorio. Después de largo rato de preparaciones y aliños, este caparazón es colocado en el centro de la rueda de los participantes, donde aún caliente toman pedazos de la jugosa carne de este animal. Soy invitada al banquete mientras sobre mí siento como las risas y observaciones de los asistentes ejercen una suerte de control. A la vista parece un trozo más de la carne vacuna, pero un olor fuerte se impone al acercarla a la boca. Un olor a grasa de manera imponente me advierte sobre la aventura gustativa por territorios de texturas, sabores y olores fuera de lo conocido, es así que, aunque mi memoria pueda preservar el sabor, no hay asociaciones que den cuenta de ello, quizá lo más parecido sea una mezcla de pescado y pollo con textura de carne vacuna.

A la par de una práctica como esta, que según Norma viene de los más antiguos, también puedo observar cómo en el patio vecino llegan unos colonos de alguna hacienda próxima a experimentar un “lagarto al acaí”. Una especie de plato que ha sido exotizado y que si bien involucra sabores y productos propios de la dieta amazónica demanda preparaciones que responden a una estética del colono, allí ya se requiere de una mesa central, cubiertos y servilletas. Es extraño ver que el colono extranjero, una mezcla de europeo con boliviano

hacendado, que habita estas tierras y que disputa territorialmente con los indígenas su posesión, se involucre con las actividades locales. Generalmente quienes llegan a estas celebraciones además de los locales son personas de la misma comunidad que por diversos motivos han salido a la ciudad y residen en ella, sin embargo, algunos de los que sí se involucran hacen notoriamente sentir la diferencia.

Los hábitos alimenticios constituyen un dominio en que la tradición y la innovación tienen la misma importancia, en que el presente y el pasado se entrelazan para satisfacer la necesidad del momento (GIARD, MAYOL e CERTEAU, 2002). Pero evidentemente allí también es posible ver que el indígena resalta su diferencia y a la vez la afirma, sus prácticas culinarias preservan mucho de lo aprendido de sus antecesores, pero a la vez son flexibles en incorporar algunos de los productos y preparaciones que han llegado de fuera.

Aunque la opción del paladar esté dada en gran medida por la memoria, no se restringen en utilizar o preparar nuevos platos haciendo uso de otras opciones. Llama la atención por ejemplo, durante la ceremonia institucional que inaugura esta fiesta, en el palco central se encontraban las autoridades de las instituciones locales⁸ y se desarrollaba un acto central de danzas, música y desfiles escolares de la localidad y algunas vecindades. En esta mesa de representantes institucionales vemos cómo además del pescado, la peta, los huevos de peta y la yuca acompaña el plato una coca cola, hecho que demanda mi interés en cuanto fuera de este circuito lo que acompañaba la comida era un vaso de chive o de aguas frutales (principalmente tamarindo o achachairú). La coca cola y la forma de presentación de la mesa advierte quizá una suerte de distinción de la autoridad local -¿colonialismo interno?- donde modales y gustos se aproximan de un lado al europeo e intentan tomar distancia de lo indígena.

La distinción de la autoridad en la mesa central convoca a autoridades de turismo, gobierno, salud y educación tanto de la cabecera municipal de Magdalena como de la localidad de Bella Vista, donde se desarrolla la celebración. Si bien esta distinción no guarda el realce o las proporciones observadas en otras localidades de Bolivia y me atrevería a decir de otras partes de nuestra América, sí resalta en ella la formalidad del trato, la estructura rígida que conserva, y la suerte de devoción que se le invierte a “la autoridad”. Hecho que hace suponer una especie de inversión a largo plazo que conserva la esperanza que tal atención se revierta o retribuya a futuro en mejoras materiales de escuelas, puestos de salud, infraestructura o todas esas cosas que se presentan como favores, desligándolas de la responsabilidad del estado. Frente

⁸ Me refiero acá a autoridades pertenecientes al aparato institucional del municipio de Magdalena, secretaria de gobierno, turismo, entre otros, en cuanto Bella Vista es parte de la jurisdicción político-administrativa de este municipio.

a este pequeño podio desfilan y danzan las diferentes generaciones de este poblado, con vestimentas y decoraciones coloridas que hacen alarde de memoria ancestral, de los seres que coexisten y de las palabras de su lengua que resisten y que se entonan bajo la forma de lo que reconocen como himno local.

Marcar la diferencia es importante para la coexistencia y reivindicaciones. En la gastronomía se permiten ver cómo actos de lo cotidiano se convierten en derroteros políticos y puede dar cuenta de la existencia y coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a hibridizarse o fusionarse y no producen un término nuevo, superior y abrazador. Sólo existen y hacen parte de una forma de existir en el mundo, de un conocimiento que ofrece una posibilidad de escape dentro de los dominios coloniales, de otra ontología donde la ontología política relacional reasigna el mundo moderno en un mundo dentro de otros mundos, tarea fundamental de las academias y de algunos movimientos sociales. (ESCOBAR, 2014)

Las prácticas itonamas en cuanto a la preparación de la tierra, la siembra, el cuidado, cultivo, cosecha, recolección, caza y preparación de alimentos, además de su consumo, nos insiste que los objetos o circunstancias son policrónicas, multitemporales y revelan un tiempo que se reúne con múltiples pliegues. (M'CHAREK, 2014) Para la autora más allá de las temporalidades múltiples que se pueden hacer presentes en los objetos –en este caso el alimento- que llevan su historia junto con ellos y las hacen y rehacen, resalta la necesidad de hacer visibles las historias que subyacen en su interior pudiendo ayudar a entender las interferencias y el potencial político en el aquí y ahora. Estas prácticas vivas, vividas y observadas nos conducen a sentipensar de una parte la historicidad como un acontecimiento que se encarna, que atraviesa nuestros cuerpos y de otra reflexionar lo que permanece de la colonialidad en las estructuras y procesos que acompañamos.

2.2 EL SABER DEL SABOR

Trabajar desde una política de los sabores puede ayudar a pensar la disputa de la existencia y re- existencia en la preparación de los alimentos, como en todo lo que le antecede como lo es la propiedad de la tierra y en el uso que se hace de ella. En ese escenario emerge la producción y consumo de carne vacuna, lo que nos invita a un entramado polémico que se complejiza, ya que la estancia o hacienda es la principal forma de propiedad colonial de la tierra y es allí, dónde ello cobra protagonismo material y simbólico.

En las tierras bajas de Bolivia, la ganadería marca una forma de diferenciación clara entre colonos e indígenas, y construye relaciones sociales diferenciadas, donde por una parte la

hacienda ganadera se contrapone a la tierra comunal y se erige como sistema productivo principal en la economía de esta zona del país:

...las tres millones de vacas que se crían en el Beni, está destinado a alimentar a la población boliviana...En Bolivia existen casi 6,5 millones de cabezas de ganado; de ellas más de tres millones son criadas en el Beni, el segundo departamento más grande en extensión territorial del país y que apenas cuenta con 170 kilómetros de carretera (LANZA, 2013)

Amplias zonas ganaderas hacen presencia en los extensos llanos que bordeaban la precaria vía terrestre que conecta Magdalena, uno de los municipios de la zona, con la capital Beniana, la ciudad de Trinidad. Es un trayecto variable entre 9 y 14 horas aproximadamente, sujeto a la diversidad de factores que pueden incidir en ello, principalmente las lluvias y el deterioro de las vías. La ganadería introducida por los misioneros jesuitas a la zona vino a presentarse como parte del camino de salvación:

Jesús en bien claro cuando nos dice: “busquen primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás les vendrá por añadidura” (Mateo 6, 33). Es, por eso, que los Padres xJesuitas, quienes fueron los que introdujeron la ganadería en el Beni, vinieron a anunciar que Jesús, el Hijo de Dios e hijo de la Virgén María, muerto y resucitado, es el único Camino que nos conduce al Padre, la Verdad que nos hace libres y la vida que nos colma de alegría, y fundaron entre los Itonamas la población en honor de santa María Magdalena, para que la tuvieran como Madre y Patrona y siguieran su ejemplo. (OBISPO VICARIO APOSTOLICO DEL BENI, 9/09/2015).

Y junto a este camino de “salvación” vienen adheridas una serie de disputas político territoriales que han generado movilizaciones indígenas, así como también la redacción de titulares del noticiario nacional como: “En Beni se disputan propiedades a balazos” (EJU TV 30/11/2010), “Robo de ganado asciende a \$us 5 millones en Beni” (DIARIO EL DEBER 24/06/2015), “Abigeato causa \$us 25 millones en pérdidas al año a ganaderos” (DIARIO LA RAZÓN 16/04/2017), “Ganaderos del Beni protestan contra artículos del Código del Sistema Penal” (DIARIO DIGITAL FINANCIERO12/01/2018). Y así sucesivamente encontramos un sin número de informaciones que en el mundo de la comunicación y espectáculo dan cuenta de los conflictos de la región.

La ganadería introducida durante la llegada de los europeos estaba pensada como parte del insumo alimenticio del colonizador, encontrando en las nuevas tierras un campo fértil y próspero que se extiende hasta el día de hoy, y que a su vez conlleva una serie de prácticas no sólo del hacendado sino de sus trabajadores y vecinos. Cobra atención que la estancia parece un micromundo aparte de lo que le rodea, sus dueños varían entre extranjeros que viven fuera

del país hasta colonos internos que viven en Santa Cruz o Trinidad. Cuentan con un administrador que hace el papel de intermediario entre el hacendado y quienes trabajan allí, estos últimos generalmente son personas que no son de la región, familias de migrantes internos, que llegan allí buscando una oportunidad laboral.

El desplazamiento en familia obedece a ciertas lógicas que demanda la hacienda, que de una parte exige la atención y cuidado de ésta prácticamente las 24 horas del día y de otra porque requiere de “la cocinera”, por lo general las esposas o mujeres familiares de los trabajadores varones. Los niños y niñas de estas familias por lo general cuentan con un profesor particular que irregularmente les imparte clases. El hecho de ser “forasteros” obedece principalmente a que el local –indígena Itonama principalmente- “conservan la creencia de que los espíritus de sus muertos poseen poderes sobrenaturales. Hoy en día siguen siendo animistas con relación a las plantas, animales y el agua” (RIVERO PINTO, 2014) y si bien no es algo que condicione todas sus actividades, si limita la caza y muerte de jaguares, una de las principales amenazas del ganado en la zona, además del hurto.

El robo de ganado, abigeato o cuatreo es una de las prácticas que ha derivado de la cría de vacunos. En el Beni son frecuentes los pleitos entre colonos extranjeros, o colonos nacionales y comunidades indígenas, por la inexistencia de límites precisos entre las propiedades (linderos claros) especialmente en la zona que baña el río Iténez. Así mismo las acusaciones y denuncias habituales de parte de Federación de Ganaderos de Beni y Pando hacen parte del panorama diario, y la demanda de este rubro empresarial por aumento de penas cada vez es más frecuente. La reciente reforma del código penal boliviano ha sido motor de protestas del rubro ganadero de la zona, principalmente por las modificaciones de los artículos 101 y 231 del mismo. El primero, artículo 101 relacionado al daño ambiental, establece que “la persona que cause daño ambiental irreversible o irreparable y sin posibilidad de restitución será sancionada con prisión de 5 a 10 años”, a lo que se le adiciona una multa equivalente al total de daño o perjuicio causado. El segundo, artículo de la polémica es el 231, referido al abigeato (robo de ganado), establece que “la persona que se apodere o apropie indebidamente de dos o más cabezas de ganado será sancionada con reparación económica; cuyo incumplimiento derivará prisión de dos a cuatro años de cumplimiento efectivo”.

La reacción por parte del empresariado ganadero rechaza de una parte el incremento de penas en los llamados “Crímenes contra la madre tierra” pero de otra reclama la criminalización y aumento de los delitos “contra la propiedad individual”. Esto es un breve reflejo de los paradigmas que están en juego en quiénes habitan este territorio. “Seguridad” y “castigo” es lo que demandan los defensores y abanderados de la lógica de la propiedad privada,

individualista y capitalista, quienes ante las modificaciones del código muestran su descontento en la reducción de las sanciones:

Gloria Magna, integrante del Tribunal de Honor de la Federación de Ganaderos de Beni y Pando (Fegabeni), lamentó que la propuesta legal establezca que el castigo por robo de ganado bovino, caballar, mular, asnal, porcino, caprino o lanar sea el “trabajo comunal”, lo que significa “limpiar carreteras o plazas en vez de purgar” la transgresión “en una cárcel”. Eso sería muy bueno para una mentalidad como la europea, pero Bolivia no está preparada para ello. Por eso vemos personas sindicadas por el delito que han salido hasta 17 veces de la cárcel. Son las mismas que salen y vuelven a caer (presas) en otro puesto ganadero (DIARIO LA RAZON 16/04/2017)

Pero este tipo de diferencia no está solo marcada en relación a las comunidades indígenas, pues son escasas las vinculaciones de éstas con el abigeato donde cobran más protagonismo grupos organizados que hacen parte del sistema fronterizo Brasil- Bolivia o provenientes del interior. Pero el hurto de ganado no es el único que marca el derrotero de tensión entre los hacendados y las comunidades. Así mismo el consumo de carne vacuna se ha convertido en un indicador de la diferencia social, relacionado con cierto poder adquisitivo; si bien las prácticas culinarias indígenas pueden involucrar el insumo vacuno en forma de charqui, leche o queso, no es una característica fundamental de la dieta de estos lugares. A pesar de ser vecinos de grandes estancias ganaderas en el plato indígena cuando hay presencia de productos cárnicos por lo general derivan de actividades de pesca o caza, los precios de la carne vacuna siguen estando pensados para un mercado que muchas veces escapa a las lógicas económicas de las comunidades indígenas.

La práctica ganadera es un hecho que atraviesa el territorio y que conserva y fermenta marcas del período colonial, por ello la defensa y protección del lugar se convierte también en un resguardo del cuerpo, la naturaleza y la alimentación como prácticas de lugar, distantes de las prácticas normatizantes de la modernidad capitalista (ESCOBAR, 1999, p. 29). Estos puntos nos ilustran un poco de la multitemporalidad a la que en algún momento se hacía referencia, esa múltiple irrupción de pasados no digeridos e indigeribles (RIVERA CUSICANQUI, 2018) llevan hoy a instalar las luchas indígenas como obstáculos del “progreso” manteniendo una idea lineal y binaria de la historia. Ello atraviesa esas diversas tensiones en el territorio, pero además se hace irreconciliable cuando los sistemas cognitivos o inteligibles del colono no son capaces de digerir, reconocer y respetar las dinámicas aún presentes -materiales, simbólicas y sagradas- de las comunidades para con el mundo que habitan y sus seres, asignándoles no sólo miradas inferiorizantes sino implementando prácticas de apropiación- destrucción como lo ilustra la quema de bosques.

Para estos gremios o sectores –como el ganadero- es un problema la propiedad de la tierra o el hurto de ganado, aunque lo es más que el indígena tenga los mismos derechos que ellos como latifundarios, que transiten los mismos espacios y que habiten el mundo fuera de las lógicas de éstos. Podría pensarse en que la titulación de las tierras se erige como una amenaza, así como se ha convertido en amenaza para muchas elites locales y capitales transnacionales “la eclosión de comunidades de vida que se inspiran en epistemes indias, ecologistas y feministas” (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 39).

En ese sentido es posible pensar que en estas comunidades de vida, la alimentación en la complejidad del proceso, puede instalarse como dimensión política insurgente, que si bien para el caso de los pueblos amazónicos bolivianos ha venido teniendo reconocimiento mantiene la vecina y latente amenaza de un modelo económico arrasador. La coexistencia indígena con estas otras formas de vida inspiradas e impuestas bajo la modernidad capitalista nos hacen pensar en la vida cotidiana como espacio de re- existencia, lo material y simbólico que existe tras las movilizaciones, que también está presente en los velorios, en el cultivo, en la caza, en la preparación de alimentos.

En efecto, alrededor de prácticas cotidianas y aparentemente tan simples como lo que se va a comer, se establecen desequilibrios, inequidades, agresiones y resistencias. Como (no) comer implica constituir identidades, los sujetos individuales o colectivos tejen a partir de la (des)incorporación alimenticia una toma de posiciones ante el mundo, ante el poder y ante lo “Otro”; desde lo (no) comestible se tejen alteridades y mismidades que constituyen a los sujetos y a su mundo simbólico (HERRERA MILLER, 2016, p. 36).

Ver en la alimentación una forma de abordaje de los fenómenos políticos sociales es parte de la apuesta por politizar lo que ha sido relegado al mundo de lo privado, o que se ha simplificado bajo el eje de lo cotidiano. La alimentación en la ribera del río Iténez habla de autoabastecimiento, autodeterminación y soberanía alimentaria cobrando importancia en la esfera de lo público, más aún cuando es posible abordarla desde la dimensión compleja que habita y que pone en juego no solo visiones de mundo sino formas de existir en el mundo fuera de los dominios estrictamente coloniales.

La lucha por la titulación colectiva de la tierra y todas las movilizaciones que motiva, encierra e involucra una reivindicación de territorios existenciales:

La noción de territorio aquí es entendida en sentido muy amplio, que traspasa el uso que hacen de él la etología y la etnología. Los seres existentes se organizan según territorios que ellos delimitan y articulan con otros existentes y con flujos cósmicos. El territorio puede ser relativo tanto a un espacio vivido como a un sistema percibido dentro del cual un sujeto se siente ‘una cosa’. El territorio es sinónimo de apropiación,

de subjetivación fichada sobre sí misma. Él es un conjunto de representaciones las cuales van a desembocar, pragmáticamente, en una serie de comportamientos, inversiones, en tiempos y espacios sociales, culturales, estéticos, cognitivos. (GUATTARI e ROLNIK, 2006, p. 323)

En ese sentido las movilizaciones indígenas de lucha por el territorio nos desplazan del reducido eje empírico bajo el que se presentan, no se pueden encarcelar sólo bajo criterios socioeconómicos de desigualdad, pobreza o incluso destrucción ambiental. Nos hablan de una memoria ancestral y de existencia que supera los límites políticos administrativos bajo los que se entiende, nos hablan de la lucha por la vida, no solo humana, sino de ríos, bosques y de la diversidad de seres que la habitan. Los pueblos ancestrales –en su diversidad- a través de sus diferentes luchas, resistencias y existencias, buscan la “cura”, la recuperación y mantenimiento del equilibrio de los mundos, e implícitamente señalan y denuncian la emergencia de nuevas y peligrosas dinámicas que les atentan.

Quizá es por ello que las conversaciones con Joaquín y gran parte de los comunarios y comunarias sobre la tierra y el sembrío, nos conducen a un escenario más complejo; sus relatos evocan una y otra vez a las movilizaciones por la tierra que sacudieron a Bolivia a fines de los 80 y comienzos de los 90. Reflexiones que indirectamente nos interpelan que para ver el chaco hoy, no pueden dejarse de ver los procesos que le atraviesan y están presentes en esta historia que para él es una historia de luchas que se extiende hasta nuestros días.

2.3 TERRITORIO, VIDA Y DIGNIDAD: MÁS QUE UNA CONSIGNA

En el mes de agosto de 1990 ebullición en el corazón del oriente boliviano, lo que sería uno de los primeros y decisivos pasos en la creación de un nuevo marco constitucional de lo que hoy conocemos como el estado plurinacional de Bolivia. Allí en Trinidad (Beni) se convocan y encuentran cientos de personas de diferentes pueblos originarios de las llamadas tierras bajas⁹ dispuestos a movilizarse hacia la ciudad de la Paz, centro político y de gobierno del estado Boliviano¹⁰.

⁹ Por tierras bajas Isabel Muñoz (2016) se refiere al territorio comprendido entre el centro y la parte noreste del estado plurinacional de Bolivia, que se divide en tres regiones La Amazonía, al norte, La chiquitania al centro y el Chaco, al sur.

¹⁰ Siguiendo a Delgado, más de ochocientos marchistas partieron desde la capital beniana el 15 de agosto y llegaron a la ciudad de La Paz el 16 de setiembre de 1990. Sin embargo previo a la concentración en la ciudad de Trinidad indígenas de las islas o riberas del interior amazónico caminaron o viajaron durante más de 40 días, siguiendo versiones de algunos comunarios/as con los que se dialoga.

La autodenominada “Marcha por el territorio y la dignidad” impulsada por la Central de pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), movilización conocida también como “Dignidad, tierra y territorio” se presenta como la emergencia de un despertar lento al que se venía asistiendo de parte de los llamados pueblos originarios del oriente. Marcha a la que se sumaron paulatinamente otra cantidad de hechos protagonizados por estos nuevos actores que más que banderas clasistas o de las tradicionales izquierdas emergían con lo que podríamos llamar un componente étnico- indígena (ARGENTA CAMARA, 2012).

Sociedad multiétnica y pluricultural, autogobierno, tierras comunales, entre otros, fueron algunos de los conceptos que canalizaron las demandas que empezaron a emerger de estas movilizaciones y que plasman lo que Revollo y Rodríguez (2009) nominan como uno de los capítulos decisivos en las luchas del mundo indígena. En el tiempo cronológico occidental los fines del siglo XX que marcan el comienzo de una serie de luchas de reivindicación cultural, territorial y sobre todo de reconocimiento e inclusión de pueblos y culturas olvidadas y marginadas del hoy estado plurinacional boliviano.

A diferencia de la población indígena de las zonas altas o de la llamada zona andina (habitada mayoritariamente por los pueblos denominados Quechuas, Aymaras y en menor medida Urus), los pueblos originarios del oriente, principalmente los pueblos amazónicos, son de difícil clasificación por su diversidad y misterioso origen. Los documentos institucionales oficiales de Bolivia hablan de alrededor de 36 pueblos originarios, de los cuales más de 18 se hacen allí presentes. Sin embargo don Segundo del Cabido Indígena de Magdalena, me refiere las incertezas al respecto, especialmente cuando relata que grupos nómades aún hacen presencia en aquellas zonas fronterizas poco habitadas y exploradas. Idea que se sustenta por voces de personas que han sido rescatadas por comunidades no conocidas, que se guardan y protegen en el misterio del silencio.

Chapacuras, Napecas, Mores, Moxos, Baures, Guaranies, Chiriguanos, Chimanés, Sinonos, Tacanas, Itonamas, Mosestenes y otra variedad de pueblos aparecen en los listados de los principales atlas étnicos de la Amazonia Boliviana. Sin embargo frente a dicho intento organizativo y clasificatorio se resalta la complejidad y difícil precisión del tema, esa multiplicidad indescifrable donde hacen presencia una diversidad de mundos, formas de estar siendo que alimentan mi motivación y llegada a estas zonas fronterizas.

La marcha del oriente irrumpe como un hito-excusa y referente fundamental en cuanto los pueblos originarios de la amazonia y en general del oriente han sido poco visibilizados en la historia del país debido a que hacen presencia en una zona del país que de por sí ha sido marginal y fue integrada tardíamente al territorio Boliviano, (CASTRO MOJICA e

DOLLINGER, 2016) siendo hasta finales del siglo XX que conforman sus propias formas organizativas y de interlocución con el Estado.

La idea de una Bolivia indígena que circula por gran parte de las agencias de turismo, e incluso de algunos circuitos académicos, es romántica y a veces un tanto exótica. La misma proyecta una Bolivia andina de Quechuas y Aymaras y si bien más de la mitad de su población se autoidentifica como parte de estos grupos herederos incaicos de los andes, es una simple postura esencialista o quizá un tanto funcional, que desconoce la multiplicidad de vidas y mundos que coexisten en este territorio demarcado por la figura del estado- nación.

Lo dicho puede estar sustentado en el desconocimiento histórico de los pueblos del oriente, olvido que encierra complejos y diversos eventos vinculados al período de la colonización que aún hoy actúan sobre el presente. Las tierras bajas y principalmente la franja amazónica han tejido una cantidad de historias de tipo mítico y 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 XVIII 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). Es importante recordar que la quina es un árbol originario de Sudamérica, reconocido por sus propiedades medicinales. Sus cualidades terapéuticas –principalmente contra la fiebre y la malaria- eran propias del conocimiento ancestral, saberes expropiados abruptamente del mundo indígena con fines coloniales. No se descubrió la “quinina”, se usurpó de los pueblos ancestrales. Respecto a ello Harding (1998) identifica como la extracción de materiales y especies, así como la de ciencia y tecnología en beneficio del proyecto europeo, hacen parte de las formas por las cuales se han destruido las ciencias y técnicas no-europeas en América tras la colonización. Schiebinger (2005) en su artículo titulado “Prospecting for Drugs. European Naturalists in the West Indies” inicia su texto cuestionando sobre las formas cómo se identificaron las nuevas drogas en el siglo XVIII, su utilidad y su llegada a los hospitales europeos, para ello plantea e ilustra como naturalistas europeos aportaron en la expansión europea con sus conocimientos y medicamentos para mantener tropas y plantadores en las colonias, así mismo sugiere que europeos en las Indias Occidentales tomaron como punto de partida la búsqueda empírica, investigaciones de drogas sugeridas por “nativos informantes”, al igual que por la observación de esclavos negros en su manejo y conocimiento de las plantas,

o del uso que de ella hacían los indios, hechos donde los Españoles se percatan de los poderes curativos de la quinina y se introducen en el uso terapéutico de este alcaloide.

Extractivismos que tendrían continuidad y se acrecentarían durante la tercera mitad del siglo XIX donde la Amazonia comienza a existir para Bolivia debido al gran valor de la goma, que de la misma 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 amazónicas presentes durante la excursión a estas tierras con el propósito de explotar la corteza de quina, goma, almendra y otros productos. La creación de las primeras barracas estuvo marcada por la red hidrográfica amazónica y sus consecuencias en aspectos económicos, demográficos, institucionales fueron diversas pero gran parte de los escritos historiográficos al respecto coinciden en los impactos nefastos para las poblaciones originarias amazónicas (LEMA GARRETT, 2009).

El sistema conocido 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 en el almacén de la compañía. Una especie de deuda que se heredaba de padres a hijos y que los obligaba a permanecer bajo el mando de los dueños o patrones (ESTRELLA, 1995). Ante la no asimilación de este sistema de trabajo por parte de los grupos étnicos amazónicos se estimulaba la migración de pobladores de otras regiones del país. (FERNÁNDEZ e ORMACHEA, 1989)

Si bien gran parte de las fuentes, retomando los relatos de los expedicionarios viajeros y de misiones, dan forma a estas historias, es difícil tener precisión respecto del encuentro entre los colonizadores y el diverso de pueblos originarios que allí transitaban. Se habla de la resistencia, de la incorporación o asimilación al sistema misional, incluso se llega a decir que algunos pueblos nativos tomaron ciertas palabras del castellano o portugués y supieron negociar con sus invasores realizando algunos intercambios de productos e inclusive alianzas familiares.

Concordante a estas imprecisiones solo podemos advertir algunos factores que para hacer lecturas de las realidades de esta zona, inciden y pueden darnos pistas comprensivas, acerca de cómo es la coexistencia en estos territorios de diferentes realidades; del gran impacto misional que suplantó la presencia del estado hasta entrado el siglo XX, ya que ésta –la misionera era un lugar de tránsito para que el salvaje llegara a ser ciudadano, trabajo para el que el estado no estaba preparado; el proceso migratorio que caracteriza la zona por los diferentes auge económicos de la quina, la goma o la almendra y la constante invisibilización de la gran diversidad de mundos que allí habitaban antes del colono.

Gran parte de la historiografía oficial describe la entrada colonizadora a estas tierras bajo la bandera de la civilización, por su parte los misioneros se presentan como franja de “letrados”, “aquellos hombres portadores de la palabra divina que ingresaron a esas inhóspitas tierras para catequizar, educar y civilizar aquellas etnias que se encontraban dispersas por estos lares que necesitaban de una mano amiga y una palabra de amor para entrar en la civilización y conocer a dios” (CUELLAR, Inédito). Así, la iglesia católica, las organizaciones no gubernamentales –ONG- a través de institutos europeos o norteamericanos, o la academia europea son los que en su mayoría se disputan la autoría de los pocos textos que profundizan sobre el conocimiento de la Amazonía boliviana y sus diferentes manifestaciones de vida. Cuando se acopia lo escrito al respecto, llama la atención encontrar inventarios taxonómicos, estudios antropológicos, propuestas de salud rural, tratamiento de enfermedades, y hasta estudios del suelo y de las cuencas hidrográficas. Escritos financiados por recursos de occidente, llegando en algunos casos sólo a estar publicados en alemán, inglés u otra lengua diferentes a las locales¹¹. Sorprende aún más la inexistencia de propuestas locales de recuperación del conocimiento o derivaciones que bajo esta forma –académica o escrita- o de otras, contribuyan a pensar en términos de autonomía política local.

La movilización política que ha caracterizado recientemente estos territorios sólo puede entenderse bajo un lente de años de violencia sistemática que se extiende durante los gobiernos republicanos, resaltando como la ocupación de estas tierras durante el siglo XIX estuvo protagonizada por población blanco-mestiza boliviana y, en menor medida extranjera que fue apropiándose de los recursos naturales de la región y convirtiéndose en los principales grupos de poder de la región (GUITERAS MOMBIOLA, 2012). De esta manera las luchas por el territorio, la vida y la dignidad han sido una constante desde la llegada europea, que aunque difieren en los distintos momentos, se extienden hasta hoy como demandas de autonomía y reconocimiento por parte de los pueblos indígenas que habitan estas zonas.

2.4 TIERRA, ALIMENTO Y CURA

Quizá el hecho por el que gran parte de las entrevistas o encuentros me conducen a la gran marcha de oriente es por lo metafórico y simbólico que puede haber en este

¹¹ La universidad de Leipzig –Alemania- a través de su doctorado en Antropología y financiando becas de investigación ha producido diversos estudios y artículos sobre tierras bajas publicados solo en alemán. Por ejemplo: Riedel (2016) “Von Geistern, Steinen und anderen Leuten. Das Weltbild der Baure im bolivianischen Tiefland”

acontecimiento. Metáfora viva que revela y produce nuevas significaciones, superando discursivamente el hecho concreto de las movilizaciones y reivindicaciones, conectándonos con su correspondencia a los mundos humanos o no, que se activan en la construcción de un mensaje más amplio relacionado con la memoria ancestral. Hecho que quizá pueda relacionarse con la ruptura de 500 años de silencio de la eras andinas¹, o con procesos que no pueden ser explicados únicamente en términos de ideología, o asociados a meras rupturas en la gestión de flujos sociales y económicos. Quizá obedezca a deseos colectivos, a memorias ancestrales, que puede traducirse en procesos de constitución de la subjetividad colectiva que resultan de la confrontación con las formas que hoy se fabrica la subjetividad a escala planetaria. (GUATTARI; ROLNIK, 2006). O a estas partes que como fragmentos se activan en un todo complementario.

Si las comunidades y sus voces nos trasladan a este acontecimiento, puede responder a que les permite contribuir al diseño de esa red de fuerzas y flujos con las que las prácticas ancestrales se encuentran conectadas. La llegada a la ciudad de La Paz, capital política del país, de una cantidad próxima de 800 personas de los pueblos originarios amazónicos, después de casi tres meses de caminata soportando las variantes temperaturas de su recorrido -muchas veces agreste- es un hecho que algo tiene que decir sobre el pasado, el presente y el devenir de estas comunidades y de Bolivia, que durante gran parte de los períodos llamados preconquista, conquista y los gobiernos republicanos permanecieron viviendo y coexistiendo en el silencio.

La cura es una de estas prácticas que pueden articularse en ese entramado de fuerzas y flujos, y cuando nos referimos a ella estamos pensando la “cura” en sus complejidades como un concepto que brota como un aspecto central en las existencias de los pueblos amazónicos bolivianos, relacionado principalmente con los desequilibrios sin las disyuntivas biológicas, sociales y cosmológicas a la que estamos acostumbrados. La cura está relacionada con las formas de sanar los desequilibrios humanos que no puede simplificarse a las lecturas de la ciencia moderna. La cura ancestral tampoco puede correr el riesgo de reducirse a una, es múltiple y se asocia a campos ontológicos diversos y relacionales. Implica la interacción de

¹ Siguiendo otra concepción del tiempo, podemos dar una mirada a las vecinas comunidades andinas quienes miden el tiempo en edades cósmicas que duran 1000 años llamadas soles, las cuales se fragmentan en tiempos menores de 500 años denominados pachacuti. De acuerdo al principio cíclico en cada sol existiría un pachacuti de ascenso (luz) y uno de descenso (oscuridad), un nuevo sol de luz enseñaría los errores del ciclo anterior para ser observados y contemplados en el Mastay o gran momento del encuentro desde los cuatro puntos cardinales de América. (STIVELMAN, BERMUDEZ, MONACHESI, 2017)

varias entidades que no se disgregan, de otras temporalidades que no necesariamente son las nuestras y van más allá de la asociación dual salud- enfermedad.

Cuando José del cabildo de bellavista me habla de los logros de las movilizaciones iniciadas en 1990², hace referencia a lo que hoy se concreta en varios artículos de la constitución nacional (2009) que consideran los derechos territoriales de los pueblos indígenas traducidos en titulación colectiva de tierras y territorios y protección de sus lugares sagrados. Ello implica de una parte el reconocimiento de derechos ancestrales, y de otra la tranquilidad de tener titulada una de las reservas naturales más grandes del país y la más grande del departamento del Beni, la reserva natural Iténez³. Cuando este comunario habla de ello, se expresa con pasión y añoranza, describe que desde 1990 hasta el 2011 acompañó los procesos de titulación donde hasta la fecha habían sido tituladas 1.227.362 hectáreas, después de ello refiere, se dio un descanso y deja que otros sigan la lucha.

Al insistir en estos procesos está sugiriendo que la propiedad colectiva de la tierra es parte de un proceso de cura multitemporal, que implica no únicamente el reconocimiento y reparación de las comunidades indígenas sobrevivientes hoy. Sino que en el proceso de sanación de la tierra, hacen presencia los ancestros y también se repara -en parte- el daño y las prácticas de sometimiento vividas durante los actos de muerte que acompañaron el proceso de invasión europea. En el fondo es un sistema curanderil que trasciende las fronteras temporales y humanas, donde hacen presencia los diferentes seres que la componen.

La propiedad colectiva de la tierra es clave en el paradigma indígena originario, que en palabras de Huanacuni (2016) comprende una concepción cosmogónica comunitaria, en donde lo comunitario se entiende en términos de relación social, y además de profunda relación con la vida. La reciprocidad, la complementariedad y la redistribución se hacen principios multidimensionales de la vida con respeto, donde la individualidad no desaparece sino brota en su dimensión complementaria. Hecho que puede observarse cuando se transita por estos corredores amazónicos, donde si bien cada uno o en comunidad trabaja la tierra en la que ha trabajado toda la vida o que ha sido heredada familiarmente, sigue primando lo comunal que

² Han sido diversas las reivindicaciones logradas desde 1990 a la actualidad, sin embargo para lo que corresponde específicamente como respuesta a esta movilización encontramos la promulgación del Decreto Supremo N° 22610, 24 de septiembre de 1990, bajo el gobierno de Jaime Paz Zamora. En éste el Parque Nacional Isiboro-Sécure es reconocido como territorio indígena de los pueblos Mojeño, Yuracaré y Chimán que ancestralmente lo habitan, además de ampliar los límites territoriales de su extensión. Es considerada la primera gran conquista territorial de los pueblos del oriente boliviano y el hecho que da inicio a nuevas asignaciones territoriales que le precederían.

³ Siguiendo el Plan de Desarrollo Municipal de Magdalena, el parque Departamental y Área Natural de Manejo Integrado Iténez (PD ANMI ITÉNEZ), ubicado en la zona de Bella Vista, cuya área protegida es de 1.382.648 hectáreas, de estas un 71% dentro del Municipio de Magdalena.

está presente tanto en los festejos rituales de lluvia o de siembra como en el constante intercambio material y simbólico. Es decir, no sólo de todo lo que de ella nace sino de todo lo que ella demanda.

En un mismo espacio: “la chacra” o “el chaco”, arroz, frijol, plátano, acaí, manga, yuca, achachairu, tamarindo, junto a otros productos comparten los nutrientes de la tierra y hacen del paisaje un entramado de colores y tamaños imperfectos que nos advierten sobre gustos, sabores, olores que toman distancia de una cadena industrial y su diseño global. Allí donde la vida se manifiesta a través de los colores tierra⁴ una ontología –otra- se presenta obstinada y “naturalmente” resistente. Convocando a las pequeñas manifestaciones del mundo animal a conjugarse entre granos, frutos, tubérculos y vegetales, en una imperfección llena de equilibrio que no presiona la tierra, que no obliga el nacimiento y que se sintoniza con los flujos de lluvia, sequía y humedad para en forma de alimento aguardar el turno de brotar.

Esta distancia ontológica- paradigmática también puede percibirse cuando se transita por los circuitos Amazónicos Bolivianos. El día 02 de diciembre experimenté un tramo de una carretera que recién se estaba construyendo entre Magdalena y Buena Vista. En ella es posible advertir la presencia de una diversidad de mundos que circulan entre pequeños poblados indígenas hasta vastas extensiones destinadas al uso pecuario. Ese día un comunario indígena que iba a mi lado mira al horizonte y me señala una quema, veo como el fuego consume poderosamente los árboles, me dice que lo hacen los hacendados ganaderos para “avanzar” el territorio. En cuanto oía su relato observo como una manada de parabas azules⁵ huye de las llamas.

Si bien la última constitución política del estado boliviano (2009) prohíbe el latifundio, en su artículo 394 deja en claro que se garantizan los derechos de los propietarios particulares cuyos predios se encuentren ubicados al interior de los territorios indígenas originarios campesinos –TIOC-. Es por ello que puede observarse cómo dentro de un mismo territorio logran cruzarse formas diversas, una de ellas instrumentaliza la tierra y la subordinan bajo lógicas de usufructo de primacía antropocéntrica. En la ley INRA (1996) el estado Boliviano reconocía las Tierras Comunitarias de origen –TCOs-, hecho que se modifica en el 2010 cuando pasan a ser Territorios Indígenas Originario- Campesinos –TIOCs- incorporando de esta

⁴ Al hacer referencia a los colores tierra advierto del hecho visual que marca desde la imagen la presencia de colores asociados a la tierra, a la presencia de minerales donde tonos amarillos, marrones, rojizos se entrecruzan con los brotes verdes de las plantas y el azul infinito del cielo.

⁵ La paraba azul es un ave única de Bolivia y es una de las especies en peligro de extinción

manera algunos colonos que ya hacían presencia y cuya relación con la tierra se enmarca dentro de estos otros fines.

Si todo el territorio no está sano, los procesos de desequilibrio siguen estando manifiestos, comenta una de las integrantes del cabildo, días después cuando manifesté mi impacto por lo observado durante el trayecto. Para ella -que también acompañó las movilizaciones de comienzos de los 90- lo que se consiguió tuvo logros concretos pero siguen existiendo demandas. Julio y su esposa, del cabildo de Bella Vista me ilustran al respecto de cómo sus peticiones y articulaciones tuvieron impactos y costos concretos en sus vidas, al retorno de una de las marchas un grupo de colonos asedió su casa, bajo acusaciones de comunismo y ateísmo, quienes demandaban un “linchamiento⁶” público y expulsión de la comunidad. Rosa, su esposa, me relata:

Nosotros aquí sí que hemos pasado... yo al menos porque él se iba por allá a sus reuniones, a sus tareas, a sus marchas y yo esperaba aquí, a escuchar a la gente. Me decían: “vas a ver que cuando llegue tu marido lo vamos a botar”. Justo, estuvo él por allá creo que unos 6 meses, a los meses volvió, nos habíamos ido al río con mi hija a esta hora, íbamos conversando cuando escuchamos el comunicado por el parlante: “que se presente la gente de Bella Vista porque habían llegado los indígenas...” Y le dije yo a mi hija: ¿escuchaste? ¿Habrá llegado tu padre? “Seguro”, me dice ella. Volvimos acá y justo estaba él sentado. Llegaste, le dije yo. Llego su hermana de él, llegó su amigo de él y otro señor. Se sentaron ahí (me señala el patio), era más de noche que de día, se sentaron a conversar con él cuando llego uno y dice: “que dice el señor corregidor que se presente ahorita”, ¿a qué? le digo yo al muchacho, ¿a qué va ir él ahorita allá? Mañana cuando quieran se va a presentar pero ahorita no, le digo yo así. Al rato otra comisión que vaya, que vaya... al final se largó (llegó) el famoso alcalde ahora, compadre nuestro y dice: “compadre lo hemos hecho llamar a la alcaldía, ¿por qué no ha ido?”, mi marido le dice: “Compadre estoy cansado, mañana voy a ir con todo gusto a conversar con ustedes”. “Bueno aténgase a las consecuencias”, le dijo, al ratito llego la gente, era como si fuese una asamblea aquí afuera, ya lo tenían alzado como chanco, querían botarme, apalearme porque era indígena. En esa época me fui yo a Magdalena a denunciar, no dieron importancia, era el 2003. Ese día, en eso que estaban tenían ya a mi hija en el suelo, le habían dado palo, en eso yo saque un bejuco y les tire un azote en el suelo, les dije estoy en mi tierra, yo no estoy en tierra ajena y se me fueron todingos... y así fue.

El relato de Rosa, mientras conversábamos en familia sobre unas maderas en medio de la aldea, condensa la riqueza y sinceridad de una lucha que no sólo es por tierra y territorio. En sus palabras podemos advertir los juegos silenciosos de la tensión étnica racista, que privilegia al colono –principalmente extranjero- sobre aquellas presencias ancestrales articuladas a las movilizaciones recientes. Pero además es un relato que refleja mucho de las formas operativas del estado a través de sus instituciones de justicia y gobierno nutridas de la razón patriarcal y

⁶ Una especie de juzgamiento público hacia una o un comunario por parte de un grupo de personas, fuera de cualquier marco legal de la institucionalidad derivada de los estados nación.

etno-racista que hace una selección tanto de ciertos discursos y verdades válidas, como de las vidas que merecen ser vividas (AGAMBEM, 2010) o las formas en cómo esos cuerpos deben disciplinarse para vivir (FOUCAULT, 2003; MBEMBE, 2014). La escasa presencia del estado, cuando aparece por estos territorios, parece teñirse del espíritu colonial y es en parte por este hecho que la justicia para las comunidades indígenas no se desliga del afecto y tampoco se restringe a espacios institucionales. Hecho que quizás haya motivado a Rosa a confrontar decididamente a sus interlocutores, evidenciando de una parte una fuerza identitaria de momento, que como impulso visceral la lleva a reconocerse como parte de estas tierras, pero a su vez interpela cuestiones de género, donde la rudeza y fortaleza parece no coincidir con los mandatos culturales de lo femenino (LUGONES, 2008).

Si bien las dificultades de este hecho fueron sorteadas por el apoyo de otros comunarios en la actualidad siguen estando manifiestas algunas tensiones, y se conserva el señalamiento de los integrantes de cabildos y organizaciones indígenas como adscritas al partido oficialista Movimiento por el Socialismo –MAS–.

Paso eso, en el 2005 vino una comisión de Trinidad y Magdalena, mi hija me dice: “papi hay una comisión en la casa esperándote”, yo estaba en la chacra trabajando, me dice vienen de por allá. Me vine, venían haciendo campaña, dejando propaganda, al final nos encontramos y me dijeron: “venimos a charlar con usted”, yo estoy de acuerdo les dije, yo los puedo apoyar pero no voy a hacer campaña. Uno puede estar de acuerdo, le gustan las ideas, puede organizar con sus familias... pero eso molesta, ellos las TCO (se refieren a campesinos- hacendados) prefieren al campesino más que al indígena. Yo les dije ustedes sí que son bien brutos, ser indígena no quiere decir que sean más bajo, es ser nativo de esta tierra, por eso es indígena. Los campesinos son más bajos, huyen cuando hay que dar la lucha...

Crean que ser indígena es atraso, esto reitera Julio una y otra vez, junto con el hecho de que no valoran el indio que tenemos dentro, resaltando que su padre fue cacique. Además de ello cuenta que su esposa no es Itonama sino de las comunidades indígenas Baures, de una localidad contigua, pero hace años han vivido y habitado estas tierras y no han tenido problemas en la coexistencia con otras comunidades. Incluso hacen parte a las organizaciones indígenas locales, pero con los colonos⁷ -insiste- es diferente la relación, en cuánto establecen vínculos y

⁷ Las comunidades locales hablan de colonos para referirse a todos aquellos que no hacen parte de las organizaciones indígenas y que por lo general conviven en las mismas tierras, principalmente como propietarios de haciendas, aunque no necesariamente circunscrito a ello, pues hay colonos trabajadores de las haciendas o que residen en las cabeceras municipales próximas bajo labores de comerciantes. Hay colonos internos que son aquellos nacionales bolivianos que sin identificarse como indígenas hacen presencia en la zona motivados por las posibilidades de enriquecimiento, pero hay colonos extranjeros principalmente Españoles, Brasileños y

relaciones asimétricas que tienden a inferiorizar y reducir lo indígena. A lo cual se suma, el hecho de apropiación y usurpación de la tierra y de todo lo que en ella existe.

Valdría la pena preguntarnos si no es acaso esto una réplica de los períodos invasivos coloniales, si detrás de ello no siguen primando lógicas similares. Quizá a esto se refiere Isolde cuando me dice que no es fácil curar la tierra y por ello cuando participan de cada velorio el intercambio es intenso y profundo, “intercambio de energías corporales y anímicas con el cosmos, que involucran también una serie de flujos materiales” (RIVERA CUSICANQUI, 2018). En ese sentido detallamos cómo el calendario festivo inscrito en las lógicas patronales de la iglesia católica es altamente demandante y coincide con momentos estratégicos del mundo ancestral de nuestra América. No es difícil percibir una suerte de adaptación de celebraciones aparentemente inscritas en la religiosidad católica que concuerdan con fases importantes del mundo ancestral y sus cosmovisiones, como la siembra, la lluvia, la colecta entre otros. Como bien refiere Achinte en su estudio de las comunidades negras del Patía en Colombia y Chota en Ecuador:

Esta organización del tiempo en el proceso de colonización americana, mediada por las determinaciones de la iglesia, dio como consecuencia calendarios festivos en las fechas que fueron permitidas y a las cuales los y las negras se fueron plegando. Sin embargo, las características de las festividades, las maneras de realizarlas, las comidas que se preparaban, fueron configurando temporalidades que abrieron grietas a la concepción del tiempo como sistema de control social. (ACHINTE, 2015, p. 26)

Celebraciones que se hacen frecuentes en estas zonas ribereñas amazónicas inmersas en la tensión territorial, ellas se erigen como una oportunidad de festejo, encuentro, memoria, pedido y cura que se encarna en los llamados velorios. Que como mencionamos anteriormente son actividades rituales realizadas regularmente en diferentes localidades, donde se encuentran diferentes grupos de las comunidades indígenas para celebrar alguna festividad propia del lugar, generalmente la fiesta del santo patronal que coincide con algún ciclo especial del mundo indígena.

Suizos, que coincidentes con las mismas motivaciones han llegado con intereses económicos extractivistas. Estos han mudado los intereses entre la quina, la goma, la castaña, los minerales y recientemente la ganadería. Al estar motivados por una economía del extractivismo toman distancia de las dinámicas locales y sus pobladores, generando serias divergencias y nos remiten a los procesos de extracción de materiales y especies (minerales, productos agrícolas, etc) y de mano de obra indígena expuestos por Harding (1998) que atentan contra las labores tecno-científicas de los locales.

2.5 LOS VELORIOS, UNA PRÁCTICA DE INTERCAMBIO

Vamos en un transporte de ensamble, una especie de carroza de madera adherida a una moto que la moviliza y nos conduce al velorio de la comunidad de Nirumo, fiesta que resalta su santo patrono –la exaltación de la Santa Cruz-. Antiguamente eran bueyes la que la arrastraban estas carrozas, comenta Eva, de hecho de camino por esas pampas húmedas lo ratifico en cuanto nos cruzamos algunas que aún eran tiradas por ganado. Eran casi las 6 de la tarde y el sol se avista en lo profundo dibujando un mapa rojizo en el cielo, mientras un abanico de risas, gestos y palabras acompañaban el viaje que compartíamos junto a 11 personas. La carroza está habilitada para 7 u 8 dice el chofer, pero bueno como es costumbre en estos lugares siempre se está sujeto a la experimentación, movida en este caso por la necesidad. En el anterior viaje llevó a 10, todos miembros del cabildo indígena Itonama, quienes se dirigían a acompañar el velorio de la fiesta de la exaltación de la cruz, en la comunidad de Nirumo. Fiesta que se celebra el 14 de septiembre y que además de reunir a las comunidades tiene la finalidad de invitar a la lluvia a alimentar la tierra, autorizando con ello la siembra.

Llegamos minutos antes de las 19 horas y fuimos recibidos en una sala grande y techada, contigua a un salón, sede de la escuela primaria de la comunidad en la que un grupo de niñas y niños nos esperaban expectantes. Nirumo es una comunidad pequeña, conformada por 8 familias, no tiene energía eléctrica y de agua se abastecen a partir de dos norias⁸, una ubicada en la escuela y la otra en la casa de una de las familias. La escuela tiene 5 estudiantes y de las 8 familias algunas transitan entre el campo y el pueblo más cercano –Magdalena- sin estar permanentemente allí. Viven del chaco y por ello su vida gira principalmente en torno a ello, lo que significa que su festividad en esta fecha demanda gran parte de la energía en su organización, porque en gran medida del esfuerzo que allí se ponga se verá compensado con lo que pueda brotar de la tierra.

Su importancia es tal que se preocupan no sólo de estar presente la totalidad de familias, sino además de traer un generador de energía para que el altar este iluminado y para que en los intervalos de receso de los músicos del cabildo continúe la ambientación sonora. Una olla gigante se ve hervir en el patio y en la cocina un grupo de personas se dedica a atendernos y a salir a ofrecernos comida y bebida desde que llegamos. Lo primero fue un gran plato de sopa llamada loco, en la que detallo arroz y trozos de aves, acompañada de una bebida espesa fermentada de harina de yuca y unos panes de arroz. La explosión de sabores sorprende los

⁸ Pozo profundo donde brota y es almacenada el agua

sentidos, siento como el olor a madera se confunde en una comida impregnada de gusto a un sabor leñoso ahumado, las papilas gustativas en cuanto responden a los nuevos estímulos, advierten las presencias ajenas que van autorizando el paso de los desconocidos sabores, de las nuevas texturas, que son gratamente recibidos por mi cuerpo. Mientras comemos observo tímida y expectante, llegué allí por la invitación de una de las bailadoras –mamas- pertenecientes al cabildo, quién desde el inicio me presenta a la comunidad y me acoge bajo su alero.

Los más de 20 visitantes del cabildo han desaparecido rápidamente hacia los únicos baños del sector, y una sala de clases, donde extienden hamacas y abren sus bolsas y mochilas. Por la cantidad de equipaje parece que fueran a un largo viaje, pero es tan solo los trajes e instrumentos que ambientarán la celebración. Poco a poco empiezan a salir las mamas con sus trajes coloridos y sombreros encintados, así mismo los músicos y bailadores que aunque pocos -4- aparecen en escena y van dando inicio con la comunidad al gran velorio, acto que se extenderá por casi 48 horas continuas.

Siendo un poco más de las 20 horas del 13 de septiembre, en una especie de capilla comunal próxima a la escuela, se concentran locales e invitados. Público caracterizado por una marcada diversidad generacional quienes en torno a “Jesús crucificado” invocan rezos y plegarias propias de la tradición católica que paulatinamente se entrecruzan con expresiones propias del mundo indígena: danzas y cantos en lengua Itonama, que progresivamente van desplazando la rigidez católica que iniciaba la ceremonia.

Allí, entre otras más de 20 mujeres está doña Frida, con su traje naranja colorido, acompañado de cintas de múltiples tonalidades, un sombrero decorado artesanalmente y un cinto de cachos de patas de cabra, que sonoramente advierte su presencia y da las señales rítmicas del paso. Danza y canta sin parar al compás de sus compañeras alternando ocasionalmente con “los toritos”: tres hombres con trajes que simulan toros y que, al igual que las mamas, danzan frente a la figura de la santa cruz. Pasada la medianoche el festejo continúa, la capilla deja de ser el centro del encuentro y el salón contiguo, otro espacio abierto y sin muros, se convierte en el centro de la tertulia, danza y reunión. Allí la fluidez se apodera de los presentes, el alcohol y la comida permiten no sólo la soltura de los cuerpos sino la liberación de los pedidos y penas.

Sólo ciertos niños y niñas, y algunos pocos adultos le hacen caso al sueño y al cansancio, improvisando algún espacio para descansar el cuerpo un par de horas, el resto de los presentes aparentan no percatarse de ello, parecen atender a una energía divina o sobrenatural que envuelve el festejo, que sugiere olvidar dolores y pesares. En ese pequeño espacio parecen

danzar las alteridades, que nos conectan con esos mundos soñados, donde las diferencias no son barrera entre indios o campesinos -como se ha clasificado y dividido- y el convivir en igualdad es un aprendizaje mutuo. Donde existen modalidades de convivencia legítimas que permiten “...formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas o *Ch'ixi* con las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas.” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 72)

Esta celebración podría reducirse a una manifestación heredada de los procesos de colonización, o como un dispositivo más de dominación, sin embargo aboco por no negar (invisibilizar) la capacidad de agencia (re)creativa de los seres que intervienen en ella y que pueden estar dando cuenta de circuitos sociales de subversión y resistencia que corroen silenciosamente los cimientos del orden hegemónico.

[...] se erigen, en medio de la dominación, tácticas subalternas que la transfiguran por medio de signos y prácticas capaces de resignificar la existencia perdida o eclipsada, y lo hacen al ritmo de músicas, *ch'allas*, voces aymaras y *qhichwas*, festines y roces al son de las múltiples transiciones que nos permiten vencer las superficies de la opresión y plasmar formas culturales y cotidianas de la rebeldía (AUZA, 2010, p.121).

Si bien Azua está hablando del mundo andino, los pueblos Amazónicos y diría gran parte de los pueblos indígenas sobrevivientes de nuestra América, con sus fiestas patronales o celebraciones rituales que acompañan el calendario anual, también dan cuenta de esa especie de “delirio colectivo” que confronta e interpela desde la materialidad, lo simbólico y lo espiritual al sistema colonial capitalista. La comunidad Itonama conjuga en prácticas vivas como ésta, una serie de gestualidades, expresiones, estéticas y emociones que nos conducen a pensar en ellas como un espacio no sólo liberador, sino de acompañamiento, complicidad y sanación colectiva, lo que las distancian del sufrimiento y culpa heredado de la institución católica-romana. Quizás diversos mundos se enfrenten en un territorio en disputa o sencillamente sea la paridad de fuerzas que se encuentran y prolongan las tensiones donde los códigos propios de una ontología distinta nos demandan, y nos hacen pensar en este espacio como un lugar que escapa a los códigos de interpretación teórica colonial sobre los cuales sostenemos nuestro saber-poder científico.

Este intercambio material y simbólico de permiso, pedido, gratitud con la tierra, los ancestros y los seres que la habitan es tan solo un recorte de esas prácticas casi extintas por la modernidad colonial o exotizadas por la misma. Pero a su vez nos conectan con experiencias que nacen de cuerpos ontológicos otros, experiencias vivas que no buscan el reconocimiento o

la aprobación de miradas externas como podría pensarse de aquellas prácticas “folclorizadas” generadas como parte de ciertos circuitos turísticos.

Estas formas complejas de sentir- vivir el alimento como algo mucho más que esa materialidad que permite la subsistencia, nos aproximan a su valor sagrado, que dan cuenta de una relación estrecha no dissociativa de lo humano, la naturaleza y lo divino. Es así que cuando Rubén me cuenta tanto de su alimentación como de su vitalidad para tocar y bailar en las actividades del cabildo, nos está llevando a esto: a la tierra, al intercambio, a lo sagrado, donde las improntas alimentarias del proyecto colonizador (ACHINTE, 2015) parecen no haber tenido suficiente eco como para eliminarlas.

2.6 SONATA VISUAL II















3 LLEGANDO AL PUERTO DEL “SEÑOR”: CONQUISTA Y COLONIZACIÓN, APROPIACION Y DESPOJO

La hoja dominical distribuida semanalmente por la conferencia episcopal boliviana, del domingo 10 de septiembre (2017) se titulaba “El amor: base de la corrección cristiana”; en ella se aborda la invitación a “evitar desvíos o enfrentamientos” desde la corrección fraterna. La “corrección oportuna hecha desde el amor” cuando el “hermano va por mal camino” es el llamado de la iglesia católica en aquella semana. Del mismo modo, es lo que reitera y repite el cura en la misa del 16 de septiembre en la iglesia local de Magdalena, ante un público de aproximadamente 30 personas.

En su homilía predicaba el cura: “Cuando vemos una hermana o un hermano que está tratando de hacer el bien, ahí nos lanzamos contra él para criticarlo, incluso nos atrevemos a decir que no es de la iglesia, que no es de nuestra tribu, nos atrevemos a negarlo para poder acusar al que hace el bien...” (CURA PARROCO MAGDALENA; EUCARISTIA 14/09/2017). Se hace difícil escuchar estas palabras sin pensar en las operaciones discursivas que fluctúan entre las dicotomías heredadas de la razón occidental moderna. Lo más complejo de la situación es percibir que la palabra “divina” no sólo llega a las comunidades a través de las escrituras bíblicas, también parece replicarse en buena parte de la historia oficial que se imparte en las escuelas:

Se ha recurrido a otros historiadores y documentos para formar un compendio de los acontecimientos que llevaron a la fundación del Iténez, conocer cuán grande es este pedazo de Patria, lo que encierra en su suelo, la belleza de su paisaje y la valentía de aquellos hombres portadores de la palabra divina que ingresaron a estas inhóspitas tierras (CUELLAR, Inédito).

Este texto hace parte del prefacio de un manuscrito en proceso de edición y publicación llamado “Trabajo histórico de Iténez y el Beni”, desde allí ya se advertía lo que se reproduce en su contenido. Su autor, el profesor Ricardo Cuellar, un hombre de avanzada edad que colabora periódicamente con algunos programas de radio y producciones escritas locales, es un profesor que durante más de 40 años influyó en el aparato educativo institucional de los pobladores del Iténez. En formato de historiografía tradicional y con marcada influencia de la tradición franciscana y jesuita -que hace presencia desde tiempos de misiones en estas tierras-, este texto resalta la dicotomía civilización/barbarie, atraso/progreso entre otras que ponen en juego la reducción de la heterogeneidad material de las formas diversas de la existencia como

si las únicas válidas fueran las traídas con la llegada europea en la unívoca línea del llamado “progreso”.

Otro documento de marcado interés para resaltar la influencia misional y su extensión hasta tiempos presentes lo encontré en el mes de agosto del 2016 en los archivos del cabildo. En cuanto reviso algunos documentos facilitados por integrantes del cabildo, encuentro casualmente entre cartas, proyectos, actas de encuentro, resoluciones, entre otros, algo que llama particularmente mi atención. No necesariamente por mis intereses investigativos, más bien por el énfasis que los comunarios hacen en él, que bajo una especie de “denuncia” me observan como una interlocutora capaz de respaldar desde mi oficio, aquello que me están enseñando. En Julio del 2015, el cabildo expide un voto resolutivo, algo como un comunicado público que se hizo llegar a la máxima autoridad eclesial del departamento del Beni -el obispo- donde se manifiesta la incomodidad e inconformidad en relación a lo que ellos consideran un atropello y abuso de la iglesia, en relación a su participación en la fiestas patronales del municipio como cabildo, desde lo que ellos nombran como “tradiciones ancestrales del pueblo”. Siguiendo la lectura de este documento reclaman a las diferentes autoridades eclesiales acciones de reposición/ reparación de lo que ha sido el legado ancestral, para hacer presencia en las fiestas a realizarse en el mes de septiembre:

Que la ciudad de Santa María Magdalena como uso y costumbre confirma que cada año el pueblo de magdalena vuelca su mirada y atención a compartir la fiesta grande de santa María Magdalena organizada en conjunto con el cabildo indígena de magdalena, guardiana de velar las tradiciones ancestrales de nuestro pueblo.

Que en conmemoración de dicha fecha cada año se tiene acostumbrado a la población para su festejo patronal el tradicional jocheo de toros, baile de toritos, mamas, el ciervo. Macheteros, toritos que viene a ser la representación ancestral y viva cultural de todos los itonamas.

Que lamentablemente con la cultura recogida desde los sacerdotes (jesuitas) en nuestro pueblo se ha venido suscitando un abuso del párroco actual de nuestra iglesia catedral que ha estado atropellando permanentemente los actos culturales y sagrados de nuestras raíces que participan activamente de estos actos de regocijo y alegría siendo el pueblo de magdalena amante de la tradición y su fiesta. (VOTO RESOLUTIVO CABILDO INDIGENAL DEL MAGDALENA, 20/07/2015)

Así comienza este documento firmado por el corregidor, el cacique y la asesora legal del cabildo indígena, además del subgobernador de la provincia de Iténez. En ello llama la atención que la fecha de celebración, 22 julio, no solo responde a la fiesta patronal de santa María Magdalena, sino que además coincide con los periodos cercanos del año nuevo indígena, fecha celebrada por algunos de los pueblos ancestrales habitantes de nuestra américa.

Días después de las fiestas el obispo vicario Apostólico del Beni, decide responder al cabildo en relación a su voto resolutivo, en un comunicado escrito dónde tras la salvedad y

advertencia de que las apreciaciones expuestas en este documento eran ajenas a lo que significa una fiesta patronal religiosa y de la iglesia católica, manifiesta:

Al hablar de los considerandos de la persona de su P. Párroco no puedo menos que responder a esas acusaciones que son totalmente ajenas a lo que significa una fiesta patronal religiosa y las celebraciones de la iglesia católica.

Para los padres jesuitas, fundadores de nuestros pueblos en Moxos y quienes recibieron la fe en Jesucristo por medio de ellos, lo central de la fiesta patronal era la eucaristía o misa, a la que le seguía la procesión. Las danzas, el jocheo de toros, el palo ensebao, etc, eran la añadidura. Es por eso que considero una auténtica calumnia que digan que su P. Párroco, con quien el cabildo Indigenal, para ser auténtico Cabildo Indigenal, que hunde sus raíces en la evangelización realizada por los jesuitas, debe estar en una auténtica comunión con él y obedecerle en lo relativo a la fe católica y a los sacramentos...

Pasando a lo que es y debe ser el Cabildo Indigenal Itonama, que viene como organización religiosa de la fundación de nuestras poblaciones por los PP. Jesuitas, quiero recordarles que todo Cabildo Indigenal beniano no es una institución política sino de carácter religioso... (OBISPO VICARIO APOSTOLICO DEL BENI, 9/09/2015).

La autenticidad y legitimidad del indio al parecer debe pasar por el filtro de la institución católica jesuita, para el caso acá citado. La aplicación soberbia de la lógica de la colonialidad se advierte no únicamente en el encuentro asimétrico que se observa entre los mundos indígenas y la iglesia católica, donde en sus estrategias pretendidas de sincretismo incrustan normatividades y dan por sentado su jerarquización étnico- racial. Aunque no pueda pensarse un presente -aquí y ahora- fuera de las huellas dejadas por las experiencias de despojo y violencia, también pueden advertirse las prácticas de resistencia, re- existencia, movilización e interpelación generadas desde abajo que rehúsan a perderse en las versiones hegemónicas. En un nuevo documento, un mes después de recibida la respuesta del obispo, el cabildo responde:

Nos dio una profunda lástima, recibir una carta arrogante, muy lejos de lo que usted demuestra ser como Vicario del Beni, o es un nuevo fariseo, blanqueado por fuera y podrido por dentro, Mateo 23, 27 al 28.

Dejamos muy claramente, que el cabildo Indígena de Magdalena, no es político ni servil a ningún cura; no se confunda el hecho que con toda humildad el Cabildo por intermedio de las Abadesas se preocupen por la limpieza y mantenimiento del templo de Dios...

Con este tipo de insinuaciones e imposiciones, nos muestran la carencia de humildad y de servicio Juan 13, 13 al 15, y no pretender que se los sirva como a reyes... (CABILDO INDIGENAL DEL MAGDALENA, 24/10/2015)

Reconocer al otro como legítimo, condición necesaria para el convivir, (MATURANA, 2001), parece no estar presente en este tenso intercambio de comunicaciones. En las respuestas del cabildo dirigidas al obispo departamental puede advertirse la fricción incómoda, además de la demanda por su legitimidad y la sutileza con que es manejada una contradicción que no pretende una síntesis, sino que reivindica la diferencia. De modo desafiante y apropiándose del

lenguaje bíblico, al que acude la autoridad eclesial, se insertan en una zona de tensión que no sólo en discursos mide la fuerza. A pesar de este incómodo intercambio de palabras, el día de las fiestas la gran demanda por mantener algo que denominan parte de la “tradicón Itonama” pasaron desapercibidas las advertencias parroquiales. Es así que el corral, el palo encebado, las danzas, etc, que motivaron la discusión ocuparon el lugar protagónico de siempre.

Meses después cuando presento esta experiencia en forma de texto consigo percatarme que este hecho que atraviesa casualmente mi investigación, brota como una constante que traspasa este trabajo, un ejercicio etnográfico que exploraba la complejidad de la cura en estos corredores amazónicos de Bolivia. Prácticas que constantemente se cruzan con la estructura misional y su legado, las llamadas reducciones fundadas por la compañía de Jesús que ante sus intentos fallidos de penetrar estos territorios a principios del siglo XVII, lograron incursionar estas pampas a partir de la segunda mitad del mismo. Convirtiendo a los religiosos en el referente único Europeo en las nuevas tierras, tras la disposición de la corona en 1720 de prohibir la presencia de civiles españoles o su contacto con los nativos, en la intención de favorecer el desarrollo de la acción misionera. (D'ALIA 2008 APUD GUITERAS 2011).

El encuentro de la misión y los pobladores nativos motivan una explosión de prácticas que conducen a este tipo de tensiones como las relatadas inicialmente y que podrían ejemplificarnos lo que expone Viveros de Castro (2002) como la inconstancia¹ del alma salvaje. Entendida como una actitud, un modo de ser que se experimenta en nuestra proximidad con comunidades indígenas, y que nos permite percatar de la permanencia de la cultura como una religión, es decir las prácticas “paganas” como borrachera, baile, fiesta, -principales costumbres enemigas para los Jesuitas- emergen como constantes a las que los indígenas vuelven una y otra vez. La relación inconstante con las creencias y propios conceptos, en su momento de abertura - hacia afuera- nos hablan de una identidad relacional, es decir, el cuerpo de misioneros europeos se recibe desde un lugar vivido y experimentado con estructuraciones potenciales capaz de soportar contenidos tradicionales variados pero a su vez de absorber cosas nuevas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Si bien las comunidades Itonama, con más de 400 años de contacto con europeos se han integrado a la religiosidad católica introducida, coexisten con ella en la medida que les permite resguardar sus estructuras con contenidos tradicionales. Por ello,

¹ Este concepto fue utilizado por los misioneros jesuitas en relación a los indígenas Tupinamba de Brasil, y sus modos de aparecer ante los misioneros, es un concepto que moviliza ideas en relación a la memoria y voluntad frágiles y remisas del indio, no solo para cuestiones de fe sino paulatinamente se traslada al imaginario social como trazos del carácter del amerindio. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

no es de sorprendernos que toda actividad religiosa venga acompañada de una serie de prácticas rituales indígenas en las que difícilmente la autoridad eclesial local –cura- puede intervenir.

Considerar estas prácticas como sincréticas (LAW, AFDAL, *et al.*, 2013), asumiendo el sincretismo no como algo unívoco, más en sus diferentes modos y expresiones en la práctica: negar, separar, dividir, cuidar, confrontar, colapsar, más allá de ser buenas o malas formas de sincretismo, procuran el manejo de la diferencia. Ordenan las no coherencias haciendo de éstas algo homogéneo, armónico, susceptibles de conseguir varios modos de normatividades que las controlan. Sin embargo los sincretismos también pueden convertirse en una posibilidad de nutrir la diferencia en su conjunto, una fuga imaginativa de pensar cómo hacer coexistir bien las no coherencias (LAW, AFDAL, *et al.*, 2013), una especie de convivir pero complementario. De esta manera el sincretismo se convertiría en una herramienta poderosa que niega, solapa, aísla, reconcilia, y muchas veces mistura las no coherencias y nos entrega rastros de cómo son hechas las políticas ontológicas con sus respectivos silenciamientos.

En ese sentido resulta más pertinente salirnos del campo de pensar las prácticas desde las perspectivas sincréticas para abocar a una zona de contacto que no busca la síntesis. El espacio comprendido en lo *ch'ixi*² como modo de trabajar con y en la contradicción, sin convertirla en una disyuntiva paralizante, abriendo la posibilidad de reconocer situaciones complejas y orientarnos en ellas no necesariamente de modo conciliador. (RIVERA CUSICANQUI, 2018). En esa complejidad se hace necesario rescatar cómo la raza y posteriormente la etnia -como creaciones del sistema colonial moderno- se articulan como piezas de dominación y superioridad, que contribuyen a ilustrar cómo se configuran materialidades que articulan las diferencias y generan prácticas y discursos. Desde allí se puede denunciar que la idea civilizatoria impregna de un tinte de verdad lógica, donde actúan subordinaciones múltiples que en este caso posicionan lo indio como obstáculo del desarrollo, hecho que puede evidenciarse en gran parte de las producciones historiográficas.

Si bien de un lado lo indio parece suscribirse a la subordinación y desprecio, en una de sus variantes parece confrontarse con un proceso de desplazamiento- despojo- reapropiación de sus ciencias, hecho que puede observarse con distintas de sus prácticas y técnicas usurpadas

² Siguiendo a Rivera (2018) 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 que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas. Siguiendo a la misma autora el encuentro con el concepto tiene su origen en diálogos con el escultor Víctor Zapana, quien al referirse a la “entidades *ch'ixi* habla de entidades poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece al cielo ni a la tierra pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo, como rayo o como veta de la mina” (p 79).

desde la llegada colonial. Una de estas prácticas que transita entre el silencio, la creatividad, el castigo y el despojo se relaciona precisamente con la cura, específicamente con las formas de sanar el cuerpo del sujeto en desequilibrio. Distintas medicinas –ciencias y técnicas de las Américas- fueron incorporadas al proyecto europeo a la vez que se reducían las poblaciones colonizadas (HARDING, 1998) pero el potencial transformador social de los conocimientos médicos locales sigue extendiéndose e integrándose como posibilidad de alimentar otras formas de comprensión de las dinámicas de salud- enfermedad que conservan quizás fines éticos diferentes que los de las hegemonías globales.

3.1 ENTRE MANOS QUE CURAN

Ana tiene 54 años, abraza a una de sus 19 nietas mientras tímidamente me cuenta:

Llevo 12 años de ser partera, aprendí de mis hijos, yo no tuve ningún estudio, para que le voy a mentir, pa partera no?, yo aprendí de mis niños son 10, 12 hijos tuve lo que pasa es que tengo 10 no más, dos se murieron. Yo le decía a la partera, a ver como esta mi hijo, dónde está? En qué posición está, le decía no? “Déjate de ser curiosa”, me decía. Quiero aprender pues le dije, usted se acaba y ahí yo puedo aprender. “Ya” me dijo, “aquí va la pierna”, estaba para atrás, si atravesado, me ponía yo a tentarme, y ella reía. Quiero aprender pues, quiero saber cómo es la posición del bebe le dije, “así” me dice... me ponía a sobarme y a tentar, terminé los hijos que tuve, sea ya tuve el último, yo ya me sobaba solita, ya no tenía partera, ya se había muerto la que me atendía... Toditos (los hijos) los tuve en mi casa, no he ocupado ni operación, ni cortes, ni nada, ni inyecciones, ni suero en ninguno, los doce hijos que he tenido nada he ocupado de esas cosas, yo no más. Ocupaba partera, pero... inyecciones y suero no, nunca, nada de esas cosas. Sólo el poder de dios que me ayudaba, diosito nadie más.

De que dios me estará hablando es una de las preguntas que me atraviesa mientras la escucho, pues si bien reconozco un escenario marcado por la avanzada dogmática del evangelio misional no es de desconocer ni subestimar las estrategias prácticas y discursivas de sobrevivencia de las que han hecho uso las comunidades indígenas para su necesaria coexistencia. Una pregunta que se fecunda en la experiencia cuando observo en ella cierta proximidad con actividades paganas ante el espectro católico, como la danza fervientemente frente a una imagen católica, mientras en una especie de borrachera estimulada por el chive fermentado se reproducen cantos en Itonama que escapan a mi cognición. También le habla y pide a sus ancestros difuntos sabiduría en sus intervenciones, conversa con las plantas, los gatos, aves y animales que circundan su espacio. Todo ello me hace pensar, de una parte en el espíritu de los objetos, que parecer convivir con ese dios único del evangelio católico, masculino, blanco que encarna padre, hijo y espíritu santo, omnipotente y eterno que no admite disidencia bajo

sus discípulos y dogmas, o cuando nos percatamos que Ana y sus gentes, transitan un mundo de intensidades que se singularizan en determinados momentos, como diría Dos Anjos (2008), refiriéndose a la religiosidad afro- brasilera.

Ana es partera y ejerce esta labor en su comunidad desde hace 12 años, al igual que muchas mujeres a lo largo de Abya yala han aprendido el oficio desde la práctica misma del parir o del acompañar a otras mujeres en este proceso de gestación de la vida. Hoy Ana es una de las parteras que ha sobrevivido tanto a las políticas exterminadoras heredadas de la imposición higienista, pero así mismo ha experimentado las tendencias inclusivas y de reconocimiento más recientes³. Es importante recordar que en los últimos 30 años y en gran medida por la influencia de la OMS en Alma Ata⁴ (1978) bajo la consigna de “recuperar el curandero y la partera como amigos del médico” se han implementado investigaciones de la medicina tradicional y de las plantas tradicionales en más de 20 universidades de África y en varios países de América Latina. (GONZALES LIENDO, 2010).

En el encuentro con Ana, además de percibir este asedio de exclusión/inclusión con el que han tenido que lidiar gran parte de los comunarios y comunarias que ejercen procesos relacionado con la cura, también aparecen los actores institucionales ocupando lugares inesperados:

Me buscan, vienen y me buscan... hartas veces he estado con el padre J, con el doctor R acá del hospital. Ahí yo he estado y adelante me mandan llamar que vaya yo a atender, más de 60..., más de 500 niños he atendido, en casa particular hasta en el hospital voy a atender. El medico está ahí de lado mientras yo atiendo, el medico ayuda a cambiarlo, ellos están ahí (padre y médico)... gracias a dios ninguno de los que he atendido ha tenido problema, no se me han muerto ni nada que es lo que yo pido.

La presencia del médico o del cuerpo de enfermeras puede considerarse más acorde a un contexto de parto, sin embargo en esta localidad –como en muchas otras- el padre o cura párroco ha cobrado protagonismo dentro de las arenas de los sistemas y alternativas de salud que allí se experimentan. El “padrecito”⁵ como comúnmente es referido, es un cura de la comunidad franciscana que lleva en la zona alrededor de 62 años, inició como autoridad parroquial en Magdalena y posteriormente llega a la coordinación parroquial de una de sus comunidades, Bella Vista:

³ Para ampliar ver la declaración sobre parteras tradicionales. Declaración conjunta OMS/FNUAP/UNICEF. Ginebra, 1993.

⁴ Conferencia Internacional de la Atención Primaria en Salud, 1978.

⁵ La fundación misionera universitaria del Beni “Ahoringa Vuelcapeta” realizo un documental sobre este Fray disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-K-s-PhK-28>

Yo trabajo en realidad por toda esta zona, visitándolos, yo he sido párroco de Magdalena 12 años, después me vine aquí, cuando esto era un rancho. En el año de 1956 me vine de párroco a Magdalena, 12 años, de ahí visitaba todo el Iténez, hasta Vila Vera del Mato Grosso, hasta allá iba mi servicio. Mato grosso antiguo, la capital, yo me iba Rio San Miguel, rio Caucario, todos esos ríos adentro, después entraba por el Rio Blanco, el Itonama, el Mamoré, por todos. Ahora desde 1968 que soy párroco de aquí.

La particularidad es que su trabajo no se limita a la labor eclesiástica sino que además dirige un puesto de salud que, aunque es administrado por la iglesia, está inscrito en la red nacional de salud del estado plurinacional de Bolivia. El que tiene a cargo una enfermera jefe, una enfermera auxiliar, y algunos estudiantes de medicina familiar formados bajo el modelo cubano⁶, atendiendo a parte de la población que habita estas comunidades. Su contacto con los procesos de cura deriva de una experiencia personal que posteriormente articula con su “vocación de servicio” como lo relata en una entrevista dada al diario “los tiempos”:

Un 8 de diciembre de 1952, estaba en Puerto Siles, cruzando la banda del rio a hacer misa y estábamos en ello cuando escuché un bombazo y resultó que dos niños, jugando, habían activado la espoleta de un mortero de la Guerra del Chaco que el padre tenía en la maleta, y los niños se pusieron a hurgar eso, y les reventó, la mano de uno colgaba con hilachas de carne. Yo me encontré con ese cuadro. Yo había estudiado anatomía en el seminario, pero sólo en libros. Estaba claro que el niño perdería la mano si no actuaba --dije, aquí hay que hacer algo--. Con toronja y alcohol hicimos un buen trago, bien pesado, como anestesia, que le dimos, entonces pedí tijeras, aguja e hilo y cocí... y resultó, prendió bien la mano. Así empecé a curar enfermos, y nunca más lo dejé. (2016)

Posteriormente se introdujo en este campo de acción, donde su público era inicialmente “oriundos del interior, de Santa Cruz, que venían como cuidantes de animales, como peones de la ganadería, traían a sus familias y se afincaban” que motivados por sus precarias condiciones económicas acudían a los auxilios y servicios del padre. Actualmente cuenta con financiación de parte de la política de salud nacional quienes le apoyan con algunos insumos y con el ítem de enfermera y auxiliar, además de la cooperación Española. Su labor conjuga prácticas que coexisten, producen y crean un campo de acción donde en el encuentro, desencuentro o reencuentro generan devenires inciertos.

⁶ Como se profundizara más adelante en uno de los capítulos, la presencia de médicos formados bajo el modelo de salud familia cubano, obedece a que cientos de bolivianos fueron beneficiarios de las ofertas de cooperación universitaria que se extendieron por toda nuestra América desde el 2007 durante el gobierno de Hugo Chávez, que había sido implementado ya durante varias décadas atrás. Formado como médicos familiares, estos médicos llegan a la zona desde hace cerca de dos años, principalmente como integrantes del programa “Mi Salud”, una iniciativa de colaboración conjunta de los gobiernos de Bolivia y Cuba, emprendida en el 2013, que comprende el fortalecimiento de diferentes centros de salud bolivianos.

Desde el día que llegue aquí di marcha al centro de salud, de ahí venía la gente y decían: “queremos quedarnos aquí”, no había ni salud, ni escuela, ni iglesia. A la sombra de la parroquia esto fue progresando, fundamos un puesto de salud, la escuela, se fue poblando.

Si bien en sus palabras puede percibirse la intención “desarrollista” que acompañaba su llegada y misión, que podemos asociar a lo que expone Harding como políticas de desarrollo o cooperación para el desarrollo dirigida de Europa al llamado tercer mundo que “además de subdesarrollar a sus beneficiarios se apropian del conocimiento” (1998, p. 112). Este párroco relata que lo que denomina “desarrollo” llega también para los locales, en forma de independencia hacia los hacendados:

En menos de dos años se liberaron casi 50 familias del pongueaje⁷ de ganaderos y terratenientes, que los tenían a vida y muerte, sin casa propia, sin nada, con las cuentas que iban creciendo, una familia podía tener hasta seis o más hijos que, si sobrevivían, también trabajaban sin sueldo para el patrón, si un pantalón valía 50, se lo vendían a 80 o 100. La parroquia pagaba las cuentas, con ayuda conseguida de fundaciones y parroquias de España. (RUIZ, 2016)

“El 1 de noviembre de 1968, a las seis de la tarde, en carretón salí de Magdalena hasta Bella Vista, para ser párroco” (IBID) Hoy 50 años después de su llegada a este interior amazónico, dentro de las prácticas curativas del que hace uso en el puesto de salud que dirige, acude a la medicina alopática, a su vez a medicinas caseras y a conocimientos ancestrales aprendidos en su contacto con las poblaciones indígenas:

Antes de yo llegar acá, ellos (los indígenas) usaban yerbas, varias yerbas... Claro el caso de éste (agente consultante), por ejemplo, que vienen así de Santa Cruz, ellos no sabe qué es eso. Una neumonía nosotros la curamos en 2 horas. Curamos con medicamentos naturales, con yerbas, con frutas, con cascara de árboles, hasta picadas de víboras también atendemos con cáscaras, eso lo aprendí de la gente y otras cosas que yo fui investigando; atendemos con medicamentos de la botica o sea de laboratorio, operamos, ahorita mismo estaba en eso.

La atención directa se da principalmente en una sala que hace parte de la casa parroquial, también hace algunas visitas a enfermos. Llega gente de distintas localidades vecinas, incluso de ciudades del interior de Bolivia a practicarse procedimientos que alternan entre la fe y un sin número de posibilidades que transitan entre lo alopático, lo indígena y lo experimental. La sala habilitada para la atención no supera los 12 metros cuadrados, es un cuarto dividido en dos ambientes, en el primero atiende el párroco y su personal y en el segundo se realizan algunos

⁷ Con pongueaje hace referencia a la servidumbre personal a la que fueron sometidos los indígenas bolivianos.

procedimientos simples. Procedimientos más complejos o de larga duración por lo general se habilita unos de los cuartos de la casa parroquial.

Su participación en la red de salud institucional local es bastante ambigua, si bien de una parte recibe recursos del ministerio no responde administrativamente ni jerárquicamente a ninguna de las instituciones locales de salud, es decir mantiene autonomía política y financiera en relación a la política sanitaria, ello es evidente además en sus procedimientos. En entrevista con Adela, encargada administrativa del otro puesto de salud de Bella Vista, me refiere al respecto:

En relación a la parroquia, él hace parte de la red, pero son independientes ellos manejan sus propios libros, ellos están como puesto de salud también. En caso de emergencia o urgencia lo refieren inmediatamente a Magdalena, pueden llamar a Magdalena para pedir ambulancia equipada, no siempre está funcionando, cuando se puede atender la emergencia la atiende el médico, la enfermera y el padrecito, la resuelven entre todos. Hay gente que confía harto en el padre entonces él va, hay médicos tradicionales pero generalmente no trabajan en el hospital, trabajan en sus casas, las parteras sí, cuando la paciente solicita que esté su partera ella va al hospital, Juana V se llama una de las parteras. Están permitidas las parteras. Hay un médico que trabaja con el padre pero no tiene sueldo, atiende particular. La licenciada de enfermera y la auxiliar tienen sueldo, son ítems destinados desde el gobierno.

Resulta interesante observar como el vestigio misional sigue protegiendo institucionalmente a los curas, si bien su labor no está regulada por una tasa fija de contraprestación económica, muchos de los que allí acuden realizan algún tipo de pago, sea en insumos, alimentos, conocimientos sobre medicinas e incluso dinero. La labor desde allí desarrollada se protege bajo su hábito, mientras que algunos de los médicos y parteras tradicionales son cuestionados por sus atenciones, como me refieren algunas de las entrevistadas:

Hicieron una vez, yo fui a Magdalena, porque me citaron. Llegue y me dijo la doctora que llevo una chica, dijo de Bella Vista a quejarse, y me dijo “tú has maltratado al bebe porque me dijo que fue la partera”. Yo no he sido le dije a la doctora, yo no la he atendido le dije a esa chica, que le diga la que yo le he atendido cuando la he maltratado la barriga u otra parte, nunca le dije...La que diga es mentirosa, no es porque yo la haya atendido, y a ella yo no la he atendido.

En uno de los encuentros el “padrecito”, este cura español de más de 90 años, con su vestimenta café oscura que se extiende hasta el suelo, me vincula rápidamente a sus procedimientos, en una de las tantas salas de la antigua casa parroquial lo espera Francisco, un hombre de unos 40 años. Con fiebre, dolor, estomago inflamado y malestar general, ha llegado desde Cochabamba en procura de una cura, su madre, una mujer quechua de unos 60 años y su familia –esposa y dos hijas- lo acompañan en la sala, parecen aguardar una respuesta a una

búsqueda de casi un año que no encontró eco en sus tierras. “Nos escapamos del hospital de Cochabamba” me refiere una de las presentes, supieron del padrecito por unas amistades y no dudaron en hacer el viaje de varios días hasta estas tierras. Ya en la sala el padre llega agitadamente y con una especie de “afán” que lo caracteriza, pide a una de las auxiliares que le traiga cebo, aceite de castor, un irrigador y jabón. Llegado su pedido veo que lo primero que hace es llenar el irrigador con agua, jabón y aceite de castor, más de un litro de agua que va a introducir por la parte rectal del cuerpo del enfermo. En segundos ya estoy haciendo parte del equipo, me enseña como cortar y lubricar las terminaciones de unas mangueras que serán las que sirven de conducto para hacer “limpieza” al aparato digestivo de Francisco. Terminado ese procedimiento, que parece no cumplir con ningún disciplinamiento higienizador, le indica a la familia unas tomas de una planta llamada “golondrina” que como “maleza” se extiende por las calles de este poblado, recuerdo claramente sus indicaciones “se arranca con raíz y todo, se lava bien, se pone en una ollita y se deja hirviendo, se deja ahí un par de horas hasta una noche, bien concentrado para que haga más rápido el efecto de sacar los cálculos”

Al salir me invita a que pase en un par de horas para que observe “el progreso” de Francisco y para que acompañe la continuidad del tratamiento, cuando salimos una larga fila de locales espera para recibir atención, atenciones que transitan desde la orientación familiar hasta procedimientos quirúrgicos. “A qué hora me va a atender” en tono de reclamo manifiesta uno de los presentes, de manera cómplice el padre me refiere “a veces vienen a última hora, a veces un procedimiento lleva tiempo y no has cenado y si te pones a cenar se van porque no los atendiste, y uno necesita un minuto, tú los ves ahí como tranquilitos pero no es así”. Gran parte de los días de la semana este centro de salud parroquial presenta alta demanda, pero también se observa que las personas están llenas de presentes para sus receptores.

A la tarde regreso y nuevamente acompaño la escena. Francisco y su familia se veían mucho mejor, murmuraban en una lengua extraña (quechua) para mí, en lo que era una especie de rezo. Al ser indagados refieren estar mucho mejor. El padre les da indicaciones de “oración” y paciencia, aunque observo otro semblante en el paciente. Después de ésta, que fue una corta visita, me invita a ir a un domicilio a ver una joven con una neumonía, según indica. Salimos de la casa parroquial y abordamos el vehículo del padre, un jeep que por fuera se asemeja a una ambulancia, de color blanco con una cruz roja pintada en sus puertas, aunque por dentro no lo sea en estricto rigor. Llegamos a un humilde rancho, a unos 30 minutos del casco urbano de Bella Vista, allí la familia nos esperaba y pasamos a saludar a la joven quien se encontraba en la hamaca bañada en sudor y fiebre, cubierta con unas hojas de algún árbol local bañadas en una tintura extraña, a su lado un jarabe de raíz de acai. Inmediatamente la madre de la joven le

alcanza al padre una especie de manteca o gordura y una botella con algo parecido al vinagre o alcohol, toda la familia se dispone a servir en el cuidado de ella. Posteriormente desvisten a la joven y con la mezcla resultado de estos ingredientes se unge todo su cuerpo, empezando por el cuello, pecho, piernas, caderas, estomago, muslos, hasta la planta de los pies, envolviéndola en una sábana por toda la noche, finalmente el padre hace una especie de bendición y le indica a la familia darle una aspirina con agua de corteza alcornoque. Salimos de ahí cerca de las 9 de la noche, el padre sigue hablándome y me dice:

Acá una neumonía la curamos en unas horas, en un hospital los sacan en ataúd, mañana temprano cuando ya ha chorreado el mal, le cambiamos por sabanas secas y sacamos las mojas, así como dos o tres veces, y como se ha desprendido adentro un líquido así como gelatinoso, para que eso no se fermente e infecte le pones penicilina, amoxicilina para que se desinfeste.

Lo curioso en torno a esta experiencia es ver en ella como se articula una jerarquía asimétrica de saberes, que a su vez deviene de una apropiación de conocimientos que se fundan en la interacción con las comunidades locales, como parte fundamental de las acciones. Una compleja red de saberes y poderes, de prácticas y discursos que en cuanto nos hablan de despojo, apropiación y colonialidad, irónicamente se convierten en un vehículo para mantener el vínculo de unidad “espiritualidad- cuerpo- cosmos” en el tratamiento de los desequilibrios y de preservar ciertas prácticas y memorias que intentaron ser borradas con la historia colonial. Podríamos pensar que al igual como el calendario de la iglesia católica fue instrumentalizado para preservar ciertos procesos rituales festivos de América, incluyendo África y Europa, bajo figuras patronales católicas, este cura ha encarnado una posibilidad para el tránsito y sobrevivencia de saberes. Que en el cuerpo colectivo de los locales se mantiene pero es condenado bajo las miradas impregnadas de occidente, bajo medidas salubristas, imposiciones higienistas o políticas de regulación y control.

Sin embargo, esta experiencia también podría sugerirnos algo de la conciencia descolonial de la que habla Silvia Rivera (2018) cuando acude al uso de algunas metáforas del mundo andino:

El pensar *qhypnayra* es pensar con la conciencia de estar situadxs en el espacio de aquí- ahora (aka- pacha) como un *taypi* que conjuga contradicciones y se desdobra en nuevas oposiciones. A su vez, éstas se mezclan y entretajan, como en una *wak'a* atada a la cintura, zona sagrada del cuerpo. Metáfora que leemos como la textura de un proceso autoconsciente de descolonización que, sin (re) negar o evadirse de la fisura colonial sea capaz de articular pasados y presentes indios, femeninos y comunitarios en un tejido *ch'ixi*, un mestizaje explosivo y reverberante, energizado por la fricción, que nos impulse a sacudir y subvertir los mandatos coloniales de la parodia, la sumisión y el silencio. (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 86)

El hecho de que Bella Vista cuente hoy con dos centros de salud y con profesionales encargados de la atención, no ha significado el abandono de prácticas de cura locales, que si bien no son exclusivas de los indígenas, como hemos destacado en los apartados anteriores, sí hacen parte de una red llena de contradicciones y complementariedades. Quizá el relato hecho y construido de su acto heroico de sobrevivencia se haya convertido en insumo para legitimar su labor, que además permitió en un poblado con no más de 490 familias, ubicado a la orilla de los Ríos San Martín y Blanco, contar con la infraestructura de dos iglesias católicas. Una de ellas guarda en sus paredes la historia del mito heroico del cura y que fue escuchada de fuente primaria en uno de nuestros encuentros, cuando le hacía devolución de algunas fotografías tomadas a estas:

La otra (iglesia) tiene su origen en que la virgen me salvo en el monte de un tigre (jaguar), estaba en un monte acá yendo Huacarajé, iba por una trilla entre vacas, me ha llegado la noche y he quedado sin gasolina, tuve que quedarme a dormir ahí. Me subí a una palmera. A la noche llega el tigre a rondar la moto, iba viajando en moto no? Pensando que iba a llegar en unas horas y me he quedado toda esa noche, y le dije a la virgen: si me salvas la vida esta noche te voy a hacer una capilla bien hermosa.

Y ahí está, condensada en una arquitectura poco frecuente para una iglesia, dos grandes manos de cemento se encuentran y enmarcan la puerta de acceso a este espacio católico. Es la materialidad justificada bajo la fe que permite encontrar dos catedrales en este minúsculo poblado, monumento construido paulatinamente durante diez años con aportes internacionales pero también con los aportes- ingresos recibidos de la comunidad en contraprestación de las atenciones parroquiales o de salud.

Pensar en “un cura que cura” nos traslada a la etimología de la palabra, que derivada del latín significa “cuidado”, “solicitud” refiriéndose principalmente al que “cuida a otros”. Si bien para el latín cristiano es utilizado para referirse al “cargo que se concede a un eclesiástico de gestión de una comunidad o parroquia”, comparte la raíz con el ejercicio de “curación”, “cura” vinculada principalmente con el ejercicio del cuidado. Un nexo que parece diluirse ante nuestros tiempos, pero que se intersecta bajo la figura de “vocación de servicio hacia los pobres” donde en la ruta del cura y sus proximidades con los estudios de anatomía, ligados a su llegada a tierras “sin dios ni ley” se da el encuentro con prácticas de sanar fuera de las rigideces de la biomedicina, haciendo eco de la ausencia de los ojos vigilantes, controladores y de castigo del estado.

“Aquí también hay dispensario al que llegan enfermos que viajan hasta ocho días en canoa” (RUIZ, 2016). Manifiesta en una de sus entrevistas. Al igual que este hecho en nuestros

diversos encuentros, el cura me hizo parte de sus historias y compartió varias experiencias de sus procedimientos para tratar algunas dolencias crónicas o no, donde se hace evidente el uso complementario de algunos métodos e insumos. Hemoterapia, yerba golondrina, cebo de animales, penicilina, enemas⁸, entre otras son las prácticas que resaltan dentro de su proceder médico, pero que a su vez son un intercambio múltiple, aprendidos y adoptados por esta figura, así como también replicados por el personal de salud que trabaja a su lado y reconstruidos por algunas de las parteras tradicionales que ocasionalmente le acompañan, como me relata una de ellas.

Cuando hay algún bebe enfermizo de allá (Orobayaya) me lo traen y yo se los curo. Cuando no hay solución de los remedios de casa, no hay mas caso hijita que ponerle enema de agua y jabón, se le hecha aceite de comer, una vasada en un litro de agua, un litro legal, nada de ponerle poquito porque si no, no le hace nada. Algunas son nerviosas entra un poquingo y ya no quieren, rápido que quieren y no quieren... Si es pa su bien de su hijo. Hasta personas mayores yo he ido a poner enema.

Podemos percatarnos que en estos lugares donde no todo pasa por la mediación del estado, donde la presencia y acceso a la medicina occidental –como función ampliada del estado- se hacen intermitentes y es latente la confluencia de expresiones de saber de poblaciones diversas (clasificadas por las diferentes instituciones como campesinos, indígenas, colonos, entre otros). Se puede encontrar la emergencia y existencia de variados conocimientos, los cuales ocupan un lugar en un terreno de múltiples flujos. Lugar donde podemos hablar de una forma rizomática de pensar y trabajar las diferencias en oposición al pensamiento arborescente que caracteriza la definición de sincretismo (DOS ANJOS, 2008). Esto favorece nuestra aproximación sin pretensiones totalizantes a otros saberes donde la expresión y vivencia de multiplicidad de prácticas y experiencias ilustran esos encuentros, tensiones, tramas y relacionamientos que juegan un papel importante en el momento de decidir la ruta de cura.

Y es precisamente en esta lógica rizomática que es posible conectar las diferencias sin anularlas como tal, donde vemos también que la incursión espiritual asociada a los procesos de sanar, no sólo viene de mano de la iglesia católica. Las poblaciones indígenas también, experimentan la oferta de otras organizaciones religiosas como la iglesia universal del reino de dios, que por su fuerte presencia en Brasil ha llegado a estos territorios fronterizos. En Nueva Brema y Buena Vista, territorios bolivianos más próximos al contacto con Brasil podemos percatar ya su presencia, allí encontramos pequeñas infraestructuras adaptadas como centros de congregación religiosa. El número de participantes parece escaso, o por lo menos es lo que se

⁸ Es una especie de lavado, a través del procedimiento de introducir líquidos en el recto y el colon a través del ano.

observa durante algunos de los recorridos por el lugar, lo que puede deberse a que allí (Buena Vista) las familias no superan el número de 50. Sin embargo es cuestión de 20 minutos y atravesar el río Iténez, en una pequeña embarcación de rutina que hace el trayecto, para encontrar la ciudad de Costa Marques -ya en territorio brasilero- que la imponente presencia evangélica con las variantes entre pentecostales, apostólicos, neopentecostales, carismáticos entre más, van indicando que en esta urbe de casi 14 mil habitantes al parecer la economía de la fe no conoce crisis.

El poder evangélico en Brasil⁹, disputa las curules de gobierno, en lugares fronterizos y escondidos de la centralidad de la urbe y también parece disputar bajo la contienda religiosa la espiritualidad de quienes allí habitan. Luz, una mujer que no supera los 26 años, migrante oriunda de las profundidades indígenas de la Bolivia Amazónica, aprovecha mi estadía en la casa que habita, allí en Costa Marques, para invitarme a una de estas iglesias. Esta invitación se convierte en una posibilidad de acceso tímido a un mundo desconocido para mí, veo como ella y sus dos hijos se cubren de ropas con cierta formalidad y se acompañan de la biblia para asistir el culto. Ya en éste observo como paulatinamente se van incorporando los feligreses hasta completar cerca de 20 personas. Delante en el podio, dos hombres aguardan para comenzar el culto, uno introduce la jornada y el otro predica durante más de la mitad de la ceremonia, alternando con una joven de unos 16 años, a quien le trasfiere el poder del mensaje de la “palabra divina”.

Lecturas, predicaciones, bendiciones e imposición de manos caracterizan estas más de dos horas, donde los dos pequeños hijos de Luz han conseguido dormir más de la mitad de la jornada, además de presenciar que la imposición de manos del día, procurada por personas enfermas, parejas jóvenes, y algunos jóvenes vino acompañada de un acto performativo de sanación de un joven próximo a los 14 años. En un comienzo sólo observo cómo se va armando la fila para recibir la imposición de parte del pastor, hecho que parece responder un rúter que desconozco; en cuánto él va predicando en baja voz cosas que no se consiguen entender, su acompañante va instalando una caja de madera donde quien hace la fila y algunos otros voluntarios del público van a depositar la ofrenda económica que realizan, ofrenda que transita entre los 5 y los 20 reales, en lo que consigo observar. En un momento percibo que un joven cae al suelo y se sacude, recibe la imposición y después de unos 10 minutos de rezo se levanta

⁹ No es mi interés profundizar en este tema, más me refiero este de manera sucinta, por lo relevante que puede resultar para ampliar el escenario donde se inserta este trabajo de investigación. Investigaciones como las de Oualalou, L. (2015) “El poder evangélico en Brasil” o Gerardi y Espinoza (2018), titulado “La emergencia de la élite evangélica en el actual proceso democrático de Brasil”, profundizan en este hecho y complejizan la discusión.

victorioso como “hombre nuevo”. Además de este episodio hacían presencia llantos, gritos, músicas que me recordaban más un espectáculo artístico que una celebración religiosa de las que había conocido. Finalmente durante el cierre y despedida el pastor manifiesta “vamos dar as boas vindas à nova irmã, bem-vinda irmã e obrigada a nossa irmã Luz por trazê-la, esperamos que você nos siga acompanhando”, al parecer mi presencia no había pasado desapercibida, veo como los asistentes vuelven su mirada hacia mí y cómo el dirigente del culto se baja del podio para darme un abrazo de despedida.

En el reconocimiento, quizá estaba una de las claves para la creciente ola de centros de evangelización en Brasil, sin embargo en palabras de Luz, su proximidad al culto ofrecido por estas iglesias llega de esta manera.

Cuando era más joven conocía a mi esposo, él era bien más grande que yo. Estaba yo allá rallando chive con mis hermanas en el patio de casa y un día él llegó a comprar y rapidingo nos juntamos. Como no había mucho de que vivir allá en mi casa, río abajo como dos horas, nos vinimos para acá (Costa Marques) e hicimos familia. Pero él se va a donde le salga trabajo en la construcción, ahora mismo está por allá en bella vista y dura meses, así que me quedaba sola. Un día una vecina me invitó a la iglesia y desde ahí me quede, porque me sentí acompañada. Mi mamá se enoja porque voy a la iglesia, eso cuando viene a visitarme peleamos, pero yo le digo que a mí me gusta, Rogelio (marido) tampoco asiste.

Entonces Luz y sus hijos recurren semanalmente al culto, como buenos discípulos su contribución económica se hace presente, a pesar de lo austero de sus condiciones de vida. La distancia de su matriz referencial le permitió encontrar en una de las varias iglesias de Costa Marques, acogida, reconocimiento, y una forma de sanar cuerpo-alma, sin ello significar la expropiación de un legado empírico de saberes, a los que acude cuando alguno de sus hijos o conocidos se enferma. Para ella la medicina alopática o eso que se asocia al profesional biomédico es el último recurso al que acude según me refiere, en cuanto existe un vacío en la proximidad con ese conocimiento especializado, para ella inaccesible económicamente y extraño a su memoria.

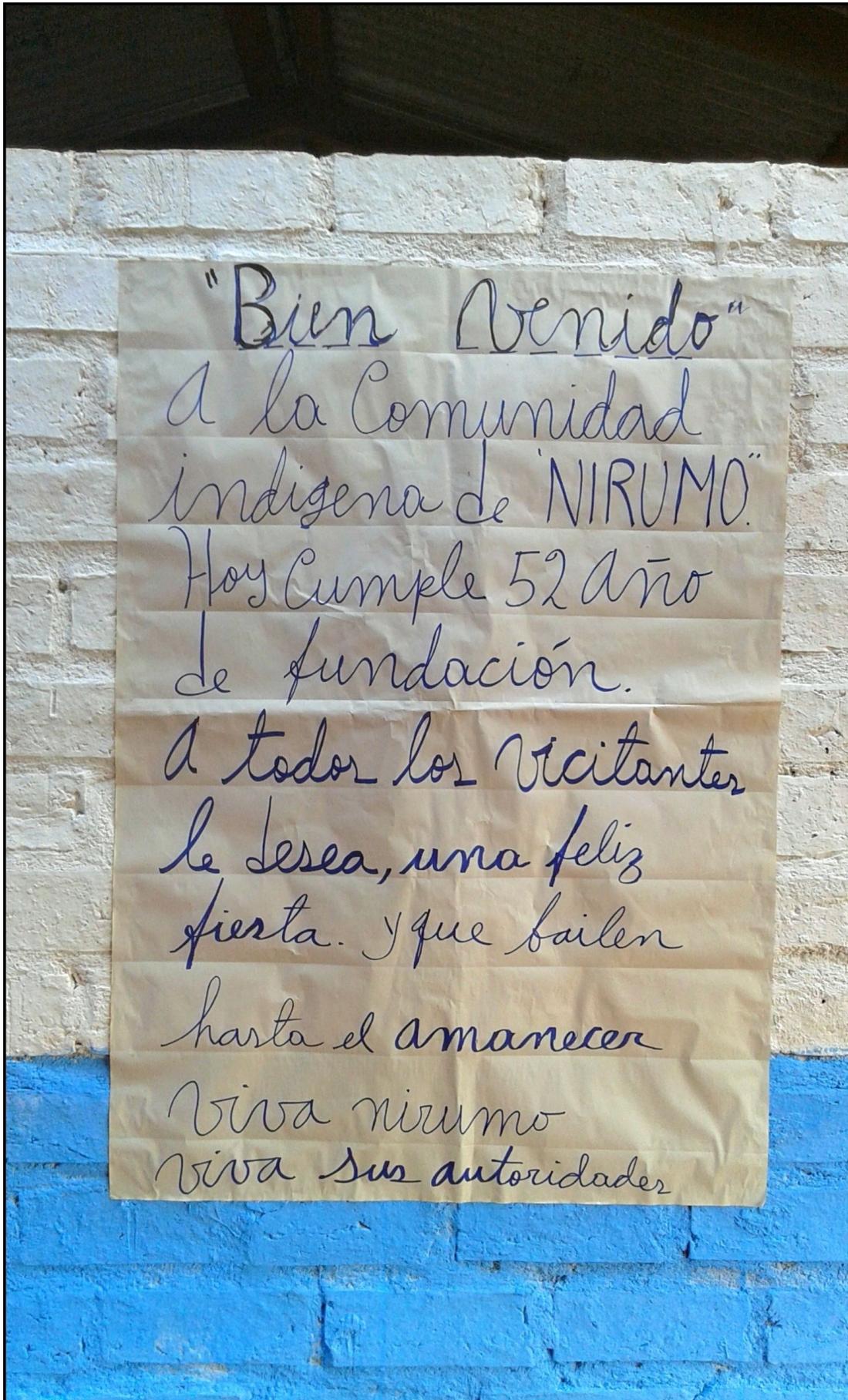
En Costa Marques también hay diversas figuras que practican el ejercicio de la cura, atienden en sus casas, pero de forma discreta me comenta Luz, a lo que le agrega que también hay muchos “charlatanes, que viven de engañar”. Es difícil discernir los límites entre las diversas prácticas médicas allí presentes, más aún cuando es un lugar inserto en la lógica de “lo urbano”. Lo que se consigue percibir es que en relación a las prácticas encontradas del lado de Bolivia, la presencia de las iglesias cobra mucho más protagonismo.

El lento desplazamiento del chamán, curanderas y parteras parece no únicamente responder a la llegada de la modernidad, o a como se asocia -en parte- en Federici (2010) al

surgimiento de la ciencia moderna y de la visión científica del mundo. Las iglesias con sus diferentes doctrinas parecen disputarse no sólo el ejercicio de la fe, sino además usufructuar de la necesaria condición de espiritualidad presente en los pueblos de nuestra América. Así mismo se encuentran con la ciencia moderna en diversas formas complementarias que en reiteradas ocasiones contribuyen a cubrir los vacíos de gobernabilidad de las instituciones derivadas de la figura de estados nación. Esto conduce a preguntarse, si el desplazamiento progresivo de las figuras ancestrales de cura sólo obedece a la llegada de las figuras de la biomedicina, o si en estos lugares un tanto escondidos de la urbe, no es más bien una consecuencia de la llegada de pastores y misioneros que vieron en estas prácticas -asociadas desde una visión occidental a brujería, hechicería, magia y deseo-, una posibilidad de control y la oportunidad de extender el negocio de lo que hasta ahora había sido “el nuevo mundo”.

Podríamos pensar finalmente si en estas comunidades se erige más una identidad relacional no substancialista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), que encuentra en su experimentar e intercambio del encuentro con la alteridad, una opción para extender sus trazos de inmanencia. Los cuales no necesariamente están conectados con esas ideas identitarias y de cultura que viciosamente reproducimos como investigadores formados en restringidos campos disciplinares. Ello podría interpelarnos a si lo que encontramos en estas zonas ribereñas de la Amazonia Boliviana no nos sugiere formas de poder, libertad y justicia distantes de dejos esencializantes que han optado por hacer buena parte del encuentro con todas estas religiones importadas y sus protagonistas, un campo fecundo que permite subvertir los intereses totalizadores

3.2 SONATA VISUAL III





















4 DESEMBARCANDO EN EL CABILDO: FORMAS ORGANIZATIVAS Y SUS RELACIONES CON LOS PROCESOS DE CURA

Como investigadores/as, portadores de una mirada externa que parece llevar implícita una dualidad asimétrica, tendemos a naturalizar y obviar las ventajas epistémicas sobre el nativo. En nuestro papel de creadores de discursos y realidades, que si bien se nutren del discurso y practica de las comunidades con las que interactuamos, nos convertimos en una especie traductores del sentido del nativo, en cuanto al final es el o la investigadora quien, “explica e interpreta, traduce e introduce, textualiza y contextualiza, justifica y significa ese sentido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 115). Esta ventaja epistémica tiende a hacernos prisioneros de categorías y conceptos de las que se nos hace difícil desapegarnos, desde donde no es tan fácil percibir la emergencia de dimensiones epistémicas locales, que para el caso estudiado, pueden estar hablándonos de tramas fluidas de los procesos de cura. Las dinámicas organizativas de las comunidades indígenas, y su incidencia como figuras relevantes en tan complejo proceso, es una de estas dimensiones que parecen desligarse. Ello puede deberse a las limitaciones de construir relatos fuera de la comodidad lineal del tiempo, que si bien facilita nuestros procesos comprensivos -adiestrados para ello- también limita la posibilidad multitemporal¹ que los hechos habita, como el hito de las movilizaciones de las décadas del 90².

Las transformaciones a nivel político administrativo en Bolivia, en relación a la propiedad de la tierra, han estado presentes desde tiempos coloniales, pero en la actualidad se condensan principalmente en la ley INRA, 1715, famosa y polémica³ ley, cuyo nombre obedece a su implicación con el Instituto Nacional de Reforma Agraria. Ley que en las últimas décadas es la que cobra mayor atención en esta materia; en tiempo occidental sancionada en 1996, posterior a las movilizaciones que procuraban el saneamiento y titulación de las tierras indígenas, donde más de un 70% de las demandas correspondían a las tierras bajas. Esta ley llega a cubrir los

¹ Noción de frecuente uso en este trabajo y la que se relaciona con la coexistencia de múltiples temporalidades, coexistencia que para Rivera (2010) sería además objetiva y perdurable de los distintos horizontes históricos, sería tensa y dinámica.

² Para autoras como Delgado, este hecho mantiene una continuidad histórica “ Siguiendo el enfoque del trabajo realizado por Zulema Lehm (1999), sostenemos que las marchas indígenas de 2011 y 2012 no se limitan a un ciclo de protesta singular, sino que se insertan en un largo proceso de acumulación de experiencias del movimiento indígena, en donde se engranan la producción de significados, prácticas y formas de relacionarse con la «sociedad nacional» que dicho movimiento comienza a desarrollar alrededor de las migraciones milenaristas en búsqueda de la Loma Santa que acompañaron la época del boom del caucho, prolongándose y transformándose hasta nuestros días con la Marcha por el territorio y la Dignidad de 1990” (300)

³ Famosa y polémica en el escenario Bolivianos, en cuanto es la ley relacionada con uno de los temas más controversiales y con mayores intereses de Bolivia: La tierra y su distribución

vacíos y fantasmas dejados con la denominada Reforma Agraria de 1953, que posterior a la llamada revolución de 1952, impulsada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), se orientó en sus disposiciones a la eliminación de los latifundios, la servidumbre campesina, la restitución de tierras a comunidades indígenas, la entrega de tierras a campesinos sin tierra, entre otras (ALMARAZ). Medidas plasmadas en discurso y papel que si bien consiguen hacer rupturas con el régimen feudal que imperaba hasta esa época en Bolivia, no consiguieron efectivizar la restitución de las tierras a las comunidades en el Beni, al contrario “significó la consolidación de la propiedad de las familias dedicadas a la ganadería extensiva” (DELGADO PUGLEY, 2015).

Estas medidas se expresaron en una serie de reformas y políticas cuyo foco eran los sectores históricamente excluidos, principalmente campesinos, indígenas y trabajadores mineros, quienes mantuvieron sus demandas por más de 40 años, hasta ser canalizadas con las marchas de los años 90. Es allí donde alcanzan cierto grado de concreción, a través de la disposición de intervención del consejo nacional de reforma agraria en 1992. Un escenario de constantes movilizaciones en la búsqueda de efectividad, que persisten hasta la actualidad. Alcanzadas cerca de 300 titulaciones comunitarias, no deja de sentirse sobre ellas la huella colonial de la diferenciación étnica, que solapa incluso la perversa fractura entre comunidades.

Si bien estos procesos fueron antecedidos por históricas movilizaciones, estuvo acompañado de la emergencia de formas organizativas de los pueblos indígenas⁴, las que surgen principalmente de manera “formal”, bajo figuras jurídicas en las décadas de 1980 y 1990, y quienes en gran medida consiguen articular y encauzar la efervescencia de ese periodo, haciéndose imprescindibles al momento de la asignación de las titulaciones comunitarias. Es así que organizaciones como la CIDOB - Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia-, que agrupa 34 pueblos indígenas del oriente, chaco, amazonia y algunos del altiplano Boliviano, está constituida por alrededor de 11 organizaciones indígenas como CPIB - Central de Pueblos Indígenas del Beni, CIRABO - Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia, entre otras.

⁴ Organizaciones capaces de ser interlocutor con el estado ante la imposibilidad de seguir migrando hacia las profundidades amazónicas, o huyendo al contacto para revertir los órdenes impuestos. La formación de organizaciones consideradas de “nuevo tipo” (organizaciones elegidas por los miembros de las comunidades) ligadas a demandas concretas frente a los bruscos cambios que se empezaron a vivir en los territorios, y el uso del repertorio de movilización que observamos hasta hoy se dieron “por la necesidad de tener otro movimiento” dada la situación de exclusión de las culturas étnicas, pero no como resultado de la pérdida de vigencia de movimientos tradicionales (MOLINA, 2011 APUD DELGADO, 2015)

Los Itonama, al igual que otras 33 comunidades indígenas del oriente boliviano, hacen parte de esta confederación nacida institucionalmente en 1982 y cuya misión se orienta a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia. Dentro de su visión la CIDOB proyecta:

La CIDOB es reconocida a nivel nacional e internacional por apoyar a contribuir en la consolidación del derecho propietario de los pueblos indígenas sobre las TCOs y cuentan con un marco legal que garantiza la administración y el aprovechamiento de los recursos naturales. La estructura orgánica fortalecida, con participación plena de las organizaciones (regionales, centrales intercomunales, etc.), una adecuada atención de salud, jóvenes indígenas con oportunidad suficientes de educación y profesionalización con enfoque de equidad. (CIDOB ORG <http://www.cidob-bo.org/>)

En entrevista con Josué, comunario del cabildo Indigenal de Magdalena, me insinúa diferencias entre las diversas formas organizativas, refiriéndose al cabildo Indigenal y las diversas organizaciones indígenas que se han articulado bajo la titulación de tierras comunitarias, que si bien adquiridas con título por decreto, han derivado en grandes conflictos entre quienes las reclaman, principalmente en la franja amazónica. Ello ha desembocado en diferencias en cuanto a proceder, congregando distancias entre los comunarios y comunarias, que no concuerdan totalmente con negociaciones de sus representantes. Un caso polémico que puede ilustrar esta situación, se relaciona con las alteraciones en la normativa sobre territorios indígenas referida al cambio de denominación de Tierra Comunitaria de Origen -1996- (TCO) a Territorio Indígena Originario Campesino -2010- (TIOC). Designación que no resulta tan nominal como parece⁵.

Este “trámite administrativo” de gran impacto a nivel territorial, resulta tema controversial en las tierras bajas. Las TIOC de tierras bajas, involucran propiedades de terceros al interior de las mismas, hecho que interfiere con la autonomía indígena originaria y agudiza las tensiones existentes entre colonos, campesinos e indígenas. La inclusión de la figura de campesinos dentro de la nominación, amplía el espectro de posibles conflictos⁶, los que se manifiestan principalmente en las dinámicas de territorialización, prácticas de apropiación y relación con la tierra que manejan ambos grupos. Los indígenas bajo un paradigma diferente

⁵ La disposición transitoria séptima de la Constitución Política del Estado (CPE) establece que la categoría de tierra comunitaria de origen (TCO) se sujetará a un trámite administrativo de conversión a territorio indígena originario campesino. (COLQUE, 2010, p. 6)

⁶ Siguiendo lo expuesto por Guiteras (2012) la significativa disminución de la propiedad comunal a favor de una propiedad individual se da desde principios del siglo XIX, relacionada directamente con el extractivismo. El crecimiento de la demanda de lotes aptos para el pastoreo y las actividades agropecuarias, así como la explotación de la goma, procesos que se extendieron entre el siglo XIX y gran parte del XX, impulsaron la incursión masiva de criollos y mestizos al territorio tradicionalmente ocupado por las diferentes etnias del Beni.

sobre el uso y aprovechamiento de su territorio, y los campesinos que generalmente recurren al parcelamiento de las tierras con fines de producción agrícola (DÁVALOS *et al.*, 2005). Por este tipo de situaciones es que algunas lideranzas del cabildo Indígenal, manifiestan divergencias.

Seguimos de ahí de a poquito pero mantenemos que no se pierda la cultura porque es el cabildo el que mantiene, la TCO no, la subcentral y ellos son más políticos, mas apegados a... ellos saben cómo conseguir para ellos, pero no para las instituciones, se benefician ellos. Ellos son los guardianes de toda la TCO, son propietarios a la vez pero nadie los puede atropellar.

El cabildo Indígenal es la figura organizativa heredada del sistema misional de la colonia, esta figura de manera forzosa vino a desplazar las formas organizativas precoloniales. Es una figura que se extendió en muchos otros dominios coloniales de la corona española, conservando una particularidad en su desarrollo local, y es que las creencias y prácticas de la religión católica son asumidas por los pueblos indígenas de una manera particularmente afín a la organización de una vida autónoma en comunidad (DELGADO PUGLEY, 2015).

Bajo ésta se encuentran articuladas las comunidades Itonamas, al igual que la mayoría de los grupos étnicos de esta región. Siguiendo algunas fuentes oficiales como la biblioteca virtual de los pueblos indígenas, el cabildo indígena es el ente que “se hace responsable, más bien, de la organización de las fiestas patronales y comunales, sin dejar de ser un importante referente de consulta o consejo para los Itonoma”⁷. De acuerdo a la misma, es la Subcentral Indígena de Magdalena, afiliada a la CPIB, la figura legal, formal e institucional que agrupa a los Itonama urbanos, organizados en el Cabildo Indígenal de Magdalena, y a los de las comunidades rurales del área de influencia de esta localidad. De esta manera 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.

Para Isolde, antigua presidenta de la TCO Itonama y actual presidenta del cabildo, estas figuras organizativas se describen así:

La relación de las TCO con los cabildos es que nosotros (cabildo) dependemos de ellos, se canalizan así, aunque cada uno tiene su línea como un ferrocarril Yo fui la primer presidenta mujer de la TCO Itonama, un territorio que engloba más de 30 comunidades, el cabildo son las autoridades locales, de acá de la comunidad (para el caso Orobayaya), en cambio la subcentral toda engloba todas las comunidades. Yo fui más antes de la subcentral, ahora soy solo del cabildo. La función del cabildo es ver tierra y territorio, estar dentro de nuestra TCO y mantener vivas nuestras culturas, las tradiciones y todo lo que concierne a los pueblos indígenas. El cabildo se conforma de tierra y territorio, un secretario, se conforma de un vicepresidente, un presidente y unos vocales. En las TCO no todos son indígenas hay un 20% de campesinos pero

⁷ <http://pueblosindigenas.bvsp.org.bo/php/level.php?lang=es&component=50&item=19>

cuando una comunidad es ya grande por necesidad se tienen que integrar con todos para que la comunidad tenga más peso, por eso es que se organizan otras cosas como la juntas vecinales, antes eran las OTB, y la empresa del agua. Los indígenas nos identificamos por ser Itonamas, los campesinos por ser campesinos, es la identidad lo que nos diferencia, tenemos 1. 227.000 hectáreas, es grande el territorio

Bajo esta lectura casi en su totalidad los indígenas itonamas estarían vinculados tanto al cabildo como a la subcentral⁸, sin embargo es el cabildo el principal encargado de mantener viva la memoria “cultural”, ancestral de su pueblo. Una de las limitantes de estas divisiones organizativas es que en los territorios indígenas no se tiene una necesaria correspondencia con la división político administrativa del Estado. Ejemplo concreto es que por lo menos un 74% de los TIOC sobrepasa los límites municipales y el 19%, los departamentales (COLQUE, 2010). Los Itonama conviven hoy día con miembros de los grupos Baure, Mojeño, Movima y Chiquitano y se extienden entre Brasil y Bolivia; Rubén advierte sobre estas dinámicas “Aquí, nosotros pertenecíamos a Baure, por los años 20 por ahí, pertenecíamos a Baure, pero cuando ya se llegó dizque a capital de provincia Magdalena, seguramente la autoridad de aquí dijo vámonos a Magdalena así que deben dejar el nombre de los Baures”.

En este hecho se percibe que este territorio pluriétnico, como construcción, ha tenido que estar sujeto a transformaciones institucionales que demarcan divisiones y fronteras sobre el espacio físico, pero difícilmente son capaces de segregar el componente de vida que le habita. Si bien para efectos de asignación y regularización de tierras tuvo que someterse a un método cartográfico occidental, también ha significado la construcción de procesos cartográficos locales de demarcación, donde comunarios y comunarias han trazado sus áreas protegidas.

La directiva del cabildo por su parte congrega a los más ancianos, su estructura a pesar de derivar de la figura católica de los 12 apóstoles⁹, reúne en ella la memoria y palabra de hombres y mujeres que advierten sobre algunas limitaciones de estas divisiones, principalmente sobre el oportunismo e intereses que de éstas han derivado.

No era necesario pues vender en nuestro territorio, pero una vez salió la venta de cuero ahí fue... Dijeron que tienen cuotas, son cuatro mil cueros de lagarto al año, acá hay una señora que figura que es de la subcentral, así que ella es la que ha distribuido, no

⁸ Algunas de las organizaciones siguen siendo las mismas de siempre, conformadas por los y las mismas comunarias, solo que en la efervescencia de la década de los 90, se transforman en interlocutoras políticas para con el estado, en busca de responder a las nuevas demandas frente a cambios abruptos en sus territorios.

⁹ Corregidor, precedido por las figuras de Cacique 1°, Cacique 2°, Capitán 1°, Capitán 2°, Alcalde 1°, Alcalde 2°, Intendente, Alguacil, Fiscal y Comisarios 1° y 2°. Además tiene algo llamado mayordomos, dedicados a ciertos ejercicios especiales, algunos ligados a los valores espirituales del pueblo como: doctrineros, sacristanes, músicos, abadesas, danzarines y otros a las actividades económicas y productivas, más específicamente oficios como: ceramistas, tejedores, artesanos entre otros. (ICEES, S/F) (Instituto de Ciencia, Economía, Educación y Salud)

sabemos nada de eso. Ella es del otro directorio, ese es de la misma subcentral Itonama, con nombre de la subcentral pero eso no trabaja como debe ser, antes no vendíamos nada y estábamos bien.

En las palabras de otro de los corregidores, la emergencia de nuevas dinámicas en los territorios asociadas a la llegada de estas expresiones organizativas, también despertó otros intereses y temores en las poblaciones no indígenas y hasta en las instituciones que llegaron. Ejemplo de ello, sigue siendo el incremento de mestizos y criollos con intereses extractivistas, y de la complicidad que parece verse con la incursión del estado, que con su llegada progresiva a la profundidad amazónica, parece permisivo sin advertir las amenazas de tales procesos. Es un hecho reiterado por otro de los comunarios más antiguos de Bella Vista:

Acá en Bella Vista, allá en California están sacando madera, parece que las autoridades políticas son las que otorgan el permiso, vemos que pasan los camiones con madera, siendo un territorio comunal protegido. No hay tranca ni nada, nadie los controla. Alguien les ha hecho el permiso, porque si no tuvieran el permiso no pasarían de Trinidad. Esos permisos vienen de allá del departamento, de la capital, el gobernador, no sé quién será que le otorga. Los guardabosque están en Bella Vista, yo no sé, imagínese que saquean las petas, casi ya no hay peta para caza. Los pescados casi ya no hay, aquí nuestros ríos no hubo agua, el río se mantuvo a medio cajón

A pesar de contar con diferentes instancias para deliberación y decisión, en su formalidad estas figuras en su papel de organismo representante e intermediario con el gobierno, no las exime de contradicciones, tensiones, jerarquías y conflictos, lo que en los escenarios más locales repercute en la tendencia a fragmentar las fuerzas.

Sin embargo, tanto la CIDOB como las organizaciones que la conforman no sólo se reducen a la discusión del tema “tierras”. En ellas se abordan discusiones respecto a otros ejes relevantes como salud, en tanto se convierten en mediadoras y canalizadores de la convocatoria que se realiza a los líderes de la medicina originaria, para las consultas en materia de políticas pública en salud, seguridad social y medicina tradicional de los pueblos y comunidades indígenas, organizadas por el gobierno y sus viceministerios. En uno de los informes emitidos por ésta podemos percatarnos de ello:

Los pueblos indígenas han desarrollado sus propios sistemas, procedimientos y modos de curar diferentes, auténticos y adaptados a las características de sus grupos, sus espacios naturales y sus culturas. Ahora, su articulación con el sistema de salud, como opción alternativa que conjuntamente con la medicina facultativa, contribuirá a la realización del derecho a la salud de los pueblos indígenas. (CPIB, S/F)

En ese mismo sentido estas organizaciones se convierten en la figura que avala a médicas y médicos tradicionales que ejercen su profesión al interior de la pampa y la selva Amazónica y a lo largo del país. La Sociedad Boliviana de Medicina Tradicional

(SOBOMETRA), que si bien antecede a la fundación de la CIDOB, pues existe desde 1984, empieza a regirse y articularse a ésta como referente institucional de los pueblos indígenas organizados del oriente Boliviano. Es una organización no gubernamental dedicada a la investigación de conocimientos ancestrales sobre el uso de plantas medicinales y otras prácticas curativas, para y en las comunidades indígenas y campesinas. Según su perfil organizacional, su objetivo principalmente es velar y promocionar la medicina tradicional natural a través de los médicos tradicionales, promotores, parteras, kallawayas, rezanderos, yatiris, y lectores de la coca.

Al ser la única y la primera institución no dependiente del gobierno, que reguló la práctica ancestral de la medicina tradicional en Bolivia, agrupa a todos los sabios médicos tradicionales originarios de aproximadamente 36 etnias pertenecientes a naciones y pueblos indígenas originarios, campesinos y afro bolivianos. Según entrevista a uno de sus integrantes, Silvestre Patzi (DURAN AGUILAR, 2002), para la sociedad –SOBOMETRA- otro tema de interés es “la defensa de sus conocimientos sobre las plantas medicinales, ante la práctica actual de ciertas empresas farmacéuticas de investigar y patentar su uso en el extranjero”.

En este escenario resulta bastante relevante y a destacar el trabajo de las organizaciones indígenas, en cuanto están atentas a los intereses y expectativas de las personas –principalmente extranjeras- que se acercan a los territorios, en la sospecha de que tras sus “buenas intenciones” no terminen usurpando sus conocimientos o exotizándolos como los “zoológicos humanos” accesibles en la actualidad¹⁰. Sin embargo el escenario es más complejo, al ser la contraparte oficial para el estado, son estas organizaciones formales las que terminan canalizando o administrando una serie de estipendios, beneficios materiales o de reconocimiento que el estado ha empezado a ofrecer durante el gobierno de Morales. De esta manera terminan filtrando quien “debe” o “puede” recibir o no, hecho que corre el riesgo de convertirse en una práctica más clientelar o populista, ante la ausencia de criterios claros. El riesgo se complejiza si

¹⁰ La exhibición de humanos enjaulados, principalmente negros de África o Indios de las Américas, como atracciones a ser observadas en los centros de las grandes metrópolis europeas y norteamericanas, fue una práctica que hizo parte de la agenda de Estados Unidos, Francia, Alemania y Bélgica a fines del siglo XIX y comienzos del XX. En la actualidad esta práctica como tal fue erradicada pero el exotismo, como eje movilizador que la caracterizó, se reproduce de otras formas un tanto más sutiles, un ejemplo es a través de paquetes de turismo de incursión a las pampas y selvas amazónicas, que prometen no solo avistamiento de paisajes naturales, o animales exóticos, sino de humanos que categorizados bajo lo étnico se ofertan en la idea de “conocimiento de costumbres y rituales indígenas”. Dentro de estos rituales resalta el incremento de oferta de la experiencia de consumos de sustancias alteradoras de conciencia como el yagé. Encontramos por ejemplo en Rurrenabaque, un municipio del interior y puerta de entrada al departamento del Beni, la presencia y circulación de extranjeros –principalmente de europa y algunos países de latinoamerica- un llamativo número de agencias de turismo con tales ofertas.

consideramos que hay parteras, médicos tradicionales o actores indígenas de la cura que no transitan estos circuitos y pueden quedar expuestos o vulnerados en su ejercicio.

A pesar de las tensiones que pueden derivar de estas prácticas, las demandas territoriales concretas de estas comunidades indígenas fundadas en un reconocimiento de campo, son las que entregan un nuevo sentido a la forma de entender- vivir el territorio y que han permitido la extensión, duración y confluencia de estos movimientos, donde empezaron a tener encuentro no sólo habilidades políticas, sino la espiritualidad y costumbres de los pueblos. Es en este escenario que emerge la ritualidad en su diversidad de formas, como un lugar de decisión e incidencia, que “puede actuar sobre las personas y tornarse una experiencia sensorial, estética, intelectual y trascendente singular” como afirma Carvalho (CARVALHO, 1995, p. 4) - refiriéndose a las formas musicales de los circuitos rituales denominados como tradicionales-.

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. Allí en el ejercicio ritual las comunidades indígenas parecen sanar la disruptiva, donde la condición espiritual se sublima a la materia, una especie de cura ritual que reivindica la conexión espiritual y la capacidad de interacción entre lo humano y lo sagrado como esencia universal de sentido (ARTEAGA, 2010).

4.1 LA RITUALIDAD Y SUS CÓMPLICES, DANZA Y SONIDOS

Alejándonos del campo de la razón práctica¹ que viene acompañando este texto, nos introducimos en un campo etnográfico que interpela el impositivo orden racional. Éste se desplaza dando paso a un acercamiento con la vida como acontecimiento fluido, flexible, como un devenir incierto que se construye con los más mínimos actos cotidianos, y que por supuesto tiene mucho que decir en los procesos de sanación de la Amazonía Boliviana; donde sujetos de forma ritual establecen conexión con otras formas de existencia, inexplicables e impredecibles. Ante esto –en mi condición de investigadora- la experimentación se hizo constante, tanto de metodologías como de narrativas, hecho que permitió ver en este encuentro una “alegoría performativa”, considerando que “la alegoría entraña una necesidad de explicar a través de los

¹ Kant, en su libro crítica de la razón práctica, se refiere a aquella cuando la condición es considerada por el sujeto como válida solamente para su voluntad, deber ser válido para todo ser racional

sentidos lo entreverado de la realidad, una intencionalidad de enfatizar eventos humanos que no buscan la imitación de lo percibido, sino una exageración metafórica para producir una refracción de la cotidianeidad”. (ALEMAN, 2010)

Así como cada encuentro de la subcentral viene acompañado de rituales que anteceden y preceden la palabra², cada aniversario de comunidad se convierte en un rito de festejo amenizado por el cabildo, y cada uno de ellos a pesar de acudir a las mismas danzas, sonidos y representaciones se convierte en un acto único sujeto al devenir. Luis, comunario del cabildo que acompaña gran parte de las celebraciones comenta:

Cada comunidad tiene su aniversario y nosotros somos los que vamos (cabildo), intentamos no faltar en todo el año. Yo toco el tambor para la danza. Los bailes solo llevan flauta y tambor, pero sobre todo para la flauta falta gente. La danza de los toritos y del judas puede ser que sean unas danzas españolas, porque el ganado fue traído de España, pero eso no importa, parece que la danza de los macheteros es la única que es originaria, como en cada pueblo del Beni hay macheteros. La danza de las mamas también es originaria, o sea el “yorebabaste”. Le dicen las mamas yo no sé porque, nadie ha escrito eso, pero todos la sabemos.

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* 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 practicas 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 comunarios es una invitación a la alegría, traduciría “alegrémonos” 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 otras³. El grupo de participantes no importa, se puede danzar con una o con 100, el número y la edad es lo de menos. Es una danza que transita en forma circular, tomadas de las manos repiten

² Los encuentros de la central o subcentrales de pueblos indígenas generalmente son inaugurados con una ceremonia ritual de ofrenda de cada uno de los pueblos participantes, donde además se danzan algunos de los bailes que caracterizan las comunidades.

³ Siguiendo a 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.

una y otra vez palabras en su lengua⁴, 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, no es un hecho que restrinja su vinculación.

El Yorebabaste es la danza infaltable, es decir, acompaña 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 recavadas en diálogos con las y los comunarios en la actualidad alcanza un número superior a 50, “son 55, parece que las mamas en el trascurso del tiempo antes eran las abadesas, mujeres que hacían la limpieza en la iglesia” este comentario coincide con la investigación de Waisman (2004) donde se 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 me refiere uno de los músicos, “mujeres que 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, ocupando una proporción mucho mayor de los textos sobre Mojos que la que existe para guaraníes, chiquitos, o mainas (WAISMAN, 2004, p. 18)

Los Itonamas, parientes cercanos de los Mojos y cohabitantes del mismo territorio 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, éstas no siempre se realizan, como me refiere José “como no hay mucho bailaror se baila lo que aparece... lo que hay más ahorita

⁴ 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 a la comunidad donde se desarrolla, al interrogar al grupo de mamas del cabildo todas refieren que se entona algo como: Yorebabaste yonaya, Mi sane ni piesta, Ni Malalena, Yorebabaste yonaya Sata María Malalena, Yorebabaste ni piesta, Sata María Malalena. A pesar de las similitudes en lo que dicen entonar hay variantes en las respuestas. Igualmente en el grupo de jóvenes observadas durante la fiesta del pescado la apreciación sonora de lo que repiten cambia. Ello puede deberse a que como 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.

es las mamas”. El torito es conocida como danza tradicional del Beni, ella agrupa hombres de todas las edades, donde se simula un toro a través de una máscara de madera hecha artesanalmente, la cual lleva un pequeño espejo en la frente y de cuyos cuernos se desprenden cintas de colores. Los bailarines así mismo están cubiertos con una capa colorida, emitiendo sonidos con algunos cascabeles de metal amarrados en las rodillas, alternan con las mamas el escenario, con una danza bastante sonora y expresiva que demanda la movilidad de todo el cuerpo. Como indicaba el corregidor en una de las entrevistas, “es una danza asociada a la ganadería, por ende asociada a la presencia de colonos”.

A pesar de esta asociación “El Torito” es una danza que reivindica la expresión sonora insurgente ante cualquier carácter regulador o disciplinante, en ella los bailarines se despliegan por todo el escenario como “toros salvajes” saltando, la fuerza concentrada en las piernas hace que cascabeles y botas se confundan en un intenso sonoro que parece no obedecer a ningún tipo de rima, allí el animal parece reivindicar la libertad ante el ganadero hacendado.

Por otra parte, los judas, chonchines o moros es otra de las danzas que los Itonama consideran se introdujo con los misioneros. En ella los hombres mascarita bailan alrededor de Judas Iscariote, es considerada una danza de carácter religioso pagano, en la que los judas se destacan por sus máscaras hechas de madera y adornadas con plumas de piyu (avestruz), portan una capa roja y están armados de un látigo para azotar al “discípulo traidor”. El origen de esta danza⁵ tiene varias versiones, aunque en el Beni sus raíces están asociadas a los Itonama, en lo que se concuerda es en la tensión bien- mal que simboliza el castigo, si bien gran parte de los y las comunarias coincide que es una danza que simboliza el castigo de Judas por su traición, algunos relatan (RIVERO, 1992) que es una danza que no sólo se refiere a Judas sino que representa a los indígenas infieles del margen izquierdo del Rio Beni. Es decir, aquellos que huyeron constantemente hacia las profundidades de la amazonia rechazando la palabra cristiana, para Delgado (2015) fue la migración en busca de un espacio alejado una forma particular de ‘resistir’ de las comunidades de las tierras bajas de Bolivia.

Los nativos representan al Judas Iscariote con un muñeco de paja al tamaño de una persona normal, bien vestido de terno, corbata y botas. Últimamente los indígenas tienen al Judas Iscariote tallado en madera vestido de la misma forma que el “hombre de paja”. Con el muñeco de madera hacen el recorrido por las calles y plaza principal

⁵ Durante la danza, amenizada por flauta, tambor y bombo, se canta “duscu`yabaje doscosososte docochoveje Iscariote dumamamajnasi` ulejna sicaque` omoro sicanilujche sicaque` omoro sicanilujche”. Algo que según traducciones sería “vengan todos a mirar a Judas ya lo llevan a colgar, viene el mascarita a recoger”. (RODRIGUEZ, 1993)

del pueblo en un carretoncito arrastrado por dos o más personas. El hombre de paja solo lo utilizan para simbolizar el ahorcamiento y la quema del apóstol traidor.

Después de la resurrección del señor se inicia la danza de los judíos y van a reunirse a un lugar especial con “Los Moros o Mascaritas”, (a esos personajes en Huacarajé los llaman “Chonchines”), juntos hacen su recorrido por las calles del pueblo en busca de Judas el traidor, después de algunas horas lo encuentran y lo colocan en un carretón pequeño que es arrastrado por dos o más hombres, este es el momento en que los moros, judíos, nativos y carayanas⁶ bailan alegremente custodiando al hombre de paja que representa al Judas Iscariote, de esta forma recorren más de 24 horas las calles y el rededor de la plaza principal del pueblo. Se detienen en alguna casa para leer su testamento que son sátiras a cambio de dinero o alcohol.

Reeditando lo que hicieron a Jesús, lo flagelan en vía pública y lo llevan a un lugar fuera del centro del pueblo, lo cuelgan y lo queman, las cenizas son recogidas por uno de los moros y echadas al río para que el agua de cuenta de ellas. (RODRIGUEZ, 1993, CEDEB, p 168)

Esta danza si bien parece no ser exclusiva de Bolivia, se asocia con una adaptación hecha por los Itonamas que suele ser exclusiva de las grandes festividades, principalmente de la semana santa, en cuanto personifica la traición. Tiene varios aspectos interesantes de observar en ella pero destaca los trazos de colonialidad que la impregnan y a la vez se subvierten. La figura de los hombres mascarita o moros, personificados por indígenas locales nos recuerda los primeros ensayos de la relación colonial de la que fueron experimento durante su expulsión del sur la península ibérica. En esta danza al parecer se sigue alimentando el estereotipo de amenaza y disidencia al cristianismo, delincuentes que custodian al Judas Iscariote al lado del resto de la población. Hecho que me lleva a pensar en el encuentro de ingredientes simbólicos de larga historia que aproxima a los moros en tierras amazónicas con indígenas locales, una experiencia que quizá viajó de manos de Jesuitas y Franciscano, donde el “equivoco” se junta y esencializa, haciendo de ellos un conjunto de contrarios del universo cristiano. Sin embargo esta danza próxima a la de “moros y cristianos” de España, con sus respectivas re-creaciones también conjuga alegremente a moros, judíos, nativos y carayanas en lo que pareciera simbolizar una defensa del territorio.

Hecho que parece salir victorioso cuando en semana santa, evento que conmemora la muerte, pasión y resurrección de Jesucristo en el mundo de los cristianos, tiempo de reflexión y recogimiento interior. En el cual se invita a todos los fieles a hacer un alto en las labores cotidianas, parece verse desplazando cuando en esta danza se activa una memoria que se acompaña de actos “paganos” que en una especie de delirio colectivo de toda la comunidad recuerda la paridad –bien/mal- que acompaña la existencia. Con azotes, armas de balines, lazos

⁶ El origen de este término se encuentra en el guaraní karai, los hombres-dioses, durante la conquista se usó para designar a los españoles que al contacto con los moxos adaptó dicha forma. En el Beni este término identifica a los mestizos descendientes de inmigrantes cruceños o extranjeros que llegaron a Beni en el siglo XIX y principios del XX

o cadenas, distintas generaciones, personificando judíos y moros, recorren las calles de este pequeño poblado y se congregan en la plaza principal de Magdalena alrededor de una descarga energética de lo que parece una soberbia contenida por siglos. Un acto performativo por excelencia donde gritos, movimientos, golpes parecen apoderarse de todos los presentes en aquella pequeña plaza.

Los "Macheteros" o "Chiriperono" es otra de las danzas que suele acompañar los festejos⁷, es considerada una danza de carácter guerrero – religioso. En ella se observan hombres vestidos con largas túnicas blancas, generalmente tejidas, sobre su cabeza se erigen un tocado de plumas coloridas de paraba que se extiende por su espalda hasta los tobillos, el bailaror se acompaña de un machete de madera y danza al sonido del tambor. Danzas como el siervo, la peta, el yacaré entre otras, tradicionales, adaptadas o emergentes, asociadas a otros seres con los que se comparte la vida en lo profundo de la selva, acompañan las escenas de festejo, y si bien no son exclusivas del mundo amazónico, sí se convierten en la excusa performativa de encuentro. De esta manera, como menciona Feld la expresión estética da paso a la representación de un mundo que es a la vez espacial, con lugares que se alejan y regresan, y temporal, cuya duración crea un viaje de pérdida (2013).

Sin pretender un análisis interpretativo del contenido de estas actividades rituales, podemos percatarnos que las discusiones no pasan por si lo sonoro de estas danzas es ruido o música⁸ (OCHOA GAUTIER, 2011), o si es arte o folclor (CANCLINI, 1987). Lo que de ellas irrumpe incomoda al esquema moderno y trasciende hacia la conciencia colectiva del vínculo con otras entidades, y se convierten en acciones polimorfás relacionales desterritorializantes con efectos sobre sí y sobre lo que le circunda, donde lo expresivo en todas sus ramificaciones, transita por lo enunciado y lo cognoscitivo-sensitivo. 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.

⁷ La danza “Los Macheteros” se ha declarado Patrimonio Cultural e Intangible del Departamento del Beni según Ley Departamental N° 034/2013 - Ley de la Danza de “Los Macheteros”-sancionada el 31 de Octubre del 2013

⁸ Para Ochoa (2011) citando a Novok 2006 el ruido, es una categoría que en el mundo moderno se presenta como «lo opuesto al consenso público, como resistencia al orden social; como lo opuesto a la música definida, como aquello que se reconoce, bajo ciertos ideales de belleza, y admisible como sonido musical; el ruido como lo opuesto a la comunicación, definida como transmisión de información; el ruido como lo opuesto a la clasificación y a la objetividad de las categorías; el ruido como lo opuesto al mundo natural y su silencio»

Yorebabaste yonaya
 Mi sane ni piesta
 Ni Malalena
 Yorebabaste yonaya
 Sata María Malalena
 Yorebabaste ni piesta
 Sata María Malalena (Plan de desarrollo municipal de Magdalena, 2012)

El mundo sonoro Itonama presente en este coro, que se repiten una y otra vez durante la danza de las mamas, acompaña todo acto festivo. Este llamado a la alegría, se viste de colores intensos interpelando los afectos tristes (DELEUZE, 2004) para en un acto de afirmación contagiar a la expresión presente⁹; 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. Los paisajes sonoros revisten importancia para aquellos cuyos cuerpos y vidas resuenan en el tiempo y en el espacio social, fenómenos tanto psíquicos como físicos, de construcciones culturales y materiales (CASEY 1996 APUD FELD 2013). 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.

En una de estas prácticas conmemorativas conocida como “Fiesta del pescado”, recuerdo un hecho que intentare recrear. Otilia, una niña de unos 12 años, que nos acompañaría a la celebración, antes de partir al festejo le manifiesta a su madre algo como “no sé porque les gusta tanto ese baile, si es lo mismo todo el tiempo”. Esta frase me remitió a la llamada “uniformidad monótona” percibida en el testimonio es de Martin Gusinde (1982, p. 729) en su contacto con los Ona, que nos traslada al campo de la uniformidad en las impresiones auditivas, que según García (2011) habla de oídos disciplinados bajo una misma matriz. Otilia, parte de una misma comunidad pero perteneciente a otra generación, a través de su interpelación nos remite a paradigmas estéticos donde las diferentes experiencias de danza y audición indican la presencia hoy de distintas fuerzas que afectan los sentidos, una presencia que también puede indicar la llegada de ese universo mediático con su pretendida homogenización del impacto sensorial de la música (CARVALHO, 1995).

⁹ Para Spinoza los afectos son devenires que algunas veces nos debilitan, en la medida en que disminuyen nuestra potencia de obrar y descomponen nuestras relaciones (tristeza), de ellos necesitan los poderes establecidos para reducir nuestra capacidad de acción. 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).

Rosa, una mujer de unos 36 años, madre de la joven, responde de manera suscita “no sabe lo que se siente”, me mira y me dice “mi hija no entiende”, como suponiendo mi complicidad y entendimiento. Quizá eso que ella no describe en el momento, tiene que ver con el sonido que emana de los cuerpos y los penetra; quizá su respuesta se relacione con eso que observo durante noches/días relacionado con el potencial corporal y sonoro, además de movilizador y organizativo, que como competencias encarnadas o incorporadas sitúan a los actores y su capacidad de acción en mundos históricos determinados. (FELD, 2013). Otilia y Rosa comparten un universo de sentidos comunal, han sido parte de este territorio siempre, pero sus experiencias de socialización han sido distintas, principalmente para la joven que en su acceso a la institución educativa ha incrementado la experiencia con otros universos de sentido.

Alegrémonos, invitación que deriva de esta consigna festiva Itonama, 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 o dos 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 principalmente 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 me relata un poco 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.

Vale la pena destacar que gran parte de estas celebraciones rituales no están pensadas como un “espectáculo a ser visto”. Este hecho hace que tome distancia de algunas celebraciones de las que habla Rivera (2015) 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. Una suerte de “procesos de espectacularización de muchas de las danzas étnicas” (CITRO, MENNELI e TORRES AGUERO, 2017) así como de otras actividades de la vida que acompañaron las tendencias multiculturalistas. A diferencia de ello, estas celebraciones son pequeños actos “microlocales”, en la familia, en la aldea, para “los mismos y las mismas”, prácticas que atesoran algún otro tipo de conciencia, un intento de re- invención que si bien guarda una memoria del cuerpo también abre las posibilidades a lo fluido. Es así que no cierra las puertas ni a las instituciones ni a los colonos, produciéndose desde este escenario un encuentro de intensidades reverberante.

Estaríamos entonces en condición de reflexionar si ese lugar de gestor de la “cultura” asignado al cabildo no se traduce en un lugar político desde dónde prácticas performativas van creando lo “real”, ese real que posteriormente va entrar en diálogo en la titulación de las tierras, por ejemplo. Entonces es allí donde nos aproximamos a la forma como “lo real” está implicado en lo político y viceversa (MOL, 2007). Lo que para algunos solo es música, danzas y disfraces para otros¹⁰ 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 confrontan los determinantes espacio temporales, es decir, puede sentí-pensarse las acciones polimorfos 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

¹⁰ Utilizo el termino otros en este apartado porque considero que una de los efectos concretos de la danza- ritual es la superación de categorías sexo- genéricas, en estas prácticas ello se funde y escapa en medio de corporalidades que trascienden el plano de la materia.

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 primer 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.

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 no como “porvenir” sino 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, brota como potencia de des-hacer las líneas opresoras derivadas de los modelos desarrollistas- extractivistas.

Es de esta forma que los tiempos bajo el ardiente sol y los colores tierra que decoran la amazonia boliviana me aproximaron a estados de conciencia- realidad “otros”, donde las dinámicas “des-organizativas” de la vida se convertían en campos de inmanencia colectivos que trastocaban la seguridad sobre la que se funda la idea de lo ya conocido. La preparación de la tierra para el sembrío, la elaboración de alimentos, las ceremonias y danzas rituales, las fiestas patronales, y las diversas practicas 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, donde “...más allá de involucrar signos gestuales y/corporales... [las emociones] son vocablos (conceptos) y significantes (significados y sentidos) y por consiguiente símbolos... con los cuales [no sólo] denotamos y designamos lo que sentimos, sino que también damos y hacemos sentido de lo que sentimos” (LUNA, 2002, p. 11).

Un lugar donde “la comprensión de lo que nos acontece depende de los modos de preguntarnos generados desde el campo perceptivo que privilegiemos” (OCHOA GAUTIER, 2011) y desde allí, la palabra que conserva el lugar de privilegio propio de la razón se va

desplazando, para generar complicidades en aquellos lugares donde frecuentemente no se dice, pero se hace y se siente. Las corporalidades y todas sus dimensiones perceptivas se nutren atentamente de trazos fugaces que en prácticas como cocinar, beber, danzar, orar, cultivar conservan mucho de reivindicación y confabulaciones trasgresoras.

Y 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 CUSICANQUI e ALLIÓN SORIA, 2015, p. 126). 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.

4.2 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 por un lado nos desplaza de las posturas dialécticas racionalizantes que priman en la academia, pero de otro nos posiciona en lugares incómodos de diversidad epistémica, en dimensiones ontológicas donde los regímenes espacio- tiempo están fuera de la reducida lectura del mundo occidental, colonial- 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 europea¹¹, que nos remite a una biomujer¹², instalando la naturalización de identidades normativas sexo genéricas a partir de lenguajes y prácticas binarias.

¹¹ En Caliban y la Bruja, Federici (2010) refiere que en la América precolombina se refleja la existencia de muchas deidades femeninas de importancia en las religiones, las mujeres habían tenido una posición de poder en esas sociedades.

¹² El concepto de biomujer es discutido más detalladamente por Preciado (2008, 2009), se refiere a la naturalización de un ser mujer, el prefijo bio conduce a pensar algo como “natural”, de esta manera se denomina biohombre y biomujer a aquellos hombres y mujeres que han sido asignados como tales al nacer, sin cuestionar esa situación. Parte de la premisa que no existe una sexualidad natural y expone que los modelos de género y sexualidad actuales derivan de los discursos médicos hegemónicos de los siglos XIX y XX. 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.

Lo femenino del que se habla se fecunda en un campo de intensidades transitadas donde se bifurca en ramificaciones diversas, un femenino de la paridad complementar 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 cuerpo 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.

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

Según el Plan de Desarrollo Municipal de Magdalena hasta la Reforma Agraria en el año 1952, “todos los habitantes eran tratados como esclavos”, 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 colonial¹³. Una vagina como condena que otorga un lugar, una condición incluso antes

¹³ 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 —recreadas por 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. Además, a través de la categoría de sujeto-supuesto-saber, siguiendo a la autora, se asociaría con identificaciones imaginarias de determinadas figuras (madre, profesional, jefe, etc.) a las cuales se les atribuye un saber que ellas realmente no poseen. Así complejizamos la reflexión entre los mecanismos psíquicos inconscientes dentro de la relación asimétrica construida entre colono y colonizado.

de nacer, supeditada por un cuerpo biológico normalizado, jerarquizado. Percibido como un recipiente vacío, al que se llena de contenido y el que supuestamente no admite disidencia.

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 mama 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.

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 múltiples exclusiones, subordinaciones y asimetrías. Mi diario de campo de 2016, conserva en una de sus páginas el relato de una de la experiencias que mejor ilustra esta orquestación, los detalles de este relato no dejan de sorprenderme e indignarme, aunque trabajé durante más de 3 años escuchando historias de mujeres violentadas, cada nueva historia moviliza algo en mí profundo.

Siendo ya casi las 21 horas de a poco se fueron retirando los presentes y finalmente me vi sola con Elsa, una vecina próxima a la familia, ella muy amorosamente y en un tono tanto de inquietud empezó a conversar conmigo, mientras uno y otro de sus 6 hijos se acercaba, me tomaba el cabello, me miraban, interrumpían la conversa, peleaban y manifestaban su presencia.

En un momento, después de casi 40 minutos de dialogo me interrumpió preguntándome si tenía hijos, ante mi respuesta negativa se sorprendió admirada, me empezó a relatar que ella tenía 6 hijos, la mayor de aproximadamente 7 años, y el menor parecía recién comenzar a caminar lo que me hace sospechar de una edad próxima al año. A sus 26 años Elsa parecía haber vivido mucho, su sonrisa dejaba al descubierto su escasa dentadura, me contó de sus orígenes rurales muy humildes en las profundidades amazónicas, de las precarias condiciones económicas en que los abandono su madre cuando ella tenía 9 años, tomando la decisión migrar, de irse de “nana” a tierras españolas. Me contó de su padre al que calificó de borracho y mujeriego, de su único noviazgo y enamoramiento durante todo su período escolar, condiciones que la motivaron a salir de casa y hacer familia con él desde sus 16 años. Elsa vivía con una nueva pareja, quién tenía también 5 hijos de otras relaciones, un hombre joven que según ella le daba casa y abrigo a ella y sus hijas e hijos, después de un trágico fin con su pareja anterior y “único amor” según su relato, había llegado allí a Magdalena a casa de una tía dónde lo había conocido.

Elsa recuerda a Antonio como su amor de adolescencia, pero también recuerda el episodio que marcó su ruptura cuando descubrió que le era infiel con otra mujer, estando ella embarazada y tras discutir intensamente, él la golpeo en el rostro desprendiendo dos de sus dientes frontales, a pesar de su desfiguración ella no quiso pedir ayuda, por el contario dejó pasar los días y volvió a rogarle “de rodillas” que volviera con ella. Ante su negativa Elsa tomó a sus 5 hijos y partió a una zona rural

de Magdalena donde una tía tenía una casa, pronta a parir y en las precarias condiciones del local se organizó para recibir a su hijo.

Me dice en detalle que eran casi las 5 de la mañana y sus hijos dormían, estaba sola con ellos, empezó a sentir dolores así que se levantó y alistó un cuchillo y una toalla, antes de amanecer y en medio de sus otros hijos recibió esta nueva vida. No fue al hospital me dice, porque allá te piden ropa e insumos básicos de aseo y ella no contaba con eso, lo sabía porque de los 5 hijos que ya tenía, 1 había nacido en el hospital y los otros habían sido atendidos acompañada por su suegra y su pareja. Posterior a ello recuerda días difíciles de infecciones e incluso de hambre donde fue su tía quien tras su llegada le brindó apoyo.

El coraje y la sinceridad con que Elsa me contó su historia no me dejaban dormir esa noche, sentía que no sólo ella me hablaba, que estaba ahí su madre, sus tías, su suegra y tantas otras mujeres. Me levanté y ante la imposibilidad de escribir el relato por la ausencia de luz, lo grabé en mi celular, al volver a oír este audio me percaté del detalle de cómo finaliza nuestra conversa. Termina con un secreto que ella me comparte dónde me dice que si un día tenía un hijo, para curar su ombligo de recién nacido, debía apuntar a la partida del sol tres veces con el dedo meñique y luego ponerlo sobre el ombligo de la guagua

Las narraciones de estas mujeres 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 y que nos conecta con un repudio al esencialismo, lo que implica reconocer las múltiples experiencias, las diferentes condiciones de vida y también las variadas creaciones culturales que de ello resultan (CURIEL, 2005).

Mi hija es cacique, ella es la que maneja el grupo de mamás, en la tarde vamos a juntar las otras compañeras, yo voy casa por casa, para llamarlas, a veces me peleo con sus maridos, porque se ponen mañosos, pero nos apoyamos, ya no es como antes...

Cuando una está enferma se visita, me gusta participar, yo soy la más penosa, cuando alguien pide colaboración vamos a visitarles, a ayudarlo para que sane, el remedio de los hospitales es solo plata

La vinculación con el Cabildo Indígena para algunas de estas mujeres 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 históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” (CABNAL, 2010, p. 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, donde consenso, respeto y complementariedad hacia el/la otra superarían los discursos de identidad o diferencia. Con ello no niegan el conflicto y las discusiones, me dice Eugenia, “no es que no peleemos, o que ya estamos bien rapidingo, no es así, hay chismes, peleas, broncas y siempre ha habido, pero ahora usamos estas cosas de manera diferente”

Reflexiones que se aproximan a lo expuesto por el feminismo negro latinoamericano, 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 –raza, sexo, género, clase- 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 una renunciar a ciertos mandatos articulados en un sistema capitalista, patriarcal y heteronormativo. 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 a la genitalidad que les acompaña o a la feminidad heterosexual y el 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. Son mujeres que aunque poco dicen con discursos, simplemente se hacen y se construyen cotidianamente en la interacción con otros seres –humanos o no- o en las simples prácticas que no se fragmentan por las discusiones de la necesidad de baños diferenciados para “hombres” o “mujeres” por en cuanto las necesidades fisiológicas terminan en los verdes aledaños al camino o en la única fosa séptica del lugar.

La fiesta, celebración o velorio se encarna en el cuerpo de estas mujeres condensando sentidos de unidad entre ellas y con el cosmos. 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 –principalmente 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 atender 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 o no en el calendario oficial, la festividad respeta el día exacto y la regularidad en las celebraciones. 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, otras categorías conceptuales, otras formas de relacionarse con el otro/otra/otro, 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 atender 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” (BERARDI BIFO, 2010, p. 15). En ese punto el festejo ritual encarnado en toda su extensión y con la particularidad que acá intentamos esbozar, se convierte en una materialidad concreta que demanda la afirmación de la vida: un existir decolonial de cuerpos y territorios en todas sus dimensiones. 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; MENNELI; TORRES AGUERO, 2017) y también en los modos de organización socio política de la vida, por tanto pueden verse como potencia presente. Recordemos que hacemos parte de una historia teñida de violentos silenciamientos, las mujeres, especialmente las sacerdotisas, jugaron un papel importante en la defensa de sus comunidades y culturas. Siguiendo a Federici fueron las mujeres de la América precolombina quienes defendieron con más firmeza el antiguo modo de existencia y quienes de forma más impetuosa se opusieron a la nueva estructura de poder (2010). Paradójicamente hoy siglos después siguen siendo estos cuerpos los más afectados y a la vez los más creativos y son estos encuerpamientos los que silenciosamente nos ayudan a rehacer el nexo con el equilibrio.

4.3 SONATA VISUAL IV







EDUARDO RODRIGUEZ VOLTZE
PRESIDENTE CONSTITUCIONAL DE LA REPUBLICA
2003 - 2007



AMPLIACION PUESTOS DE SALUD
OROBAYAYA

GOBIERNO MUNICIPAL DE MADGALENA



ESTA ES UNA OBRA DE LA POLITICA
NACIONAL DE COMPENSACION

FINANCIADORES:
FONDO NAL. DE INVERSION PRODUCTIVA Y SOCIAL
BANCO MUNDIAL IDA. 3541-B0





5 UNA CORRIENTE RAPIDA: BREVES ENCUENTROS CON LOS SISTEMAS DE SALUD OCCIDENTALES

Orobayaya forma parte de los pueblos que se han construido en los sectores aledaños al curso del Río Iténez. Se encuentra aproximadamente a una hora de Magdalena, -capital de la provincia de Iténez- es un poblado pequeño con alrededor de 200 habitantes. El 14 de octubre de 2016, mientras acompañaba en su jornada laboral a Ronald y a Soledad, tuve mi primer acercamiento a la institución sanitaria dentro de la aldea. Él, de profesión médico y ella auxiliar de enfermería, forman parte de la red de salud que se extiende por las pampas selváticas. Mi contacto con ellos fue producto de una casualidad más que del resultado de una búsqueda, ese día tan sólo sume mi presencia al centro de salud en una de sus actividades principales en la zona: la visita domiciliaria.

Durante dicha actividad logro hacerme una imagen rápida del sector y conocer a Ely, una mujer de 23 años aproximadamente que, tras haber parido 3 días atrás a Celeste, se encontraba en una dieta de pos parto. Se hallaba atendida y acompañada por su esposo y madre. De este encuentro, en el que no puedo extenderme en detalles, un diálogo hace eco en mi memoria, y lo recorto de la siguiente manera:

Ronald: Doña Ely, ¿qué hicieron con la placenta?

Soledad: (antes de que Ely tuviera oportunidad de responder) Imagino que la enterraron ¿no?

Ely: Sí, mi madre, mi suegra y mi esposo la enterraron detrás de la noria, la que está allá cerca a la labranza, no la de acá de casa.

Ronald: ¿Quieres contarle a Diana, por qué la entierran?

Ely: Yo no sé muy bien, pero mi madre y mi abuela me enseñaron que con eso los dientes de mi guagua no van a nacer torcidos....

Soledad: (interrumpe) ¿Cómo así?, ¿acaso no es una ofrenda a la tierra? Yo aprendí que era para eso, en mi comunidad se hace para eso, para agradecer a la tierra haber traído la vida.

Un diálogo que me sorprende por ser uno de los primeros contactos con las formas de atención derivadas del sistema de salud institucional allí presente, un diálogo intercultural que me habla de mundos que se encuentran y circulan. Ronald es un joven de piel morena, labios gruesos y ojos achinados, formado en medicina en la escuela latinoamericana de medicina “Dr. Salvador Allende” de Venezuela. Este joven aymara fue uno de los cientos de beneficiarios de las ofertas de cooperación universitaria que se extendieron por toda nuestra América desde el 2007, siguiendo el modelo cubano, que había sido implementado décadas atrás. Desde hace cerca de dos años Ronald llega a la zona, formado como médico familiar, se vincula como

integrante del programa “Mi Salud”¹. Programa que es una iniciativa de colaboración conjunta de los gobiernos de Bolivia y Cuba, emprendida en el 2013, que comprende el fortalecimiento de diferentes centros de salud bolivianos.

Soledad, mujer de mediana edad, desde hace 10 años habita y trabaja en esta pequeña comunidad. Beniana de cuna, ha sido formada en auxiliar de enfermería en Trinidad. Fue voluntaria del hospital de Magdalena durante dos años, después de lo cual le fue asignada la responsabilidad del centro de salud de Orobayaya. En la actualidad ella y Ronald son los referentes institucionales de sanidad en el sector, y se encuentran encargados principalmente de la elaboración y organización de las carpetas familiares de salud y de actividades sanitarias de prevención/ promoción, de acuerdo con las orientaciones del modelo de salud vigente.

Estas acciones institucionales traducidas bajo la figura de un modelo de *Salud Familiar Intercultural*, -modelo SAFCI – son parte de una propuesta que manifiesta el reconocimiento de saberes otros diferentes a los de origen biomédico. Recordemos que en los últimos 30 años y en gran medida por la influencia de la OMS en Alma Ata² (1978) bajo la consigna de “*recuperar el curandero y la partera como amigos del médico*” se han implementado este tipo de propuestas. Bolivia fue el primer país que aceptó oficialmente la vigencia de las medicinas indígenas (enero de 1984), y reglamentó su ejercicio desde marzo de 1987, y es a partir de la constitución política del año 2009 que promueve y garantiza el respeto, uso, investigación y práctica de la medicina tradicional. Sin embargo, es en el 2006 que se crea una figura institucional de la política pública (viceministerio) de la medicina tradicional e intercultural con el objetivo de desarrollar políticas, planes y proyectos de interculturalidad y salud. En el 2013 promulga la ley 459 Ley de medicina tradicional ancestral boliviana.

Ronald y Soledad son unos de los más de 70 funcionarios y funcionarias que integran los servicios de salud de Magdalena, la mayoría de ellos concentrados en el único hospital de la zona, el hospital Boliviano Canadiense. Hospital de primer nivel, que hace presencia en la cabecera municipal de Magdalena y responde las demandas de salud de menor complejidad del municipio y sectores aledaños. La red institucional sanitaria que se identifica en la zona está

¹ MI SALUD es parte del nuevo sistema de salud boliviano basado en la política SAFCI, implementado en el gobierno de Evo Morales, fue concebido para progresivamente cubrir todo el territorio nacional, se basa en enfoque integral y la priorización de acciones de prevención y promoción, mediante intervenciones colectivas ampliando la oferta de servicios regulares de salud.

² Conferencia Internacional de la Atención Primaria en Salud, 1978.

conformada principalmente por los profesionales dependientes del programa “Mi salud” y por los programas derivados de la política nacional de salud, que reciben asignación por ítem³.

En Magdalena se concentra la dirección de salud municipal que se supone trabaja en coordinación con el hospital, de este centro dependen pequeñas localidades de las cuales algunas cuentan con centros de salud ambulatorios, centros de salud con internación, puestos de salud y/o médicos “Mi Salud”. Los centros de salud son pequeños establecimientos, antiguamente postas de salud, que cuentan con un auxiliar de enfermería y en algunas ocasiones con un médico recientemente asignado por el mencionado programa. Excepto la localidad de Bella Vista, que además de contar con un centro de salud más grande, con internación, como lo relata su administradora, cuenta con el puesto de salud parroquial, atendido por el cura párroco, dos auxiliares y una enfermera profesional.

Contamos con 15 personas, entre ellos 1 médico general –director-, 1 médico de apoyo –epidemiólogo-, odontólogo, 1 medico mi salud dedicado exclusivamente a visitas domiciliarias, 5 auxiliares de enfermería, personal de limpieza, 1 encargada de farmacia no profesional, 1 encargada de programa PAI, 1 sereno, 1 chofer, ambulancia. En caso de emergencia o urgencia se refiere inmediatamente a Magdalena, se puede llamar a Magdalena para pedir ambulancia equipada, pero no siempre está funcionando, cuando se puede atender la emergencia la atiende el médico, la enfermera y el padrecito, la resuelven entre todos. Primero esto era posta de salud rural con una auxiliar, hace 4 años lo convirtieron en puesto de salud, y empezaron a mandar médicos internos.

Tenemos convenios solo con universidades bolivianas, pero llega gente de Brasil, algunas personas que vienen de Costa Marques cuando están de pasada, pero la gente de Nueva Brema va a Costa Marques, pues es más cerca. En deslizador son unos 40 minutos, ahora están abriendo carretera pero serán unas 5 horas. Acá el personal hace turnos de 6 horas, entra a las 7 sale a la 1. Los dos médicos hacen turno, menos mi salud porque esta solo para visitas domiciliarias SAFCI, los otros de salud los están llamando las 24 horas. Son solo auxiliares de enfermería las que tenemos nosotros, solo hay una licenciada en enfermería y es la que está en la parroquia.

Bella Vista está separada por aproximadamente dos horas de Magdalena, ello depende de factores climáticos. Allí, como se relata anteriormente, además del centro de salud con internación dependiente del hospital, hace presencia el puesto de salud parroquial, que también realiza internaciones y procedimientos ambulatorios. Las localidades restantes que conforman esta red, se encuentran mucho más distantes de Magdalena, algunas sólo cuentan con un auxiliar de enfermería y en algunos casos un médico “Mi Salud”. Buena Vista, Nueva Calama, Orobayaya y Versalles se clasifican como localidades con presencia de centros de salud ambulatorios, mientras San Borja, La Caboya y Nueva Brema solo cuentan con un puesto de

³ Generalmente se refiere al presupuesto que se le asigna de manera permanente a un puesto de trabajo en el Estado u organización privada.

salud. De los 5 médicos del programa “Mi Salud” que han llegado, uno está en Orobayaya, otro en Bella Vista, otra en Nueva Brema, una en Magdalena y finalmente aparece uno destinado a Buena Vista. Sin embargo al visitar este último sector, la comunidad refiere que aunque hay un médico asignado allí éste no asiste.

Anteriormente a este programa, los esfuerzos institucionales del estado en materia de salud para llegar a estas zonas, se traducían en la presencia esporádica cada tres o cuatro meses de una embarcación que, dotada de algunos profesionales de la salud atendía las principales demandas de quienes se acercaban a ella. Sin embargo el interés de dicha presencia, se concentraba en materia de vacunas. El barco hospital o barco salud es una iniciativa de cooperación entre diferentes sectores que generalmente está equipada con un equipo de trabajo básico de salud, que busca brindar asistencia médica. Al ser una estrategia no permanente obliga a que las comunidades recurran a otras estrategias en caso de requerir resolver dificultades en el campo sanitario.

Lo que ha sucedido en las zonas amazónicas fronterizas con la llegada de las instituciones sanitarias, más conocida por los locales como la llegada de los “médicos”, se traduce en versiones poco homogéneas. Por ejemplo, en uno de los informes denominado Informe de Conocimiento sobre Salud, Nutrición y Población del Banco (CORTEZ, LAVADENZ, *et al.*, 2015) se indica:

Bolivia ha logrado importantes avances en la reducción de la mortalidad materna e infantil en las últimas dos décadas. Según estimaciones del Ministerio de Salud, entre 1990 y 2013, la tasa de mortalidad materna disminuyó de 510 a alrededor de 200 por 100.000 nacidos vivos y entre 1990 a 2012 la mortalidad de niños menores de cinco años se redujo de 123 a 41 por 1.000 nacidos vivos. Asimismo, durante el mismo periodo, la tasa de mortalidad de menores de dos años debido a desnutrición severa se redujo en un 80 por ciento.

Los tres motores principales de la reducción de la mortalidad materna e infantil fueron: (i) las reformas estructurales realizadas al modelo de atención en salud, que reforzaron la atención primaria desde el año 1990 e incluyeron cambios en ciertos programas materno infantiles clave, así como una reforma en la gobernanza y calidad de atención de los servicios de salud, generadas desde el año 1998 hasta el 2005, la dotación de una nueva infraestructura en salud organizada en redes, así como adecuadas políticas de extensión de cobertura móvil a áreas rurales iniciadas el año 2002; (ii) las reformas orientadas a la protección financiera de la población, mediante un conjunto garantizado de prestaciones mayoritariamente materno-infantiles gratuitas y focalizadas en los pobres, a través de la creación de un “seguro público de salud”, utilizando un financiamiento basado en resultados que se inició en 1996; y (iii) una política de adaptación cultural para garantizar un mayor acceso y aceptación de los servicios de salud por parte de la población indígena, desarrollada e implementada desde el año 2000.

Los indicadores sanitarios oficiales presentados a nivel nacional e internacional en este tipo de informes se experimentan de manera diferente en las comunidades locales. Para Luisa,

auxiliar de enfermería de uno de estos establecimientos, los cambios no han sido muchos. Con más de 12 años de trabajo en uno de los sectores más distantes de Magdalena, me comenta:

Medico llego hace como unos dos años, cuando recién llego el medico venia la gente, sería por curiosidad o por conocer o qué, pero venía, eso, se trabajaba hasta las 12 en punto, serían unos 3 ó 4 meses así. Ahora a la mañana a veces viene algo de gente, a la tarde no viene nadie... nosotros vamos a visitarlos.

En conversaciones con el secretario de salud municipal, -un hombre joven, alto, de traje y corbata- quien ha sido formado en medicina y al que entrevisto en un pequeño espacio de las oficinas municipales, me informa sobre los sistemas de salud institucional y la complejidad de hacer salud en la provincia de Iténez, especialmente por su variable geografía. Sus palabras reivindicaron constantemente los logros de la gestión municipal de la que forma parte pero a su vez dejó traslucir que gran parte de la atención en salud obedece su llegada a la aparición de la fiebre hemorrágica Boliviana⁴. Enfermedad viral que emerge en la década del 50 y cuyo virus –aún sin tratamiento- parece exclusivo del departamento del Beni⁵.

Una de las comunarias residente en Orobayaya, menciona este hecho en una de las entrevistas, recordándolo como un momento decisivo en la existencia de estos poblados:

Mas antes aquí en esta comunidad, de años atrás, azotó fuerte la fiebre hemorrágica, que es una fiebre contraída por un ratón, ya hace años no, y la gente de eso murió, hartos, entonces ya esta comunidad es nueva, con gente nueva, después que paso eso. Y bueno ya eso pasó como digo, claro que ha habido rebrotes pero así uno que otro caso que son tratables, porque lo más se trata es con medicina tradicional

La también conocida como tifus negra, atrajo la atención nacional, además de la internacional llegando partidas de cooperación e investigación⁶ que impulsaron para fines de la década del 50 el funcionamiento del único hospital de la zona, con recursos adquiridos de la cooperación canadiense. Siguiendo las informaciones disponibles de algunos estudios

⁴ La fiebre hemorrágica boliviana es una enfermedad viral, el agente etiológico es el virus Machupo, que tiene como reservorio a los ratones. *Calomys callosus*, estos contraen la enfermedad siendo recién nacidos y en la época de lactancia, se vuelven eliminadores del virus durante toda su vida por la orina y la saliva, en sangre hay una viremia permanente sin provocar mayores molestias a sus portadores. (CAPRILES RAMOS e CAMPOS RIOS, 2010)

⁵ Según informes de la OMS y la OPS Está limitada al Departamento del Beni, municipios de las provincias Iténez (Magdalena, Baures y Huacaraje) y Mamoré (Puerto Siles, San Joaquín y San Ramón) en Bolivia. Su primera aparición en el escenario mundial como enfermedad infecto- contagiosa se da en 1962, a partir de un brote en la isla Orobayaya, que lleva al desplazamiento de sus 600 habitantes. Se considera que entre 1959 y 1962 se presentaron 470 casos allí, de los cuales están registradas 142 muertes por esta causa.

⁶ Estados Unidos a través de la Unidad de Investigaciones de Mesoamérica –MARU- dependiente del servicio de salud pública invierte en los estudios de primeros brotes aparecidos en la zona.

auspiciados por la agencia de cooperación española, el roedor, identificando como portante del virus, siempre ha estado presente en la amazonia oriental, sin embargo las alteraciones ecológicas generadas por el sector pecuario y agropecuario presentes se convirtieron en factores predisponentes para la emergencia del virus. (BRÜCKNER CUÉLLAR, 2014)

Este cuadro epidemiológico lleva a que en un hospital de primer nivel, como el que allí hace presencia, exista una unidad de transfusión de sangre⁷, motivado por los casos recientes de la misma enfermedad. Según informaciones oficiales las enfermedades transmitidas por vectores⁸ son las que lideran los cuadros epidemiológicos de la región, junto con las respiratorias y aquellas asociadas a la contaminación del agua, especialmente por la explotación de oro en la serranía de San Simón⁹.

Siguiendo las directrices generadas por una epidemiología biomédica¹⁰ convencional los esfuerzos de la institución sanitaria se han concentrado en los síntomas y no en las causas. Por ejemplo, a mediados del 2018 se inaugura un laboratorio para el diagnóstico de dengue y zika en este mismo hospital, descuidando la atención en lo que podría pensarse como una necesaria epidemiología sociocultural¹¹. Desde allí podrían abordarse aspectos más complejos y que respondan en parte al hecho de que los locales concurren a tratamientos fuera de la red institucional, como bien lo expresa una de las comunarias *“lo más se trata es con medicina*

⁷ Unidad inaugurada en el 2017, esto obedece a que la según la oficina sanitaria panamericana (1965) desde 1959 hasta 1964 se presentaron 1100 casos de fiebre hemorrágica en las provincias de Iténez y Mamoré, de los cuales 240 culminaron en muerte (24%), en una población que oscila entre los 4000 y 5000 habitantes. En los últimos años 2004 a 2013 se han registrado 38 casos, de los cuales 22 individuos fallecieron. Los individuos afectados por esta fiebre fallecen principalmente por pérdida de sangre y según investigaciones realizadas con la fiebre hemorrágica en argentina la administración del plasma inmune antes del octavo día reduce la mortalidad, hecho que motivo la instalación de esta unidad en el único hospital de la zona.

⁸ Siguiendo la OMS Los vectores son organismos vivos que pueden transmitir enfermedades infecciosas entre personas, o de animales a personas.

⁹ La serranía de san Simón es una zona minera del oriente de Bolivia explotada por ingenios y mineros independientes desde 1742, sus actividades mineras se llevan a cabo sin ninguna licencia ambiental y los desechos de mercurio son vertidos en arroyos pequeños que desembocan en el río Iténez y pos consiguiente a las comunidades aledañas de los municipios de Baures y Magdalena, cuya fuente alimentar viene principalmente de los peces del río Itenez, al mismo tiempo que consumen su agua, hecho que es suficiente para pensar su exposición la mercurio. (Paco P., Barbieri F., Duprey Jean-Louis, Gardon Jacques, Pouilly Marc. (2008). Exposición humana al mercurio en los municipios de Baures y Magdalena, río itenez, En: Pouilly Marc (coord.), Perez T., Ovando A., Guzmán F., Paco P., Duprey Jean-Louis, Chinchero J., Carranza B., Barberi F., Gardon Jacques. Diagnostico de la contaminación por el mercurio en la cuenca Itenez : procesos geoquímicos y bioquímicos : exposición de las poblaciones humanas La Paz (BOL) ; Cochabamba (BOL) ; La Paz : IRD ; UMSS ; UMSA, 2008, p. 63-76 .) (PACO, BARBIERI, *et al.*, 2008)

¹⁰ Una epidemiología –pensada como única- anclada en un proyecto colonial, etnicida y racializado que se sustenta en jerarquías cognitivas de la ciencia moderna eurocentrada (QUIJANO, 1992) cuya producción de conocimientos tienen una estrecha vinculación con la industria y el mercado farmacéutico, además de las políticas policivas y de terror a las que acude.

¹¹ Pensada como pluralidad, donde lo que está en juego no solo es una multiplicidad de sentidos sobre la salud, sino la diversidad de elementos y factores que conducen a los desequilibrios.

tradicional". Allí podríamos introducirnos en las prácticas de cura en que las comunidades acreditan y que están atravesadas simultáneamente no solo por las variantes ecológicas sino también por la relación con el conflicto por la tierra y los modos socioculturales de apropiación.

Al mencionar esto quisiera sumar a la base de la modernidad occidental -colonialismo, expansión del capitalismo e instalación del racismo (DUSSEL, 1994) - la epidemiológica biomédica, ya que podríamos ver la tifus negra como una enfermedad que se sustenta en la colonialidad, desplegando todo un mercado farmacéutico no únicamente sobre los cuerpos racializados y etnicizados, sino sobre los cuerpos donde actúan a la par múltiples opresiones.

Esta operación podríamos realizarla con otras de las causas de morbilidad que aparecen como prevalentes en los registros diarios de atención médica de la zona¹², donde la desnutrición y las enfermedades respiratorias encabezan las cifras. Éstas a su vez, nos interpelan respecto al sustento de su clasificación y si desde esa mirada biomédica no se incurre de manera cómplice en violentar de una parte las otras formas nutricionales y de otra, no se invisibilizan los impactos de la pecuaria, las quemas de bosques y las prácticas extractivistas introducidas durante las últimas décadas.

Si bien, actualmente al escenario Boliviano le subyace un marco de políticas que orientadas por lo que se llamó el Socialismo del siglo XXI¹³, que por ejemplo, ha incluido un viceministerio de descolonización, escenarios como el de salud, siguen inspirados en principios liberales e ideales emancipatorios cuyos referentes continúan siendo las revoluciones europeas - industrial inglesa, la política francesa- tanto como la filosófica alemana. Principios que si bien significaron un giro de momento en la historia de la humanidad, también sirven de base al paradigma del progreso y confianza en la ciencia, el dominio de la naturaleza para el crecimiento económico y el bienestar, la libertad individual basada en la igualdad social y la soberanía popular que consolidaron la fe en esta nueva providencia resultante del dominio humano racionalista sobre el mundo (GÓMEZ-HERNANDES, 2015). Lo que se intenta poner en cuestión no es la perspectiva de "derechos" que atraviesa la nueva constitución política, más bien es cómo desde políticas que pretenden convertirse en opciones descoloniales, que abocan

¹² Para profundizar ver: Estudio sobre el fortalecimiento del sistema regional de salud para el departamento de Beni, en la república de Bolivia informe final anexo 1. Bolivia. Agencia de cooperación internacional de Japón (JICA). Prefectura del departamento del Beni, gobierno de la república de Bolivia. 2003

¹³ Siguiendo a diversos autores como Harnecker (2011), Fernández y Alegre (2008) el Socialismo del siglo XXI es una tendencia que se da en América latina con gobiernos que buscan aproximar el socialismo con la democracia participativa y directa, una vía que manifestaba el deseo de cambiar la historia de América latina y su futuro.

por denunciar lo deshumanizante en que ha derivado el mundo moderno, se sigan ratificando racionalidades coloniales.

Si bien la salud aparece como una obligación del estado, y es a través del Ministerio de Salud y Deportes que se concreta su implementación, en el artículo 18 de la CPE nos habla que “el Estado garantiza la inclusión y el acceso a la salud de todas las personas, sin exclusión ni discriminación alguna”. Inclusión que recién a fines del 2018 logra avances importantes con la aprobación del Sistema Único de Salud, desde donde se pretende gratuidad y universalidad en la atención sanitaria a partir del 2019. Este esfuerzo desde la política pública no evita que sigan existiendo brechas en relación a efectividad y pertinencia, principalmente porque las ruralidades y sus formas escapan a las epidemiologías biomédicas que siguen primando en su formulación.

Por otra parte, la nueva constitución política del 2009 reconoce la figura de “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario”, hecho que busca la construcción de una sociedad diferente sobre la plena justicia social, que dentro de las diversas medidas y transformaciones implica el reconocimiento de actores históricamente excluidos por el Estado Boliviano.

Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley. (CPE, 2009)

Un proceso que manifiesta dentro de sus fines la transformación de una democracia liberal a una democracia comunitaria al interior de un estado que se autodenomina plurinacional. En concordancia, el socialismo del siglo XXI considera el desafío de la necesaria transformación del Estado, lo que implica un inevitable debilitamiento del Estado de la tradición occidental como lugar de localización del poder político. Por ello el socialismo es democracia global, forma deliberativa de vida social y superación de la democracia como régimen representativo (HAMBURGER FERNANDEZ, 2014). Pese a ello y como observamos en materia de salud, el Estado como instrumento de poder sigue estando en la escena principal, condicionando las libres determinaciones o procesos autónomos que sugerirían empezar a pensar-actuar los sistemas de salud desde la pluralidad de prácticas que caracterizan el escenario Boliviano en esta materia.

Las discusiones respecto a la diferencia colonial y las propuestas para un posicionamiento intercultural se encuentran presentes en varias de las nuevas propuestas legislativas del gobierno Boliviano, no obstante, no es suficiente con asumir categorías del pensamiento precolombino y ponerlas en diálogo con las formas eurocéntricas. Se hace necesario desprenderse de los sólidos patrones y modelos colonizadores que durante siglos se han instalado en las subjetividades y acceder a una transformación radical de las relaciones de poder. Como bien refiere Bautista (2009) la construcción del Estado Plurinacional, requiere, necesariamente, atravesar y superar la condición colonial que naturaliza las relaciones de dominación y que fundan el derecho en el atropello de todo derecho y la descolonización implica eliminar cualquiera de esas estructuras que se mantienen en los estados nación.

Ante esto, retomo la pregunta de Curiel (CURIEL e GALINDO, 2015) de ¿Es posible la descolonización dentro del Estado-nación, al ser éste una de las formas de organización política que produjo la modernidad y el colonialismo? Al considerar un estado como “plurinacional” lo que se está considerando es la existencia de varias naciones, pero podemos cuestionar si no es esto a su vez una forma de forzarlas a entrar dentro de categorías moderno-coloniales, considerando que la nación es parte de ese régimen político impuesto, y que en el plano social una de las características de la modernidad es la existencia de instituciones como ésta (ESCOBAR, 2005).

Como refiere Cumes (2017), se hace necesario que sean las comunidades quienes reconfiguren los actuales Estados, en cuanto cualquier lucha necesita tener elaboraciones o posiciones políticas que busquen pensar una forma de vida diferente, es decir, si se considera un estado como “plurinacional” son los pueblos los que deben diseñar y decidir sus propias formas organizativas, concordantes en los matices autónomos de pensamiento y conceptos. Quizá el concepto de naciones limita la posibilidad creativa, o se convierte en cárcel epistemológica que restringe desde el campo semántico las posibilidades de sentido que interpelen la comprensión monista de entender la estructura social.

Cuestionar el poder institucional desde las márgenes es diferente a cuestionar el poder dentro del mismo, es decir, desde ese lugar de privilegio que se habita siendo poder institucional. Lo colonial coexiste con los discursos que lo interpelan y critican, desde las fracturas y márgenes también se tienen propuestas de poder y escucharlas e incorporarlas precisa contemplar la heterogeneidad epistemológica y política. La configuración de un nuevo orden político debiese partir de este hecho, e ir más allá del Estado y del mercado, reinventar un dominio social colectivo, donde el estado no sea el centro o fin único; un dominio social en

el que la solidaridad de los derechos de propiedad esté política y socialmente anclada (DE SOUSA SANTOS, 2010).

Dejando de lado estos cuestionamientos, volvemos al plano de las inclusiones discursivas legales. En ellas la autonomía y autogobierno debe teñir todas las políticas públicas que del estado dependan. En ese marco, en materia de salud desde el primer gobierno de Morales, se propuso contribuir en la eliminación de la exclusión social sanitaria para brindar servicios de salud que tomen en cuenta a la persona, familia y comunidad además de aceptar respetar y valorar la medicina de los pueblos indígenas originarios y campesinos. La propuesta pretende desplazar un modelo centrado en la enfermedad hacia un nuevo modelo centrado en la participación y el control social, y en la acción concertada e intersectorial sobre los determinantes sociales de la salud. En ellas referirse a la “persona” es posicionarla como sujeto que no solo es biológico, sino que está atravesada por lo bio psico- social espiritual y cultural.

La principal acción en este campo se concentra en el Decreto Supremo 29601, decreto anterior a la nueva CPE donde se crea el modelo de atención y modelo de gestión SAFCI, del 11 de junio de 2008. Su implementación se da primordialmente a través del proyecto “Mi salud”, es por ello que gran parte de la efectividad y pertinencia del modelo queda en la mediación realizada principalmente por estas médicas/os y estas enfermeras/os que implementan el programa en los lugares alejados de las grandes ciudades.

Magdalena es uno de los 18 municipios del Beni dónde se ha llevado a cabo el programa, su enfoque familiar- comunitario hace posible percibir que en localidades como esta se marca la diferencia entre los profesionales de salud destinados por este programa y el resto de profesionales. Si bien la propuesta del modelo busca una articulación complementaria, es un hecho que permite sospechar que todavía existe una jerarquía de saberes, teniendo en cuenta que durante años para el estado, las instituciones y todas sus construcciones, las formas de curar de la medicina occidental se presentan como autoridad única y homogenizante, desde la entrada y dominio al campo de la salud del saber biomédico.

Al respecto se suma otro detalle que reclama atención, ser profesional de medicina o enfermería en lugares aislados como estos, además de estar afectado por el programa al que se pertenece, esta a su vez atravesado por experiencias que evidencian la interconexión entre las variables de etnia/raza, sexo/género, geografía, clase social, entre otras. Si bien la presencia de profesionales es diversa y heterogénea, al hacer parte de lo cotidiano de una comunidad es difícil separar que cosas se experimentan exclusivamente como mujeres y que específicamente brotan como intersecciones al ser o no profesionales indígenas. Los hechos anteriores permiten

suponer que aún no ha sido posible hacer un desenganche de los efectos del colonialismo manifiestos hoy en lo que podríamos considerar colonialidad contemporánea.

5.1 ¿PERTIENENCIA?

Ronald, José y María son algunos de los médicos del programa “Mi Salud” con los que tuve la oportunidad de compartir. Ellos llevan viviendo entre 1 y 2 años en las comunidades a donde fueron destinados. Generalmente viven en una habitación contigua al centro de salud, principalmente porque el programa al que pertenecen lo contempla así, pero también debido a la poca disponibilidad de lugares para “alquilar”. Las localidades a donde han sido destinados no cuentan con algún tipo de transporte público frecuente que los conecte a la cabecera municipal de Magdalena, hecho que motiva la contratación de servicios particulares de transporte por tierra o agua, cuando desean salir o asistir a reuniones, también con motocicletas, medio de transporte más frecuente por estas trochas.

José, médico proveniente también de los pueblos andinos, llegó hace poco más de un año al centro de salud, es el primer médico que ha tenido la localidad. El centro de salud donde vive y trabaja es una casa de concreto pequeña con dos habitaciones, una destinada para la atención y otra para la vivienda. Lo conozco durante la entrevista al secretario de salud municipal, al que se dirigía un tanto molesto a razón de una demanda de la cual lleva aproximadamente un año esperando respuesta. Demanda que busca mejorar el lugar que además de ser su centro de trabajo debe estar habilitado para habitarlo. En su reclamo, que por mi presencia tengo la oportunidad de oír, relata las dificultades de acceso a agua, las goteras en tiempos de lluvia y en general las precarias condiciones de la sede. La respuesta fue concreta: “su demanda aún está en trámite”.

En diálogos posteriores con José, tras su enojo y desilusión, coordino una visita a su localidad para acompañarlo durante su trabajo. En el centro de salud me enseñó la organización de las carpetas familiares, hecho que antes de su llegada no existía y que responde a la influencia tanto de su formación en este enfoque como de su participación en el diplomado en SAFCI. Me comenta que oficialmente trabaja con una auxiliar de enfermería que lleva años en el centro de salud, pero que además trabaja con un médico tradicional que voluntariamente le acompaña y ayuda en la mayoría de los casos.

El “voluntariamente” me visita posteriormente durante mis análisis de la información, como una categoría que brota y comunica, que quizá puede remitirnos a planos ontológicos disímiles, a paradigmas diferentes. Ronald, Soledad, José e Hilda hacen parte de la red

institucional, ejercen bajo la figura de un contrato la función destinada y cuya contra prestación es principalmente monetaria, seguramente si no existiese ésta de por medio no estarían haciendo parte de estas redes. El médico tradicional por su parte es parte de los seres que componen este universo de vida, es de ahí, y complementa voluntariamente¹⁴ la labor de cuidado de la red institucional sin una necesidad de la intermediación económica monetaria.

Meses después cuando realicé una segunda visita de trabajo de campo, me encuentro con Hilda, auxiliar de enfermería de esta localidad quién me refiere:

El doctor se fue el lunes. Venía de Magdalena a las 11 o 12 de la noche, de la reunión del programa y se accidentó, él venía ya aquí llegando y se le apareció un huaso, un animal así como un perro pero del monte, con unos cuernos, no lo vio él, cuando él reparo fue el choque. Dijo que se le había acabado la gasolina y hasta que consiguió prender la moto para llegar, se levantó y despacito se vino hasta llegar y no quería llegar, de aquí él llegó y se fue directamente allá donde el profe Guillan, yo ni supe, que él llegó, se fue directamente allá, allá lo vendaron, me dijo como el cura así poniéndole cataplasmas, hace unas yerbas y eso le coloca.

Este relato me conecta con las palabras que casi un año atrás José me había transmitido. El trabajo con el médico tradicional, el profe Guillan, quien ahora se había convertido en su principal posibilidad de acceso al momento, ante “la urgencia” del accidente. Con cera, ungüentos y hierbas Guillan lo inmoviliza, acompaña y atiende, sin embargo, me sigue relatando Hilda, *“le fue a pedir su baja médica (licencia) a la doctora de Magdalena – encargada de los médicos “Mi Salud”- ahí ya le dijeron que tenía que tener su certificado médico y lo obligo a viajar a Trinidad”*. Esta práctica institucional parece deslegitimar todo el discurso de complementariedad en los establecimientos de salud. Si bien José el año anterior durante nuestras conversaciones me comentaba que *“los médicos tradicionales en algunos casos han sido reconocidos por el sistema de salud boliviano”*, en otros no, pero *“en una comunidad aislada como ésta no se puede trabajar solo, menos desconociendo los saberes propios locales con los que se ha trabajado y vivido durante años”* antes de la llegada de los sistemas de salud oficial.

La medicina tradicional se encuentra regulada por la Ley 459 de 2013, este marco legislativo indica en su artículo 11:

Las médicas y los médicos tradicionales, guías espirituales, parteras, parteros y naturistas que ejercen su actividad fuera del ámbito territorial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y afrobolivianos, deberán registrarse obligatoriamente en el Registro Único de la Medicina Tradicional Ancestral Boliviana

¹⁴ Si bien la ley “Percibir una retribución en especie o monetaria acorde a los usos y costumbres de las acciones, pueblos indígena originario campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas.

– RUMETRAB para la práctica de la medicina tradicional ancestral, sin el cual no podrán ejercerla

Ley pasa a ser reglamentada por el Órgano Ejecutivo del Ministerio de Salud y Deportes. Este intento de regularización nos conduce a cuestionamientos similares a los presentados a lo largo de este capítulo, relacionados con las contradicciones que encierra. Sería interesante preguntar dónde queda la autonomía y autodeterminación que se promulga en la Constitución Política Nacional del 2009, si el Registro Único de la Medicina Tradicional Ancestral Boliviana RUMETRAB, se encuentra bajo tuición del Ministerio de Salud y Deportes, cuyo procedimiento deriva de la figura Estado plurinacional. Hecho que nos conduce a la primacía y jerarquía en la estructura social que retorna el poder de la institucionalidad estado-céntrica.

El apoyo de la OMS y la OPS a estas iniciativas de regularización, revalorización y recuperación de las medicinas tradicionales ancestrales donde se incorpora el reconocimiento de naciones y pueblos indígenas, puede pensarse dentro de la lógica multicultural propia de varias constituciones de América Latina. Allí las políticas de inclusión forman parte de la configuración uninacional. En ellas las diversidades de los pueblos, principalmente afrodescendientes e indígenas, pueden ser incluidos en la sociedad tal como está conformada, respetando sus patrones políticos y administrativos. (WALSH, 2009). Habrá que considerar si es solo un ejercicio de tolerancia, una búsqueda de control y vigilancia o una iniciativa de respeto e inclusión, principalmente si en los cotidianos de las prácticas emergen otras tensiones.

José considera que al ser un poblado totalmente indígena el reconocimiento y el valor de la medicina tradicional no puede soslayarse, hecho que nos suscita una interesante discusión en tanto él piensa que en Bolivia todos y todas son indígenas, que la construcción de otras categorías por parte del estado, como campesinos responde a objetivos políticos de los gobiernos. Sin embargo al momento de materializarse esto en una acción concreta suscitada por el accidente pueden observarse diversos vacíos e incoherencias. José –médico de formación profesional y único médico “Mi Salud” de la comunidad- al acudir al profe Guillan, -médico tradicional indígena- reconoce su labor y ejercicio de la medicina tradicional, pero la institución a la que responde, en este caso la jefatura médica del programa en mención, no lo valida como autoridad suficientemente legal y legítima para emitir un diagnóstico y/o un procedimiento. Paradoja interesante que nos conduce a pensar las asimetrías presentes en los llamados “diálogos de saberes” y propuestas interculturales promulgados desde las instituciones.

Las herencias coloniales no sólo han jerarquizado y clasificado profesiones y oficios, sino subalternizado voces, criterios y junto a ellos los sujetos que producen ese “otro” conocimiento (WALSH, 2005). La colonialidad del saber (QUIJANO, 2009) presente en este

hecho concreto nos permite revisar los vínculos de poder existentes entre un médico tradicional Itonama, portador de un acervo intelectual ancestral, el profe Guillan, y un “saber médico” en manos de profesionales formados en instituciones reconocidas por el estado que reproducen un conocimiento “científico”, racional y hegemónico. En ese sentido los conocimientos producidos desde la experiencia dan cuenta del privilegio epistémico del que gozan los “representantes” de un régimen socio político.

Al momento en que se le niega a José su licencia por no haber transitado el circuito “oficial”, además de indicarnos las limitaciones de un sistema que aparentemente cuenta con un arsenal de leyes de “reconocimiento e inclusión”, nos habla de opresión y negación, es decir de relaciones de poder que no se han transformado. Una acción que puede no hacer diferencia para los médicos o comunidades indígenas involucradas, en cuanto comúnmente no necesitan de “una licencia” cuando son mordidos por una serpiente, o cuando sufren algún accidente en medio de la chacra.

Al no depender en su funcionamiento del sistema institucional, las comunidades indígenas logran ciertos niveles de autonomía. Sin embargo dicho suceso ilustra la compleja red de relaciones de saber- poder en las que se insertan actores y agencias. Dichos comunarios y comunarias indígenas al no ser consumidores dependientes del estado y de sus instituciones utilizan este tipo de acciones que desde estos sistemas -sanitarios, educativos, etc- nos ilustran y ayudan a profundizar en las asimetrías entre las diferentes redes para contribuir a descifrar las delgadas líneas y las múltiples caras coloniales.

Tomar en serio el diálogo de saberes y la interculturalidad no se limita a reconocer legalmente la existencia de pueblos indígenas, afrobolivianos o campesinos que han sido visibilizados negativamente por la matriz colonial, sino hacer efectivas las traducciones de esos discursos en prácticas concretas, pues si las instituciones entran en diálogo y acción en las territorialidades indígenas, con programas, proyectos y acciones directas, no puede menos que instaurar como noción base la multiplicidad de las existencias para propiciar la igualdad en la direccionalidad de las relaciones y condiciones. No hay posibilidad de una teoría ni un discurso descolonizador si no hay prácticas que le den sentido, que evidencien lo no dicho, cuestionen el colonialismo interno y problematicen ciertas tendencias academicistas que sustentan teóricamente la descolonización (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

La retórica presente en la nueva legislación advierte la emergencia desde las instituciones de un conjunto de categorías y términos, que también hacen parte de la academia, que corren el riesgo de neutralizar y desvirtuar las luchas ancestrales. La descolonización no sólo debe considerarse desde una no dependencia entre metrópolis y colonias o entre norte y

sur, centro- periferia, sino como un desmontaje de relaciones de poder y de concepciones del conocimiento que fomentan la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de imaginarios que fueron creadas en el mundo moderno/colonial occidental (CURIEL e GALINDO, 2015).

El problema no es llenar con discursos o figuras de indígenas los lugares “del amo”, “el problema y desafío es la capacidad de poner en cuestión las estructuras, lógicas y sentidos de todas y cada una de esas instituciones” (CURIEL e GALINDO, 2015, p. 41) y en ello las comunidades indígenas tienen vasta experiencia. Las rupturas y desobediencias protagonizadas durante siglos a las que se suma sus creativas formas de re- existencia no se da meramente en el campo de la retórica sino en el mundo de facto. Prácticas concretas se suman silenciosamente a la práctica política de desestabilizar las estructuras de poder.

Otro ejemplo que nos ayuda a profundizar la reflexión en esta materia se relaciona con algunos estipendios sociales. En el año 2009 se implementa el bono Juana Azurduy, medida implementada por el gobierno nacional a través del ministerio de salud.

Este es un programa cuya ejecución también es apoyado por el Banco Mundial e incluye transferencias condicionadas de dinero destinado a mejorar la salud materna, neonatal e infantil. El programa paga a cada mujer embarazada un estipendio de USD 260 en cuotas vinculadas con visitas prenatales regulares, la atención calificada del parto y visitas posnatales para los niños hasta los dos años de edad. La población que recibe el incentivo es únicamente población que acude a los servicios públicos de salud. (CORTEZ, LAVADENZ, *et al.*, 2015, p. 4)

Estas intervenciones del sector salud, articuladas con otras medidas, buscaban reducir la morbimortalidad materno infantil, sin embargo también implican ampliar el control estatal en materia sexual y reproductiva de las mujeres indígenas y junto con ello de las parteras tradicionales. Un incentivo económico para las gestantes, condicionado a la asistencia a 4 controles prenatales, parto institucional y control post parto, y en el caso de niños y niñas menores de dos años a 12 controles integrales de salud bimensual. En resumen cada vez que una mujer fuera a controlarse el embarazo recibiría la suma de 7 dólares, por el parto en un hospital del estado recibiría 17 dólares y por cada uno de los posteriores controles de salud de niños y niñas recibiría 18 dólares. Una propuesta que resulta interesante para un observador externo que no conoce la realidad de las comunidades indígenas, en cuanto el sólo transporte para llegar a un centro de salud u hospital en algunas de las comunidades, en este caso Itonamas, oscila entre los 20 y 100 dólares.

Una de las auxiliares de enfermería de una de estas localidades me insistía:

Lo que mandamos de aquí para Magdalena a veces son las cesáreas, pero aquí no atendemos parto porque la gente no viene, a veces vamos a la casa. La gente está acostumbrada a tener sus hijos en casa, con las parteras que atendieron a sus madres o que siempre las han atendido. Eso difícilmente va a cambiar, no hay plata que convenza. La gente no viene, a veces lo que más uno atiende es el control de niño sano, pero es más como un paseo o una salida por lo que vienen.

La práctica de parir en casa no obedece exclusivamente a las condiciones materiales-económicas de las familias, aún hoy cuando existe un incentivo económico estatal, “dar a luz” es algo que precisa la presencia y confianza del hermano comunario, del par indígena, de la familia, hecho que difícilmente es posible en las instituciones de salud. La figura de la partera familiar o conocida es un hecho de difícil remoción y que incluso ha motivado el interés institucional en políticas de reconocimiento e inclusión como las promovidas bajo la consigna de “*adaptación cultural de los servicios*” que a través del seguro indígena crea una oferta de servicios de salud materna e infantil considerando tradiciones indígenas. Propuestas que aún no llegan a todas las localidades y se encuentran en proceso de implementación.

Clara, partera tradicional Itonama en una de las entrevistas me refiere:

Desde que empiezan embarazadas yo empiezo a sobarlas (friega, masaje) a ellas. Ya me hacen llamar, a veces quiere salir él bebe, me llevan para ver que vamos a hacer, ya si veo que la cosa es difícil le digo que la lleven a otro lado que yo no puedo hacer nada. Quieren que yo las atienda no más ahí en su casa pero se enojan las enfermeras en el hospital, que porque no las hago ir allá, bueno le digo yo es su gusto, yo no las he atado le digo, si ellas se hayan capaces de tenerlo ahí, pues ahí lo tienen, le dije. No pueden obligarlo a uno. Lo más bonito de ser partera es sentir, ver nacer el bebé, así tal como es que lo abraza su madre.

Las palabras de Clara nos conectan con dos ejes principales, uno la posibilidad de autogobierno del cuerpo gestante, una rebeldía y resistencia silenciosa de hecho, que aunque parece inconexa, trae consigo la fuerza de autodeterminación de las comunidades. Y el reconocimiento de los límites o advertencia de peligro de un “otro” que no se niega ni anula sino que complementa, clave de los mundos ancestrales. Estas pequeñas desobediencias a los intentos de disciplinamiento coloniales nos colocan frente a micro políticas que convierten estas rupturas personales en decisiones existenciales y que se instalan en el cotidiano construyendo políticas de subsistencia.

Finalmente es importante insistir en no perder el foco, lo que está en juego no es la legalidad o legitimidad de una medicina frente a otra, la validez del conocimiento de José en relación a Guillan, la inclusión o no de las parteras en los hospitales, o la de la introducción o no de las mujeres gestantes al sistema de salud. Lo que está en juego es la vigencia de una relación asimétrica y de subordinación de las comunidades indígenas en relación a los

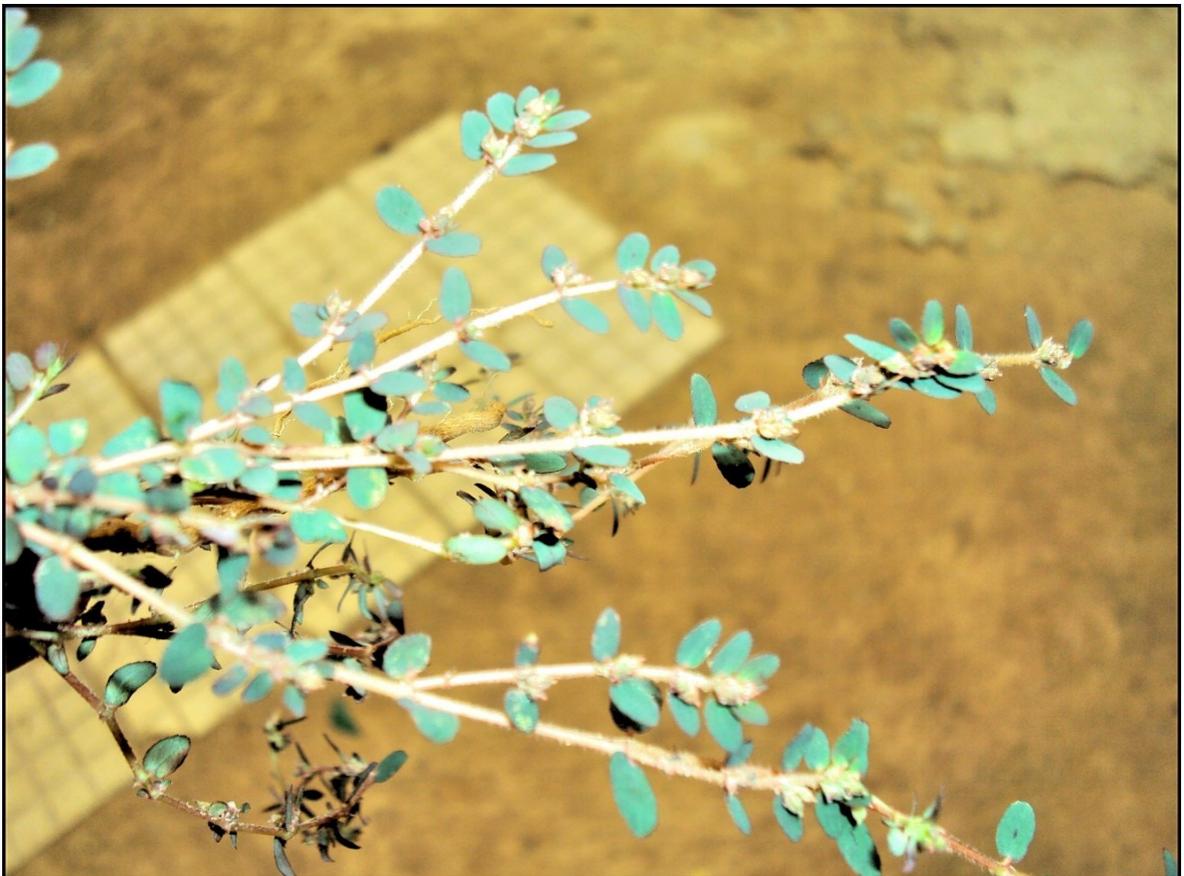
representantes de las instituciones derivadas del aparato estatal. Un Estado que proclama reconocer la existencia de varias naciones indígenas pero que al parecer deriva en disociaciones, que en el concreto de las prácticas, podrían asociarse a trazos incoherentes distantes de la discursividad que les fecunda.

5.2 SONATA VISUAL V











6 ATRACANDO EL BOTE: ALGUNAS DE LAS RUTAS DE CURA LOCALES

La compleja red de saberes sobre los procesos de atención, cuidado y cura de los desequilibrios y malestares que asechan en la ribera alta de Rio Iténez, Amazonía Boliviana, nos aproxima a un campo donde se hace posible movilizar las alteridades ontológicas presentes y en constante flujo. Los saberes ancestrales desterritorializados y reterritorializados se manifiestan de manera diversa en una extensa red de cura que generalmente se inserta en la paradoja de un sistema que transita entre lo que podríamos caracterizar como abandonos, omisiones, silencios, trasgresiones multitemporales, pero también autonomía, organización, resistencias, que de una parte denuncian pero a la vez crean. Y esa creación se puede observar en diversos escenarios, uno de ellos asociado a las prácticas –rituales o no- de curación donde se hace indiscutible la capacidad de “agencia” de los y las comunarias comprometidas a las diversas funciones de sanar y cuidar en relación con otros seres de los mundos que se habitan.

Los diferentes procesos terapéuticos que actúan en estos territorios dan cuenta de la cura como un proceso irreductible, inserto en un entramado de flujos e intensidades que pasan por escenarios sin disyunción analítica, que contemplan que cada acción en el mundo implica correlativamente lo micro y macro político. La coexistencia y complementariedad entre prácticas de cura, de manera muchas veces asimétrica entre una red visibilizada correspondiente a los sistemas principalmente biomédico presentes y otras prácticas y redes menos visibles, se hacen latentes en complejas paradojas que no buscan necesariamente una disolución, sino se manifiestan en posibilidades creativas de campos insurrectos.

Gran parte del mundo amazónico está atravesado por estas complejidades que no entran en la facilidad de lo dicotómico, que no niegan la contradicción pero que ésta actúa como potencia de las prácticas de lucha por la vida y la sobrevivencia ante la amenaza de extinción de los mundos que rasguñan lo moderno. Es por ello que lideranzas sabias de etnias ubicadas en estos corredores Amazónicos de Bolivia, 3 veces al año, se internan en el monte para buscar el espíritu del jaguar, para que en ese encuentro interno con la naturaleza, puedan advertir sobre el presente/futuro de sus pueblos. Siguiendo a Rivero (1995) 24 etnias indígenas de la región amazónica de Bolivia realizan el rito de búsqueda del espíritu del jaguar, en el que los sabios, luego de un encuentro con la naturaleza, predicen el futuro y previenen a su gente de posibles males.

Al igual que gran parte de estas comunidades, para los Itonama, los espíritus de sus muertos poseen poderes sobrenaturales. Hoy en día, siguen siendo animistas con relación a las plantas, animales y el agua, hecho por el cuál pocos de ellos se vinculan con el trabajo de las

haciendas vecinas, en cuanto para el hacendero y los trabajadores muchos de los seres que habitan el territorio son adversarios. Por ejemplo a los ojos del personal de la estancia, el jaguar es una amenaza para el ganado y hay que matarlo, para el Itonama en cambio, sus parientes se manifiestan en este animal, y lo respetan. Así como en este hecho, afloran diversos ejemplos como la subida o bajada de las aguas, la migración de las petas, la llegada de yacarés, la presencia de sicuris, todo está relacionado con el mundo de los humanos y tiene un sentido que expresa-dice. Y en esa relacionalidad de los mundos hay que estar atentos y atentas para entenderlos y actuarlos. En ello las prácticas de cura nos ilustran la existencia de lógicas de relación con la vida, tierra y sus seres que a la vez que resisten, brotan “como respuesta a las formas modernas liberales, estatales y capitalistas de organización social” (ESCOBAR, 2014, p. 50)

Las prácticas de cura no biomédicas hacen parte de una variada experimentación rizomática, prácticas que se diversifican como raíces que toman formas imprevisibles ligadas a la capacidad creativa y potencia del sujeto- curador, al lugar-tiempo y sus demandas, y al sujeto que procura la cura. En ese escenario múltiple se asiste a constantes modificaciones que se preservan unidas en sus diferencias, proximidad que responde a sistemas ontológicos relacionales que les subyacen y que actúan como potencia común y les da sentido. De las prácticas o sistemas que se generan y a las que me refiero son aquellas encontradas a través del ejercicio etnográfico que en forma de diálogo, sonido, olor, performance, comida, reunión, ritual, etc, se han manifestado a mis sentidos.

Expreso esto, en cuanto las percepciones occidentales se mantienen dominadas por las sensibilidades exotizantes del colonialismo, el imperialismo y el capitalismo neoliberal (GEIDEL, 2010). Así el llamado a sentipensar en el trabajo de campo emerge con la activación de sentidos que superan el tacto, el gusto, el olfato, la vista y el oído, y que nos habla de reintegrar las percepciones. Hacer conciencia que la mente -heredera de una jerarquía analítica patriarcal- ha ocasionado rupturas profundas en nuestras matrices perceptivas y su interrelación, así mismo entre los nexos con la alteridad de los mundos vivos o no.

En ese sentido es que quizá El profe, medico tradicional-huesero, y su esposa me dicen sobre las relaciones que se tejen en el territorio entre los seres que lo habitan, que caracterizan el apego al lugar y el afecto que les atraviesa:

Si tenemos alguna necesidad de fuera tenemos salida a Guayara, en 3 o 4 días estamos en Santa Cruz, no hay dificultades acá, el agua es linda acá, es un punto estratégico, la fruta no se sufre, ahorita tengo cantidad de naranjas, toronja, hay tamarindo, pasa esta época del tamarindo y viene el achachairu en cantidad, pasa la época del

achachairu y vienen paltas, mangas, el sinini... aquí no se sufre, el que sufre es que no sabe de la vida.

Me gusta vivir acá es más tranquilo que vivir en la ciudad, por ejemplo mi cumpleaños lo festeje en mi chaco, ayer hicimos hartísimo frijol cultivado en mi chaco, porque nosotros sembramos arroz, maíz, frijol, la yuca, peor así con los animales hay que sembrar harta yuca para darles el alimento, yuca maíz y arroz en chala, es lindo criarlos y ver que se crezcan.

Estamos frente a experiencias de vida de inspiración profunda, que evocan las llamadas ontologías relacionales (ESCOBAR, 2014) que con frecuencia involucran perspectivas territoriales y comunales, donde los territorios son espacios/tiempos vitales de interrelación con el mundo natural. Estas formas de ser- hacer y conocer, permiten percibir la reciprocidad que orienta la relación con el entorno de las comunidades Itonama, en parte de los recorridos realizados junto a ellos y ellas, la interrelación con las plantas en los procesos curanderiles es un hecho que denota de una parte un profundo conocimiento sobre la flora y sus usos y a su vez un profundo respeto por las diferentes expresiones de vida. Una de las comunarias con la que visité varias localidades me refiere durante uno de los recorridos:

Tomando raíces a veces uno aguanta todo, una ya de vieja es caprichosa de alzar cosas pesadas, que días me sentí una bola, así que fui y agarre un cuguchi¹ e hice agua y tome, y es buena. También esa que se llama golondrina², está a ras del suelo, esa se cuece con otra de estas, ya sea con la hoja de sinini³, conoce el sinini no? Es así, como una chirimoya grande, la hoja de eso se cuece con esto y se toma para los riñones. Una aprende de las otras señoras que saben, a una se le queda.

El quiebra piedras⁴ es para la vesícula, se cuece un tanto con toda la raíz, se toma tres días, un bimbo, con aceite de olivo, tres tomas de un vaso de esos en que toman chivé, cinco limones y se bate y se toma, increíble, van las piedras para afuera. Eso sí es amargo, amargo. Si la gente no toma es porque no quiere, prefieren ser operados.

No se necesita ser especialista, en varias de estas comunidades la mayoría de los lugareños conservan un manejo excepcional de botánica, y no dudan en compartir sus conocimientos entre las diferentes generaciones y con las personas que les visitan, Pedro, un comunario de unos 40 años, escuchando la conversa que sostengo con Julia interviene apoyando lo que ella me estaba describiendo:

El sinini es grande, es natural de esta tierra, hay que pesan hasta 8 o 10 kilos, es diferente a la guanábana, la semilla es más pequeña, es negra pero tiene un sabor especial, además la guanábana es buena para los enfermos de ulcera en el estómago, para la presión, para las próstata, para los diabéticos, es de primera, es una fruta bien combinada, excelente. La hoja de mango para los diabéticos es de primera, el cogollo

¹ Juglans regia o nogal común

² Chelidonium majus o Celidonia mayor, es de la familia de las amapolas.

³ Annona muricata

⁴ Phyllanthus niruri

de mango común ese produce insulina y los diabéticos no producen insulina, esa agua tú la tomas y esa le hace provecho. También acá hay una planta para las quebraduras que se llama suelda con suelda⁵ y otra planta que es buena para sacar bichos de los intestinos, el caré⁶, se acomodan esas dos se hace una cataplasma y se pone en la quebraduras con sales, es de primera.

El interés por ampliar mis conocimientos de parte de mis interlocutores marcaban el curso de las conversaciones, las cuales se centraban en compartir una serie de prácticas y saberes en relación con los procesos de sanar, superando el marco de los sistemas oficiales. Por otra parte algunos de las y los comunarios en su relación con el mundo de las plantas medicinales, realizan preparaciones, combinaciones, misturas, mezclas que han resultado ser efectivas en el tratamiento de malestares tanto tradicionales como emergentes. Es el caso de Marlen, medica tradicional, que se ha dedicado a la preparación de jarabes y ungüentos para responder a las enfermedades más recientes o aparecidas al contacto con los colonos como la “tifus negra”, virus que hizo presencia en su localidad costándole la vida a centenares de personas.

Yo elaboro los jarabes del acai, de la raíz del motacu⁷, del tajibo⁸, del alcornoque⁹ y el caracoré¹⁰. Estos lo hemos aprendido a través de nuestros ancestros, mi suegro que fue uno de los sobrevivientes aquí, él fue una persona bien luchadora por la comunidad, el mantenía las costumbres, la medicina tradicional todo eso. Es más yo en el 2014 el viceministerio de salud nos convocó a un encuentro y me mandaron a mí, entonces lo que yo fui allá es a defender nuestra medicina.

El jarabe tajibo, del alcornoque y el caracoré que es uno solo está indicado desde las amígdalas, allá dentro todo lo que es conducto ya final todo lo que es infección dentro del organismo. El del acai es para subir las defensas del organismo cuando están muy bajas en caso de anemia, de la raíz del acai, lo hacemos con plan de manejo para que duren las plantas, yo tengo allá en mi chaco. Es como un antibiótico, para este caso también de la enfermedad del ratón, de la fiebre hemorrágica es para eso, pero además se hace en cocimiento y en enema, para sacar la infección, le pongo todo eso y el alcornoque bien cocido y hojas de malva¹¹ para bajar la temperatura porque eso es una fiebre adentro que tiene el enfermo. Ahora el de raíz de motacu está para sacar todo lo que es ameba, esos parásitos como arrocito chiquito, hay otros como la salmonelosis, más pequeñito y todo lo que come le hace mal, es nuevo, llevo que con la modernidad, y para eso sirve el motacu.

Del corte de estos relatos podemos encontrar un sin número de recomendaciones, que hacen parte del compendio de estas personas curadoras, que como sabios y sabias andantes conforman esa red compleja de sanadores y sanadoras que atienden a las comunidades

⁵ *Symphytum officinale*

⁶ *Chenopodium ambrosioides*

⁷ *Attalea princeps*

⁸ *Tabebuia chrysantha*

⁹ *Tabebuia aurea*

¹⁰ *Cereus stenogonus*

¹¹ *Malva sylvestris*

ribereñas. Haciendo un seguimiento a gran parte de las especies referenciadas podemos percatarnos que varias de ellas se encuentran bajo estudio- uso por sus propiedades medicinales, algunas de las cuales ya vienen siendo procesadas en la industria farmacéutica por sus principios activos en las acciones terapéuticas¹².

Pero al manejo y relacionamiento con las plantas se suman otras prácticas, que en su mayoría actúan bajo la orientación espiritual. Si bien el conjunto de los y las locales dice poseer una fé canalizada en la figura de las deidades católicas, hecho bastante correspondiente a la fuerte presencia misional de los periodos de contacto, esa espiritualidad es amplia y trasciende las palabras heredadas de la iglesia católica. Como me dice una de las bailadoras del cabildo, *es un contacto profundo, un pedido*. En algunos de los testimonios este contacto- pedido acompaña y guía al curador o curadora:

Me vinieron a buscar del monte, un hombre empleado de la estancia, vino un hombre a avisar, que a uno de los empleados una armadilla se le disparó y se le fregó la pierna, llegamos acá y no paraba la hemorragia, fatigado, se me quería desmayar, yo fatigado también porque la hemorragia no paraba, sacándole los huesos todos hechos masa de adentro que tenía, yo no tenía claro que hacer y cerré los ojos y le pedí a mi madre muerta que me ayudara, fue como si me digan quémale la herida, se la quemé la herida, metí un cuchillo al fuego y empecé a cauterizar la herida, cha cha cha se la cautericé, y amaneció vivo, se la acomode la pierna bien y ahí se la puse, vino la avioneta de los de la estancia y se lo llevaron, y la herida por suerte sanó bien, sanó bien porque le hicieron un injerto, le sacaron carne, le pusieron le hicieron todo, pero el tipo borracho de venida bella vista se cayó con una camioneta y se mató, tenía que morir, pero yo no se murió en el mismo rato, sanó el hombre, en otro accidente fue que murió, pero se murió sanito de la pierna. (Medico Tradicional)

Yo he tenido partos bien dificultosos, una parturienta se derramo en hemorragia, una pariente mía, esto no fue aquí, fue bien para adentro, en el blanco. Me vas atender me dijo, yo le dije si no puedes dar a luz anda a magdalena, la sacudía nada, la volvía a sacudir y nada, solita yo con ella, el marido nunca la había visto dar a luz, ¡no! le dije vos tienes que venir a ayudar, acomódate y me vas a ayudar. Le hacia el tacto no sentía cabeza, ella fatigaba y fatigaba. Pero dentro tanto que he atendido solo ese caso me ha pasado así, ya un buen rato de eso me dice ya no tengo fuerza, cuando le miro ya era de noche, no era por acá por esta parte sino por el ano. Ay primera vez, por qué pensaba yo, no le dije yo a ella nada, porque estaba sufriendo. Salí y le dije a su mamá - no era primeriza-, muy clavada estuvo esa criatura y nadie la saco. Ya no me animaba yo a que haga fuerza, no hagas fuerza mamita él va a nacer cuando sea su hora, el señor me dio esa inteligencia, pedí dios mío asísteme, me recorte bien todas las uñas y le dije a su madre y a su marido, ya vengan a ayudarme, le metí la mano y con toda

¹² Podrían referenciarse diversos estudios encontrados cuando hacemos un seguimiento de estas plantas. Sin embargo un ejemplo reciente que se ha venido incrementando la observación y análisis de la annonacina, sustancia química presente en el sinini. Las investigaciones al respecto buscan aproximarse al estudio de esta especie y sus posibles efectos en tratamientos del cáncer, así mismo otros estudios han derivado en las consecuencias neuronales que puede generar. Para mayor información puede verse: **Augusto F, Valente AL, dos Santos Tada E, Rivellino SR.** Screening of Brazilian fruit aromas using solid-phase microextraction-gas chromatography-mass spectrometry. *J Chromatogr A*. 2000 Mar 17;873(1):117-27. **Liu XX, Alali FQ, Pilarinou E, McLaughlin JL.** Two bioactive mono-tetrahydrofuran acetogenins, annoglacins A and B, from *Annona glabra*. *Phytochemistry*. 1999 Mar;50(5):815-21. **Oberlies NH, Jones JL, Corbett TH, Fotopoulos SS, McLaughlin JL.** Tumor cell growth inhibition by several Annonaceous acetogenins in an in vitro disk diffusion assay. *Cancer Lett*. 1995 Sep 4;96(1):55-62.

mi fuerza lo acomodé, fue tanto que dure una semana no podía del brazo, pero se vino de una por el camino. Le dio una hemorragia claro, pero la controlamos. (Partera Orobayayya)

La figura de los ancestros, o de las deidades se convierte en ese referente espiritual que acompaña las decisiones de los curadores, modificaciones o procesos producto de intercambios con otras entidades que engendran una práctica al momento. Esto nos lleva a pensar el sistema de cura local a partir de los múltiples agenciamientos que moviliza, categoría que para Guattari y Rolnik, es una “noción más amplia de lo que las estructuras, sistema, forma, etc, un agenciamiento comporta componentes heterogéneos, tanto de orden biológico, social, maquínico, gnoseológico, imaginaria” (2016, p. 365).

La madre muerta, la abuela y sus antecesores, los espíritus, la divinidad se encarna en el cuerpo curador que atiende una demanda y responde en un acto creativo sobre una situación de la que muchas veces no tiene dominio racional. Y ese acto de momento es devenir que resiste y brota como un acto insurrecto a la biopolítica, es decir un acontecimiento rebelde frente a aquello que hace que la vida y sus mecanismos entren en el dominio de los cálculos explícitos. (FOUCAULT, 2001). Frente a un acto que parece instintivo, que asume una coporeidad, encontramos la emergencia-potencia de un ejercicio que habla de subjetividades alternativas.

Esto puede observarse en la diversidad de actores de cura local, dentro de los que se pueden observar parteras/os, médicos/as tradicionales, hueseros/as, rezanderos, yerbateros/as, y, un sin número de tratantes que al igual que en la diversidad terapéutica responden a las demandas tanto emergentes, como urgentes de tratamiento de los y las consultantes. El profe, huesero tradicional nos ilustra con sus relatos algunos de los procedimientos a los que acude en sus intervenciones.

Cualquier quebradura, cualquier contractura, una picada de víboras, no se me mueren ninguno, cualquier caso de víbora, cascabeles, hay víboras que matan, yo he atendido heridos de víbora orinando sangre, echando sangre por los ojos, por la encías, por los oídos. Yo los he tenido ahí –me señala la silla- a mi vecino lo cure, lo emborrache para que no se muera, lo emborrache y lo chupe, le di diente de caimán, le di hiel de joche y específico un poco, llamamos y ni en Magdalena había suero antiofídico para ponerle, le di esos remedios y lo mantuve medio ebrio, medio ebrio con alcohol con limón, para que ni se durmiera ni se emborrachara, yo conversándole, ahí fue cuando empezó a echar sangre por aquí, por las encías, orinando sangre y cuando él vio que orino sangre me dijo me voy a morir hermano, estate ahí tranquilito hermano, yo le dije no estas orinando sangre. Y ahí ya no fue más. Ahí quedo bien, pero no tomo agua, después de 24 horas no toma agua, toma agua y se muere. El mordido de víbora, el que toma agua cuando esta con convulsiones ya sabe que se muere. Yo los he mirado como se ponen que es como cuando el animal, que es animal, por ejemplo el caballo a veces está andando y le muerden aquí arriba la uña aquí arriba una víbora, mientras no toma agua él está parado pero va temblando, él está caliente, él va andando pero toma agua y chan se muere.

Conforme a este y otros relatos el conocimiento sobre las posibilidades de actuación en materia de tiempo- espacio es fundamental para salvar la vida. De igual manera, en el mismo relato este curador refiere que si succionas la herida con un diente dañado puedes morir, pues la infección se traslada al cuerpo de quien succiona; es por ello que muchas veces para este procedimiento se tiene que acudir a personas diferentes que se sabe tienen una dentadura sana. Hay personas que en circunstancias como estas -mordedura de víboras venenosas- deben actuar inmediatamente por la imposibilidad de acercarse a cualquier sistema curanderil, por lo que su vida depende de la propia capacidad creativa en ese momento. En ese sentido la posibilidad de buscar ayuda puede ser o no viable, más aún es escenarios como este dónde las distancias oscilan entre intervalos que van de 2 a 20 horas, y están condicionadas por múltiples factores.

Mi sobrino Chon, ya hacía una semana que le había mordido una cascabel, sacando un tatú metió la mano y la saco y salió la víbora prendida en este dedo (señala el dedo índice de la mano izquierda), aquí salió la víbora prendida, él le hizo así (sacudió), cayó, y no se aturdió. Saco el cuchillo y tan se cortó el dedo, se cortó el dedo en la cabeza del ensillado, tac se cortó el dedo, de una agarro para el hospital, que era lo más cerca, ya llevaba una semana internado y vino una de sus parientas, estuvo conversando con él, no se quién era, no sé qué le trajo, estaba con su regla ella (menstruación), y se salió y se fue y cuando vino estaba Chon muerto. Se desangro la herida y se murió, es peligrosísimo que entre una chica o una señora que esté con su regla, una señora que entre y lo mire, lo mata, y así fue, ahora mi sobrino es finado

Ante esta historia interrogo a mi interlocutor, y ¿por qué será eso? A lo que me responde *cuando se da a luz la mujer sangra, es dar vida, y cuando sangra también tiene el poder de dar la muerte al que está tocado*. Según estos relatos la muerte nos “toca” y en esas circunstancias nos hacemos más vulnerables, y que puede también asociarse a lo que antes aparece en uno de los relatos sobre el hombre que sana pero posteriormente muere en un accidente. Este hecho también nos remite a pensar la asociación mujer- bruja y su poder como *encarnación del lado salvaje de la naturaleza, de todo lo que en la naturaleza parecía alborotador, incontrolable y, por lo tanto, antagónico al proyecto asumido por la nueva ciencia* (FEDERICI, 2010, p. 279).

La muerte aparece como agente que se materializa –entre otras- en el cuerpo de la mujer menstruada, la que con sólo mirar tiene poder para afectar los cuerpos “otros”. Un poder que no es negativo exclusivamente, sino que desde y a través de ellas se tejen redes de cuidado que se extienden y circulan alimentando la tierra y el territorio. En ese escenario las parteras cobran protagonismo en la zona, generalmente un oficio de mujeres, que sin ser exclusivo de éstas, se aprende principalmente de generación en generación, como me relatan algunas de ellas:

En primer lugar yo aprendí de mi madre porque mi madre me decía, tuve yo mi niña sin padre, porque el padre puso el huevo y se fue y yo quedé y me dice mi madre,

porque la llamaban así como me llaman a mí, tarde de la noche con lluvia, con sur, con viento y yo me levanto y me voy, si yo lo he sufrido ese dolor, esa angustia de tener a su bebe, no es cierto, y bueno 5 parteras tengo yo, parturientas, 5 hijas. Una vez me dice mi madre ven Ida ya va tener su hija, que de pronto te toca un caso de esos para que aprendas. Yo parada así y ella con la parturienta, bueno yo le miraba a ella y ya yo era su compañera y me hacía pasar donde estaba la partera. Bueno fui despertando, una cosa es hacerlo con voluntad y otra es ir de mirona, si uno quiere todo puede. Y claro yo he tenido partos difíciles así en el campo, imagínese de 20 o 22 años yo ya atendía y ahorita tengo 66, aquí a cuál será la que no he atendido.

Uno de los médicos tradicionales reconoce que aprendió muchas cosas de su madre pero si bien él no atiende partos su madre se dedicaba a esta labor:

Mi mamá vive, ya está ancianita y ella ya no trabaja, su profesión de ella era partera, excelente partera mi madre, no había que se quedó o que no puedo a dar a luz, y además también cuando dios quiere no hay vuelta que la criatura nazca. Una vez con el padre José atendí un parto, el me llamo para que yo le ayude, yo entre con él porque la cabeza del muchacho extremadamente de grande, ahí fue cuando vi que el padre metió cuchillo ahí al vivo, cuchillo vivo, la señora estaba casi ida, ya tres días de parto y no podía, ya se iba a morir, el padre metió cuchillo y fuerza, fuerza para que al final saliera. Es la única vez que he visto pero yo no atiendo parto, es que no había parteras ese día así que por eso acompañe el padre, pero para eso hay que saber.

El arte de acomodar la criatura pasa por *sobar, suspender, sacudir, asentar, levantar la barriga*, arte y ciencia compartida por un universo de mujeres que han auto aprendido o que les ha sido transmitido por sus mayores. Es así que *“todas esas cosas las mujeres las saben, mi madre y las madres con varios hijos y nietos que crían, ¿usted cree que no tenemos experiencia? y sabemos mucho más que cualquier médico”* esta expresión de una de estas mujeres me interpela sobre el conocimiento de su cuerpo, una demanda de autogobierno sobre ese territorio llamado cuerpo gestante.

Con esta expresión doña Zara, mujer partera que además realiza labores de profesora de primaria en un pequeño poblado amazónico, no desconoce la labor del personal biomédico, porque ella misma refiere *“a las mujeres petacudas cuando me buscan para que yo vaya a sobarlas, ahora les digo ya la notificaron a la enfermera, ya le notificaron al doctor”* esto obedece a las tensiones derivadas, más que de los sistemas, de las personas que los encarnan. Si bien, en algunos poblados los sistemas presentes se complementan de manera más sincrónica, en otros tiende a establecerse no sólo una jerarquía de parte del personal funcionario de la institucionalidad de salud, sino además una especie de persecución *“más antes me llevaban a mí las otras enfermeras a los talleres, ahora con el doctor Pipiolo les prohíbe, además de discutir así seriamente, me dijo deje de partear”*.

Sin embargo las parteras son de las profesiones-oficios más procuradas en las entrañas amazónicas. Estas son buscadas desde que la parturienta se entera de su embarazo, desde ese día la mandan a llamar para que empiece a sobar, llevan su aceite de pata de algún animal generalmente, y de ahí hasta que nace la criatura acompañan a la mujer. La frecuencia depende de la acomodación del bebe, a veces están mal, están en posición sentada y eso requiere que las visitas se hagan cada dos o tres días. Gran parte de las mujeres acompañadas y entrevistadas refieren que hay “criaturas caprichosas”, con ello se refieren a los bebes que por más veces que se sobe y empuje no se quiere acomodar para el nacimiento. Las mujeres prefieren parir acurrucadas o acostadas, la partera les indica que exploren en la posición dónde se sientan más cómodas. Durante todo el proceso de acompañamiento, la partera y parturienta establecen un vínculo que entrega confianza, en estos 9 meses la partera la prepara a ella y algunas veces a su esposo, les indica la flor del papayo macho y el cogollo de la planta de la yuca, en forma de té como estimulante para que salga el bebé.

También refieren que en algunas ocasiones “las champan” con hojas de algodón hervidas. Tratamiento que consiste en un té de hojas de algodón que se les da 10 o 12 días antes de cumplir los 9 meses para evitar el dolor, “porque eso es muy bueno para las inflamaciones, es que tienen inflamaciones en el cuello del útero y eso les provoca también mucho dolor”, dolores que las hace confundir con el deseo de parir. En varias de las visitas acompañadas veo cómo las mujeres que desarrollan esta labor caminan kilómetros o navegan largas distancias para acudir a ver- asistir –cuidar de estas otras mujeres. Generalmente viene algún familiar que en caballo, moto, canoa o a pie acude en su procura, en contraprestación siempre trae, pescado, algún animal de caza, dulce de caña o cualquier otra contribución principalmente alimentaria.

Estos circuitos sin embargo están llenos de contradicciones y complejidades. Uno de los más llamativos tiene que ver con que muchos de los funcionarios o funcionarias de la salud institucional, a pesar de su formación biomédica procuran estos otros sistemas curanderiles. Por un lado, en busca de prácticas de cura para sí o sus seres queridos, por otro como posibilidad de apoyo en la atención de las demandas del agente que busca ser curado. En estas experiencias podríamos rescatar un diverso grupo de relatos, que ya han sido mencionados a los largo de otros capítulos, sin embargo vamos a traer uno de los más próximos relacionado justamente con el *doctor Pipiolo*, médico que como mencionábamos anteriormente rechaza y denuncia la labor de cura ejercida fuera de los campos de su dominio. Este relato ayuda a profundizar en parte la heterogeneidad material y discursiva, y a su vez de prácticas a las que se acude por parte de los residentes en alguna localidad de estas riberas.

Si vienen a buscarme que yo las partee tampoco puedo decir que no, por último un parto como lo voy a pelear yo con los médicos, salimos un día de una discusión con el doctor y la licenciada me dice no le haga caso señora Zara, no le haga caso, es desatornillado el Pipiolo. Como yo tengo conciencia que no es como él dice, lo hago porque tengo 5 hijas y 3 nueras. Otra cosa que me prohibió es tratar a los recién nacidos, eso lo hago también, un día su esposa tenía un bebesito ahí, tenía diarrea, diarrea, diarrea, un día me vio y me pregunto qué le hacía, yo le dije cómo me preguntas niña a mi si tu marido es médico y vos enfermera, ay ya me canse me dijo, es una farmacia ahí mi casa me dijo, tengo un botiquín grande lleningo y el niño es pura diarrea, le pasa y a los dos o tres días otra vez. Seguro le diste leche ajena, cómo es eso me dijo, te embarazaste dando de chupar. Si me dijo. Y cómo lo curo, no te doy nada le dije, le prometo que no le digo a Pipiolo, por favor señora y yo veía el bebesito así flaquito. Si me prometes, yo sé que una madre busca como ayudar a un hijo, si vos efectivamente crees en mi remedio y no le vas a decir el doctor. No le voy a decir porque me va a retar.

Busca un frasco de aceite de castor, que es dulce, le dije, y un frasquito de aceite de almendras, eso lo mezclas, le hervís la canela que quede rosada, le echas la canela, los dos frasquitos de aceite y eso se los das en una purga en la tardecita a pleno aire le dije, su cenita o su leche se la das bien temprano y después se lo das. Pero me haces caso lo que te digo. Lo voy a hacer señora lo voy a perder a mi hijo por nada. No lo vas a bañar ese día, ni a que coja agua ni nada, dice que se lo dio tal como yo le dije, como a los 10 días volvió a verme, y me dijo mi hijo esta sanito, tres días no hizo y cuando hizo ya se arregló. Cuando te vuelva a pasar eso, le dije, quedaste embarazada chupando tu hijo, ese día conseguir sal amarga lo diluís lo tomas y le das de chupar, hasta las 6 de la tarde no le das un trago más y te pregunto si le va dar diarrea, eso es bueno.

Podría preguntarse ¿qué es lo que hace que estas prácticas descalificadas por algunos agentes de la biomedicina institucional permanezcan disponibles para su acceso? Frente a ello podríamos sugerir la necesidad de los/las profesionales formados en la academia de encontrar caminos alternativos a las complejidades con las que se interactúan, a las prácticas donde la razón de la ciencia no responden. Escenario que invita a recorrer y explorar caminos menos rígidos y estrechos para encontrar posibles salidas. Es difícil reducir estas experiencias y los deseos que las acompañan, pero si hay algo que queda claro desde la voz de los agentes que procuran el acompañamiento o cura, es la confianza en la experiencia y sabiduría de estos agentes, como me lo hace saber uno de los comunarios.

Hay parteras viejas, mi primer hijo por ejemplo fue la señora Joaquinita que en paz descansa la partera, yo primera vez que vi una mujer petacuda, en ese tiempo yo tenía 33 años, yo nunca sabía lo que era una mujer con barriga. Tenía unos pesos ahorrados, e hice una promesa, dije si mis hijos nacen aquí yo de aquí nunca me muevo. Nació mi hijo, la señora Joaquinita la atendió, que la atendió esa viejita, excelente partera. Cuando la traje le tentó él pulso a mi mujer, me dijo no se preocupe joven va a nacer a las dos de la tarde, yo fatigado, yo quería que ya dé a luz, como por reloj a las dos de la tarde nació el pelado. Yo le mire a la viejita y le dije a ella no se equivocó usted, a las dos de la tarde del día 2 de junio nació mi primer hijo. Yo no ayude, la verdad si estuve ahí con ella auxiliándole de los dolores, enterrando la placenta, la enterré más bien que hasta la fecha no se le caen los dientes de leche a mi hijo, no se le caen los dientes a mis hijos.

La confianza entregada a estos agentes también corresponde a la reciprocidad recibida de parte del que cura. Es así que a diferencia de los establecimientos institucionales, no hay protocolos rígidos, ni horarios, ni lugares específicos, sino que los interlocutores comparten un campo cosmológico, y de no ser así acuden a intercambios cosmopolíticos que engendran la práctica de cura que resulta, generando una relación que se percibe mucho más simétrica que la establecida con personal de los establecimientos de salud. Una de las auxiliares del centro de salud de Buena Vista me comenta que *lo que más ocupan aquí es el medico tradicional, el huesero, ese es el que cualquier cosa lo llaman, más bien vienen a él que venir aquí, primero se van allá y de allá recién vienen aquí*, a lo que agrega *la gente cuando pasa dice acá es como venir a que me coloquen un calmante para que me pase el dolor porque ya me curaron*. Las demandas por las que llegan son tan diversas como los horarios.

Una madrugada llega un señor se mete un cuchillo aquí (la nalga baja) él fue a pescar y por no meterlo a la vaina (el cuchillo) lo puso el cabo para adentro del bolsillo del caballo y no se fijó y cuando echo el salto se lo entierra, era mucho hueco, yo lo costure con mi mujer a esa hora de la noche, ella me ayuda. Aquí al vivo lo saqué, yo tenía un poco de anestesia del campo, pero se la preste al doctor del centro de salud y el doctor no me la ha devuelto. Le costuramos, él llegó aquí hecho una desgracia, se lo costure y quedo pitando de ahí se subió al caballo y no lo he vuelto a ver a la fecha no ha vuelta, que días lo vi e iba borracho por ahí.

Para gran parte de agentes de los sistemas de cura locales no biomédicos los y las funcionarias del sistema institucional de salud no significan ni competencia, ni amenaza, son excepcionales los casos donde se pueden identificar este tipo de tensiones, pero generalmente el encuentro de estos sistemas y sus redes complejas se da de forma complementaria. Rudy, me cuenta *“el doctor vino el otro día nos sacamos una foto porque él quería que yo integre con el equipo de trabajo de la posta, pero estábamos en eso y se quebró la tranquilla”*. Este médico tradicional que atendió la herida de chuchillo relatada anteriormente, refiere una relación de proximidad y trueque con el centro de salud, cuestionan que se reflejan por ejemplo, al compartir la “anestesia de campo” o “dormidera” con el médico de la posta, en cuanto este tipo de insumos son restringidos y escasos dentro de los servicios de salud rurales. Así como la anestesia de campo, se comparten otros insumos, procedimientos y conocimientos de lo que resulta una “articulación intrínseca de lo múltiple por sí mismo que producirá sentido sin que haya un término exterior a esta articulación como tal” (DIAS CARVALHO, 2011, p. 176).

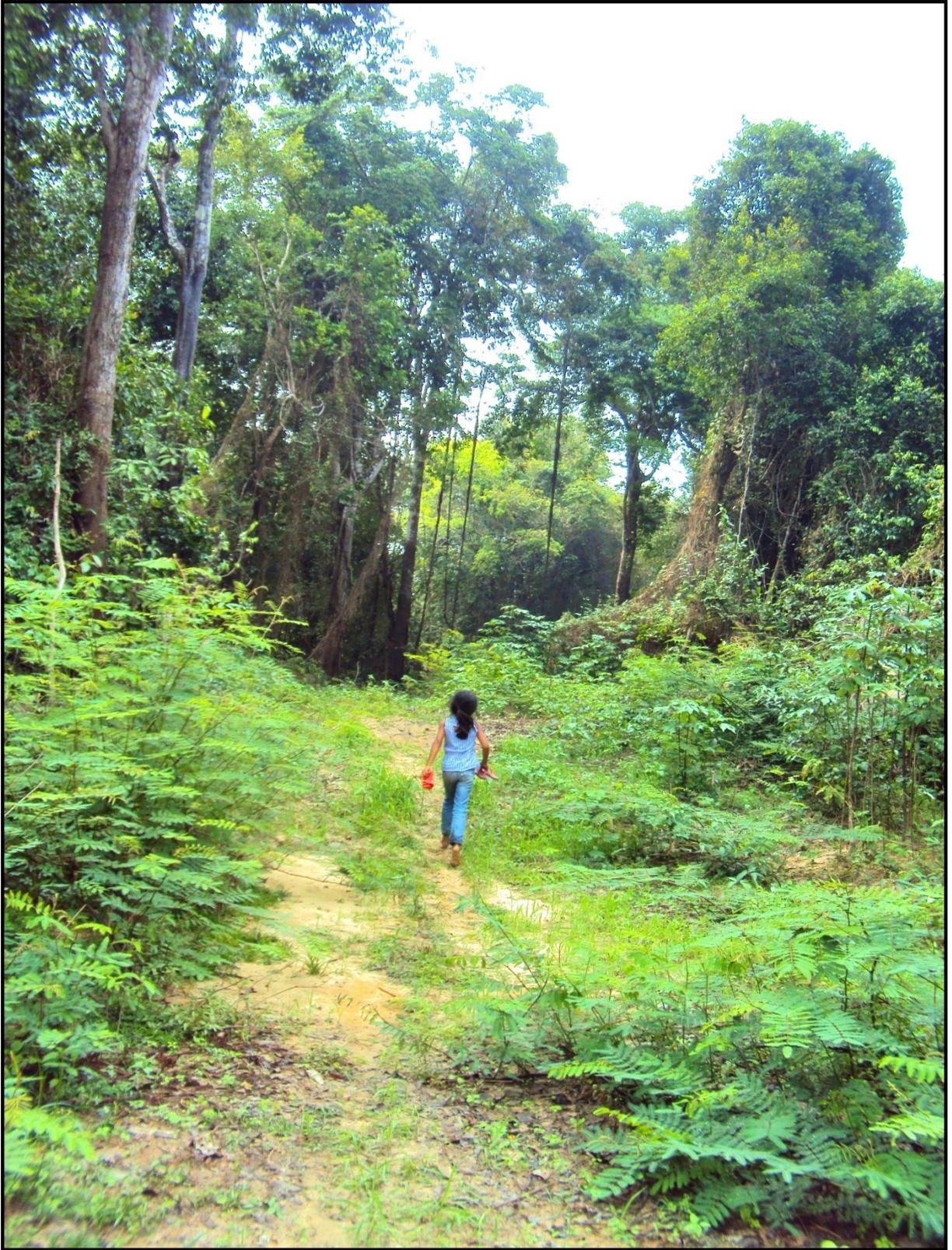
Esta relación de coexistencia y complementariedad (MALUF, 1996) de los sistemas y prácticas también responde a la necesidad de respuesta que demandan muchos de los casos, a las características socio espaciales de estos corredores Amazónicos, a las ontologías presentes

que coexisten y que nos hablan de epistemologías diferentes; de formas de conocer y reconocer la vida que no son estáticas, que se transforman y renacen una y otra vez. Para el caso de la cura, nos hablan de un profundo conocimiento territorial y del cuerpo humano que permite actuar y responder.

Acá hemos compuesto huesos a baleados, huesos quebrados, dedos que se han machucado. Componemos con emplasto, le llaman a la cataplasma. Lo acomodamos bien y le ponemos una cataplasma y una cataplasma se solda con caré y sal, en 8 días ya está el hueso casi bien pegado, o sea el ligamento, la sabia del hueso empieza a crear una cosa blanca y empieza a prender y encima unas píldoras de cera para que tome en la hora de la noche, de miel de abeja y eso hace que remache el hueso.

Pero a su vez este conocimiento del cuerpo, es conocimiento de un territorio en la complejidad de los seres que lo habitan, que como plantas, animales y espíritus se hacen presentes de una u otra forma en los procesos. Esto nos conduce a pensar que la cura y los sistemas que de allí se desprenden es uno de los posibles y diversos caminos que se pueden explorar para avistar sobre los imprevisibles mundos indígenas. A su vez nos introduce y conduce nuevamente a posicionar la cura distante del reducido y protocolizado campo biomédico. Y si bien los conocimientos de botánica, las prácticas y experiencias ligadas al campo espiritual o en general al cuidado que en estas narrativas se describen, hacen parte de los campos no biomédicos; la cura trasciende los malestares alma-cuerpo involucrando todo un sistema relacional de la existencia de estas comunidades.

Lo cotidiano de estas prácticas da cuenta de un campo micropolítico de re- existencias donde las pequeñas acciones colectivas del pueblo Itonama repolitizan el cuidado y la cura, al igual que muchos otros procesos. El cuerpo territorio actúa de(s)colonialmente re- elaborando las relaciones con el mundo circulante. En él presencia de plantas, animales, humanos, ríos, pampas, distancias, espíritus interviene como potencia creativa y decisión al momento de optar o no por un proceso terapéutico. No hay protocolos ni fórmulas, en el instante se crean y recrean como alternativas que interpelan los trazos estado-centristas de las macropolíticas.



7 IMAGINANDO NUEVAS RUTAS: DEVENIRES

La opción teórico política por el uso de referentes principalmente agrupados dentro de las llamadas posturas decoloniales, obedece a considerar que antes que un cuerpo rígido teórico metodológico es una sensibilidad que permite tensar la creatividad en las formas de actuar y construir los mundos, y principalmente en las formas de generar conocimiento en la academia o fuera de ella. Esta tensión generada en la relación colonialidad- saber- poder busca creatividad principalmente, sin que ello signifique no rigurosidad, pero si cierto indisciplinamiento en relación a las formas hegemónicas de producción de conocimientos. Ello asume riesgos al interior de encuadramientos de modelos disciplinares, que pueden reducir el esfuerzo a trabajos caprichosos o arbitrarios. Sin embargo, es parte de lo que se debe asumir y confrontar en estas arenas de presión, hecho que advertí desde la introducción de este ejercicio.

Este último capítulo busca cerrar en un campo de probabilidades diverso, algunos hilos sueltos que pueden haber ido surgiendo en este ejercicio, dudo que la palabra cerrar sea la más adecuada para referirme a ello, en cuanto la idea acoge más una apertura quizá a imaginar nuevas rutas en materia de los procesos de cura, que puedan de una u otra forma incidir desde las concepciones más ancestrales en que se anclo esta investigación a manera de dialogo en el campo sanitario. La heterogeneidad de los capítulos puede generar cierta incomodidad para lectores herderos de formas más disciplinadas y estructuradas, eso lo advertí ya en mi defensa de tesis, en la diversidad de reacciones de los jurados. Ahora a pesar de ello reivindico algo que me propuse desde el proyecto doctoral presentado en mayo de 2016, este formato de escrita son solo piezas, trozos que corren el riesgo de asumirse como una dualidad perversa de un sistema capitalista y patriarcal o más bien nos desafían a entendernos como una totalidad de flujos capaz de preformar-se de forma contagiosa.

Así podría acoger para mi texto lo que en palabras de Brum se expresa:

Este texto es un juguete. Un juguete en distintas etapas, o capas, de su existencia: proyecto, diseño, materia, construcción, estrategias para darle vida e historia, venderlo, comprarlo, re-significarlo en el acto de jugar, descartarlo, olvidarlo, devolverlo a lo inanimado, reinventarlo en la memoria. Un ensayo revivido en ficción. Res ludens. (BRUM, 2012, p).

O una fábrica, un arma, una poesía, una alteración de algún estado onírico, está siendo en cuanto ahora es extensión de mis realidades en la lectura de otros ojos, una telaraña. Así este

texto propone la sospecha, algo de lo que el público lector debe desconfiar, y cuya tela de fondo considera que:

[...] es posible desarrollar modos de subjetivación singulares, aquello que podríamos llamar –procesos de singularización–: Una manera de rechazar todos esos modos de codificación pre establecidos, todos esos modos de manipulación y de control a distancia, rechazarlos para construir modos de sensibilidad, modos de relación con el otro, modos de producción, modos de creatividad, que produzcan una subjetividad singular. Una singularización existencial que coincida, con un deseo, con un determinado gusto por vivir, con una voluntad de construir el mundo en el cual nos encontramos, con la instauración de dispositivos para cambiar los tipos de sociedad, los tipos de valores que no son nuestros. (GUATTARI; ROLNIK, 2006, p. 29)

Esta breve advertencia realizada un par de años atrás mantiene vigencia, en cuanto este trabajo preserva el espíritu que lo fecunda, e insta a prevenir al lector de lo que podía ir encontrando página a página, pero principalmente abriendo la posibilidad a la co-creación en tanto texto metabólico abierto a los encuentros e impregnado de desafíos, partiendo de la paradoja referida por un amigo y que creo subyace dentro de estas opciones y es que “las historias no escritas son las que no se pueden escribir”. Así fue una opción y decisión transitar inicialmente dentro de lo que serían posibles trazos teóricos, epistemológicos filosóficos que alimentan estas reflexiones, para lentamente aterrizar en ejercicios etnográficos específicos que se aproximaban a las rutas de cura, eje central que interesaba en este ejercicio y sus posibles problematizaciones.

Son esas aproximaciones a la construcción de teorías etnográficas locales las que me convocan en el final de esta escrita que pueden aportar desde este lugar a la pluralidad terapéutica más allá de la reducida mirada característica del campo sanitario y que pueden sugerir además de llamados a la pertinencia en las intervenciones en el escenario local, serias interpelaciones a los modos con que se vienen construyendo las políticas salubristas. Y es que lo primero es desplazar radicalmente la estrechez epistémica en que tendemos a aprisionar los procesos de curar, sanar, que desde las miradas más institucionalizadas se traducen en “salud-enfermedad”. En ese sentido ubicarnos en un escenario más complejo como el que puede favorecer la mirada territorio- territorialidad es retomar la proyección de estos hacia campos existenciales que convocan la relacionalidad de distintos seres e intercambios cósmicos.

Son esos territorios existenciales los que permitieron introducirnos en lógicas más complejas de la cura, introduciendo aspectos a la discusión como cuando se habla de una política de los sabores. Cuando nos detenemos en el proceso y vida social de los alimentos como un marcador político de los procesos de organización y lucha Itonama ante las políticas y prácticas extractivistas estamos instalándonos en un campo ontológico y epistemológico de

discusión. Hablamos así de una relacionalidad no solo con lo que se siembra, se cosecha, se cultiva y se come, hablamos también de disputas étnicas territoriales que acunan una multitemporalidad que nos hace transitar desde el periodo de invasión colonial hasta tiempos actuales, pliegues que se doblan y desdoblán, que habilitan presencias y ausencias posibles de percibir en diversidad de hechos cotidianos y concretos como por ejemplo la elección o preferencia de unos sabores frente a otros.

La política de sabores es un ejemplo de como el alimento encierra discusiones que escapan a la cárcel de la cocina y el mundo privado, y que no pueden desligarse de discusiones públicas como propiedad colectiva de la tierra, autodeterminación y soberanía alimentaria. La memoria del paladar, retratada en el ejercicio etnográfico que acompaña preparaciones, recetas, fiestas, cosechas, colectas y otras varias actividades cotidianas. Nos insta a pensar en la emergencia de esta categoría como una plataforma para pensar modelos de cura sustentados en la lógica ancestral de equilibrio- desequilibrio, donde los alimentos y su vida social marcan derroteros de una ancestralidad presente que se recrea y silenciosamente subvierte y tensa las opciones de los modelos alimentares propuestos a escala más global.

Pero también en estos territorios existenciales la relacionalidad y apropiación, conduce a modos de subjetivación compartidos que llevan a una especie de acomodamiento en relación a la entrada y presencia de otros actores. Ello puede observarse no solo en relación a los colonos, sino también a los actores eclesiales, que investidos de un techo espiritual empiezan a adentrarse en el campo de cuidado y cura, de una parte usufructuando de los mundos ontológicos indígenas que le entregan al plano espiritual un lugar privilegiado, pero también de los conocimientos en materia de botánica, flora, fauna allí presentes, que hacen parte de un acumulado ancestral. Las figuras eclesiales incursionan en estos territorios generando relaciones muchas veces contradictorias,

Y en esa contradicción puede quizá observarse la potencia quizá arriesgada y creativa, que entrega conocimientos indígenas a la figura de un párroco local pero que a su vez arrebatada desde ese lugar la posibilidad de mantener vivas ciertas prácticas de cuidado y cura ancestral 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 parteras, curanderas/os/ figuras de la medicina local que posiblemente no escogieron una figura cualquiera para buscar extenderse. La selección de un cura con protagonismo local, con años de servicio en la zona y con poder de interlocución y dialogo con las figuras institucionales derivadas del estado. Esta elección no la considero ingenua, ante amenaza de eliminación o cooptación de parte del estado de prácticas de 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 considero 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 del chivé, 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 parecen traducirse en críticas de los órdenes hegemónicos 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.

De ahí podemos pensar – o más bien imaginar- que estas éticas comunitarios de cura y cuidado han re- existido y se han re- inventando multitemporalmente, en ese sentido aproximarnos hoy a las rutas de cura de las comunidades itonamas afirma la condición de montaje de este trabajo. Montaje en el sentido que es solo un recorte fragmentado, que al igual que el montaje visual que le acompaña, no pretende posicionarse en un plano de verdades y certezas. 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 una y otra vez, 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 etnográfico 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.

REFERÊNCIAS

ACHINTE, A. A. **Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2006.

ACHINTE, A. A. **Sabor, poder y saber: comida y tiempo en los Valles afro andinos del Patía y Chota- Mira**. Popayan: Editorial Universidad del Cauca, 2015.

AGAMBEM, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ALALI, F. Q. et al. Two bioactive mono-tetrahydrofuran acetogenins, annoglacins A and B, from *Annona glabra*. **Phytochemistry**, v. 50, n. 5, p. 815-821, 1999. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S003194229800466X?via%3Dihub>. Acesso em: 15 mar. 2019.

ALEMAN, L. Un Cristo heterodoxo: Evangelización y resistencia en una parroquia minera. In: CUSICANQUI, S. R. **Principio Potosí Reverso**. Madrid: Editorial Museo Nacional Reina Sofía, 2010.

ALMA-ATA. **Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud**. Kasajistán: [s.n.], 1978.

ALMARAIZ, P. **Las tierras comunitarias de origen son un instrumento para recuperar el derecho sobre sus tierras**. CIPCA. [S.l.], p. 1-10. [200?].

ANZALDÚA, G. Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan. In: HOOKS, B., et al. **Otras inapropiables: feminismo desde las fronteras**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. Cap. 4, p. 71-80.

APCBOLIVIA. **Agencia Plurinacional de Comunicación**, 2018. Disponível em: <http://www.apcbolivia.org/org/cidob.aspx>. Acesso em: 2 abr. 2019.

ARGENTA CAMARA, M. **A descolonização do território: o papel das territorialidades na construção de um novo pacto territorial na Bolívia**. Rio de Janeiro: UFF, 2012.

ARTEAGA, F. Rituales y remedios naturales: las prácticas del autotratamiento en la pampa (Argentina). **Mitológicas**, Buenos Aires, v. 25, p. 9-26, 2010. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14615247001>. Acesso em: 23 fev. 2018.

AUGUSTO, F. et al. Screening of Brazilian fruit aromas using solid-phase microextraction–gas chromatography–mass spectrometry. **Journal of Chromatography A**, Campinas, 873, n. 1, Mar. 2000. p. 117-127.

AUZA ARAMAYO, V. Los rostros festivos del infierno: el mundo andino que resistió a la colonización. In: AUZA ARAMAYO, V. E. A. **Principio potosí reverso**. Madrid: Editorial Museo Nacional Reina Sofía, 2010. Cap. 13.

BAHRI, D. Feminismo e/no pos-colonialismo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 659-688, Novembro 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000200018>. Acesso em: 16 out. 2017.

BARTHES, R. **La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía**. Paris: Éditions du Seuil, 1989.

BAUTISTA, R. S. **Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado Plurinacional**. La Paz: Rincón Ediciones, 2009.

BEAUVOIR, S. D. **El segundo sexo**. México D.F.: Alianza, 1998.

BENJAMIN, W. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. In: BENJAMIN, W. **Discursos Interrumpidos I**. Buenos Aires: Taurus, 1989. Cap. 1, p. 15-57.

BENJAMIN, W. **Tesis sobre la historia y otros fragmentos**. Tradução de Bolívar Echeverría. México D.F.: ITACA, 2008.

BERARDI BIFO, F. **Generación post-alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. 169-174 p.

BERGER, J. **Modos de ver**. 3. ed. Londres: Editorial Gustavo Gili, 2000.

BHABHA, H. Interrogando a identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa Pós-Colonial. In: BHABHA, H. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 70-104.

BIBLIOTECA Virtual de Pueblos Indígenas. Disponível em: <http://pueblosindigenas.bvsp.org.bo/php/level.php?lang=es&component=50&item=19>. Acesso em: 5 abr. 2019.

BLANCO, R. et al. Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad. **Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas**, Madrid, n. 89, p. 333-339, Jan. 2000.

BOLÍVIA, E. P. D. Ley INRA. **Ley N° 1715**, La Paz, 18 out. 1996.

BOLIVIA, E. P. D. **Constitución Política**. La Paz: [s.n.], 2009.

BORSANI, M. E. Reconstrucciones Metodológicas y/o Metodologías a Posteriori. **Revista Astrolabio**, Córdoba, p. 146-167, 2014.

BOURDIEU, P. Comprender. In: BOURDIEU, P. **La miseria del Mundo**. Buenos Aires: FCE de Argentina, 1999. p. 527-543.

BOURDIEU, P. **Sobre el poder simbólico Intelectuales, política y poder**. Buenos Aires: Eudeba, 2000.

BRÜCKNER CUÉLLAR, V. **Estudio de casos de fiebre hemorrágica boliviana en el departamento del Beni - Bolivia durante los años 2004 – 2013**. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés. 2014.

CABNAL, L. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**, Acsur Las Segovias, Madrid, p. 11-25, 2010.

CABRAL, A. Libertação nacional e cultura. In: SANCHES, M. R. (ed.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. [S.l.]: Edições 70, 2011.

CANCLINI, N. G. Arte Popular y Sociedad. **América Latina: teorías estéticas y ensayos de transformación**, México, 1987.

CAPRILES RAMOS, J. J.; CAMPOS RIOS, J. Fiebre hemorrágica boliviana. **Sociedad Científica de Estudiantes de Medicina de la UMSA**, La Paz, v. 8, p. 48-51, 2010.

CARVALHO, J. J. D. **Hacia una etnografía de la sensibilidad musical contemporánea**. Brasília: Departamento de Antropología, Universidade de Brasília, v. 186, 1995.

CASTAÑEDA MENESES, P. **Propuestas Metodológicas para Trabajo Social en Intervención Social y Sistematización**. Santiago de Chile: Universidad de Valparaíso, 2014.

CASTEL, J. Abigeato causa \$us 25 millones en pérdidas al año a ganaderos. **La Razón**, La Paz, 16 abr. 2017.

CASTRO MOJICA, M. B.; ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER, A. E. **Amazonía Boliviana: Visibilizando la diversidad de los pueblos de las tierras bajas**. La Paz: ISEAT, 2016.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La poscolonialidad explicada para niños**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005.

CATEDRAL ORTODOXA - LA ASCENCIÓN DEL SEÑOR. Actividades Parroquiales - Fiesta de la Exaltación Universal de la Preciosa y Vivificadora Cruz. **Hoja Dominical**, Ciudad de Mexico, 10 Setembro 2017.

CENTRAL de Mujeres Indígenas del Beni. Disponível em: <https://www.cmi-beni.org/>. Acesso em: 6 mar. 2019.

CÉSAIRE, A. Cultura e colonização. In: SANCHES, M. R. (ed.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais 2**. [S.l.]: Edições 70, Editora Almedina, 2011. Cap. 3.

CHAKRABARTY, D. Una pequeña historia de los Estudios Subalternos. **Subaltern Studies**, 2000.

CITRO, S.; MENNELI, Y.; TORRES AGUERO, S. "Cantando ao patrimônio.": as expressões indígenas, entre discursos globais e criatividades locais. **Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología**, p. 175-197, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda29.2017.08>.

COLLINS, P. H. La política del pensamiento feminista negro. In: NAVARRO, M.; STIMPSON, C. R. **¿Qué son los estudios de Mujeres?** México: Fondo de Cultura Económica, 1998. p. 253-312.

COLLINS, P. H. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: (ed.), M. J. **Feminismos negros: Una Anthologia**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012. p. 99-134.

COLQUE, G. **Territorios Indígena Originario Campesinos en Bolivia Entre la Loma Santa y la Pachamama**. Fundación TIERRA. La Paz. 2010.

COMISIÓN DE INVESTIGACIÓN DE LA FIEBRE HEMORRÁGICA EN BOLIVIA. Fiebre hemorrágica en Bolivia. **Boletín de la oficina sanitaria panamericana**, Fevereiro 1965. 93-105.

COMPOSTO, C.; NAVARRO, M. L. **Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina**. Ciudad de Mexico: Bajo Tierra Ediciones, 2014.

CONSULTORA SETEICO S.R.L. **Plan de desarrollo municipal de Magdalena**. Gobierno de Bolivia. Puerto Magdalena. 2012.

CORTEZ, R. et al. Informe de Conocimiento Práctica Global de Salud, Nutrición y Población: ALCANZANDO LOS ODM 4 & 5: EL AVANCE DE BOLIVIA EN SALUD MATERNO INFANTIL, 2015. Disponible en: <http://documents.worldbank.org/curated/pt/902871468188659123/Alcanzando-los-ODM-4-5-el-avance-de-Bolivia-en-salud-materno-infantil>.

CPE. **Ciclo de Planejamento Estratégico**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. [S.l.]. 2009.

CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. In: D. K. W. **Feminist Legal Theory: Foundations**. Philadelphia: Temple University Press, 1993. p. 17-29.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, Janeiro 2002.

CUELLAR, R. **Trabajo histórico del Iténez**. Bolivia: [s.n.], Inédito.

CUMES, A. E. Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. **Anuario Hojas de Warmi**, Murcia, v. 17, p. 1-16, 2017.

CURIEL, O. Identidades Esencialistas o Construcción de Identidades Políticas. El dilema de las Feministas Negras.. In: CURIEL, O. **Mujeres Desencadenantes: Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio**. [S.l.]: [s.n.], 2005. p. 96-113.

CURIEL, O.; GALINDO, M. **Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala**. [S.l.]: ACSUR-Las Segovias, 2015.

DÁVALOS, P. et al. **Movimientos indígenas en América Latina: El derecho a la palabra**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DAVIS, A. I Used To Be Your Sweet Mama: Ideología, sexualidad y domesticidad. In: (ED.), M. J. **Feminismos negros: Una Anthologia**. Madrid: Traficante de Sueños, 2012. p. 135-186.

DE LA CADENA, M. ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales. In: DE LA CADENA, M. **Formaciones de indianidad: Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina**. Popayán: Envió Editores, 2007. p. 201-234.

DE SOUSA SANTOS,. Conferencia Las epistemologías del Sur, la pedagogía del oprimido y la investigación-acción participativa. **YouTube**, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=X5e7QPxWrdo>>. Acesso em: 10 Abril 2017.

DE SOUSA SANTOS, B. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Montevideo: Ediciones Trilce - Extensión universitaria. Universidad de la Republica, 2010.

DELEUZE, G. **La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1983.

DELEUZE, G. ¿En qué se reconoce el estruturalismo? In: LAPOUJADE, D. **L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974**. Tradução de Juan Bauzá e María José Muñoz. Paris: Minuit, 2002. Cap. 23, p. 238-270.

DELEUZE, G. **Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia**. Valencia: Pre-Textos, 2004.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia**. 3ª. ed. Valencia: Les Editions de Minuit, 1997.

DELGADO PUGLEY, D. El movimiento indígena del Beni y la defensa del territorio. In: HENRÍQUEZ AYIN, N. **Conflicto Social en los Andes: protestas en el Perú y Bolivia**. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2015. Cap. 8, p. 209-329.

DERRIDA, J. **La escritura y la diferencia**. Barcelona: Anthropos, 1989.

DIAS CARVALHO, J. Plano de imanência e univocidade do ser em Deleuze. **Revista Dois pontos**, Curitiba, v. 8, n. 2, p. 175-197, Outubro 2011. ISSN 2179-7412.

DOMÈNECH, M. Claves para la lectura de textos simétricos. In: DOMÈNECH, M.; TIRADO, F. **Sociología simétrica: ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad**. Barcelona: Guedisa, 1998. Cap. 1, p. 13-50.

DOS ANJOS, J. C. A FILOSOFIA POLÍTICA DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL AFRICANO. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, n. 13, p. 77-96, 2008. ISSN 1982-8136.

DOS ANJOS, J. C. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimonio cultural africano. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, p. 77-96, 2008. ISSN 13.

DURAN AGUILAR, L. Medicina tradicional andina, una alternativa para las comunidades en Bolivia. La Sociedad Boliviana de Medicina Tradicional apoya la salud y el recate del conocimiento ancestral, 2002. Disponível em: <<http://base.d-p-h.info/en/fiches/premierdph/fiche-premierdph-6199.html>>.

DUSSEL, E. **1492: el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad**. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994.

EJU.TV. En Beni se disputan propiedades a balazos. **EJU.TV**, Santa Cruz, 30 noviembre 2010.

ESCOBAR, A. After nature: Steps to an antiessentialist political ecology. **Current anthropology**, Chicago, v. 40, n. 1, p. 1-30, 1999.

ESCOBAR, A. **Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia., 2005.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA, 2014.

ESPINOSA, Y. **Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica**. Os desafios da arte, a educação, a tecnologia e a criatividade del Fazendo Genero. Brasilia: [s.n.]. 2013. Ponencia presentada en Fazendo Genero.

ESTRELLA, E. **Plantas medicinales amazónicas: realidad y perspectivas**. Lima: [s.n.], 1995.

Estudio sobre el fortalecimiento del sistema regional de salud para el departamento de Beni, en la república de Bolivia informe final anexo 1. AGENCIA DE COOPERACION INTERNACIONAL DE JAPON (JICA), PREFECTURA DEL DEPARTAMENTO DEL BENI, GOBIERNO DE LA REPUBLICA DE BOLIVIA. Beni. 2003.

FALS BORDA, O. **Una Sociología Sentipensante para América Latina**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO., 2009.

FALS BORDA, O. **Una sociología sentipensante para América Latina**. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 2015.

FALS BORDA, O.; ANISUR RAHMAN, M. **Acción y conocimiento: cómo romper el monopolio con la IAP**. Bogotá: CINEP, 1991.

FALS BORDA, O.; RODRIGUES BRANDAO, C. **Investigación participativa**. Montevideo: la Banda Oriental, 1987.

FANON, F. A experiência vivida do negro. In: FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: SciELO-EDUFBA, 2008. Cap. 5, p. 103-126.

FEDERICI, S. **Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria**. Madrid: Traficante de sueños, 2010. Disponible em:
<<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>>.

FELD, S. Una acustemología de la selva tropical. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 49, n. 1, p. 217-239, enero-junio 2013. ISSN 0486-6525.

FERNÁNDEZ, J.; ORMACHEA, E. **Amazonía Boliviana y campesinado. Bolivia.** La Paz: IICA, 1989.

FOUCAULT, M. **El orden del discurso.** Barcelona: Tusquets, 1980.

FOUCAULT, M. El sujeto y el poder. In: TERÁN, O. **Discurso, Poder y Subjetividad.** Buenos Aires: El cielo por asalto, 1995.

FOUCAULT, M. Clase del 17 de Marzo de 1976. In: FOUCAULT, M. **Defender la Sociedad.** Buenos Aires: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 2001. p. 217-237.

FOUCAULT, M. **O Nascimento da Clínica.** São Paulo: : Forense Universitária, 2003.

FRASER, N. **Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal.** Madrid y Quito: Traficantes de sueños, 2015.

FREIRE, P. **La educación como práctica de la libertad.** Montevideo: Paz & Tierra, 1967.

FREIRE, P. **La pedagogía del oprimido.** Montevideo: Tierra Nueva & Siglo XXI, 1970.

FREIRE, P. **La dimensión política de la educación.** Quito: CEDECO, v. 8, 1985.

FREUD, S. **Los textos fundamentales del psicoanálisis.** Barcelona: Altaya, 1993.

GANADEROS del Beni protestan contra artículos del Código del Sistema Penal. **Diario Digital Financeiro,** Santa Cruz, 12 Enero 2018.

GARCÍA, M. Culturas que susurran en los archivos de Berlín. Las grabaciones fonográficas de Charles W. Furlong, Martin Gusinde y Wilhelm Koppers en Tierra del Fuego. In: CHICOTE, G. B.; GÖBEL, B. **Ideas viajeras y sus objetos:** El intercambio científico entre Alemania y América austral. Berlin: Iberoamericana Vervuert., 2011. Cap. 16, p. 281-290.

GEIDEL, M. Una mirada desde afuera: explicando el fracaso de una colaboración. In: CUSICANQUI, S. R. **Principio Potosí Reverso.** Madrid: Editorial Museo Nacional Reina Sofía, 2010.

GERARDI, D. A.; ESPINOZA, F. LA EMERGENCIA DE LA ÉLITE EVANGÉLICA EN EL ACTUAL PROCESO. **Direitos, Fundamentos & Democracia,** v. 23, n. 1, p. 186-214, Jan./Abr. 2018. ISSN 1982-0496.

GHISO, A. M. **De la practica singular al dialogo con lo plural aproximaciones a otros tránsitos y sentidos de la sistematización en épocas de globalización.** Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigo, 1998. 5-10 p.

GHISO, A. M. La sistematización en contextos formativos universitarios. **cepalforja.org,** Medellín, 2008. Disponible em: <http://www.cepalforja.org/sistem/sistem_old/Articulo_Funlam.pdf>. Acesso em: 19 enero 2019.

GIARD, L. Cozinhar. In: GIARD, L.; DE CERTEAU, M.; MAYOL, P. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis: Vozes, v. 2, 2002.

GIARD, L.; MAYOL, P.; CERTEAU, M. **A invencao do cotidiano: Morar, cozinhar**. Tradução de Ephraim F Alves e Lucia Endlich. Petropolis: Vozes, v. 2, 2002.

GÓMEZ-HERNANDES, E. **La formación profesional en Trabajo Social: Avances y tensiones en el contexto de América latina y el Caribe**. 2 CONFERENCIA PRESENTADA EN EL MARCO DEL XXI SEMINARIO LATINOAMERICANO DE ESCUELAS DE TRABAJO SOCIAL. México: [s.n.]. 2015.

GONZALES LIENDO, M. **Las parteras tradicionales como parte del sistema de salud público intercultural de Bolivia: Centro comunitario “Los almendros” de Guayaramerin, Departamento del Beni-Bolivia**. Beni: UMSA, 2010.

GONZALEZ, L. Por un feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis International**, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988.

GRAMSCI, A. **El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce**. Traducción de Isidoro Flambaun. México D.F.: Juan Pablos Editor, 1975.

GROSGOUEL, R. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. **Tabula Rasa**, Bogotá, 28 Abril 2006. 17-48.

GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE COLONIALIDAD (GESCO). **Modernidad / Colonialidad / Descolonialidad: Aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico en el horizonte del bicentenario. Pacarina del Sur**, Ciudad de México, 2010. ISSN 2007 – 2309.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografías del deseo**. Tradução de Florencia Gómez. Madrid: Traficantes de sueños, 2006.

GUATTARI, F. **Caosmosis**. Buenos Aires: Manantial, 1996.

GUATTARI, F. **Líneas de fuga**. Buenos Aires: Cactus, 2013.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: Cartografías do Desejo**. Madrid: Traficante de Sueños, 2006.

GUHA, R. **Las voces de la historia y otros estudios subalternos**. Barcelona: Crítica, 2002.

GUIERAS MOMBOLA, A. **Para una historia del Beni. Un estudio socioeconómico, político e ideológico de la amazonía boliviana, siglos XIX-XX**. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2011.

GUIERAS MOMBOLA, A. **De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni, 1842-1938. Conflictos locales, recursos naturales y participación indígena en la Amazonía boliviana**. Cochabamba: Instituto de Misionología-Itinerarios-Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. , v. 12, 2012.

GUSINDE, M. **Los Indios de Tierra del Fuego**. Buenos Aires: Anthropos, 1982.

HABER, A. Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada. **Revista Chilena de Antropología**, Santiago, p. 9-49, Agosto 2011. ISSN 0719-1472.

HALL, S. Raça, cultura e comunicações: olhando para trás e para frente dos estudos culturais. **Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História.**, v. 31, n. 2, Dezembro 2009. ISSN 2176-2767. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/2308>>.

HAMBURGER FERNANDEZ, A. A. El socialismo del siglo xxi en américa latina: características, desarrollos y desafíos. **Revista Relaciones Internacionales, Estrategia Y Seguridad**, Bogotá, v. 9, n. 1, p. 131-154, 2014. ISSN 1909-3063.

HARAWAY, D. **Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza**. Madrid: Catedra, 1995.

HARAWAY, D.

Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience. New York y London: Routledge, 1997.

HARAWAY, D. J. **Simians, cyborgs, and women: The reinvention of women**. 1^a. ed. London and New York: Routledge, 1991.

HARDING, S. **Ciencia y feminismo**. Madrid: Ediciones Morata, 1996.

HARDING, S. **Is Science Multi-cultural? Postcolonialisms, feminisms, and epistemologies**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

HARNECKER, M. Democracia y socialismo: el futuro enraizado en el presente. **Estudios Críticos del Desarrollo**, Zacatecas, v. 1, n. 1, p. 151-182, 2011. ISSN 2448-5020.

HELLER, E. **Psicología del color: cómo actúan los colores sobre los sentimientos y la razón**. Madrid: Editorial Gustavo Gili, 2004.

HERRERA MILLER, K. De/colonialidad alimentaria. Transformaciones simbólicas en el consumo de la quinua en Bolivia. **Razón y Palabra**, La Paz, v. 20, p. 36-53, Jul-Sept 2016.

HERRERA-MILLER, K. M. De/colonialidad alimentaria. Transformaciones simbólicas en el consumo de la quinua en Bolivia. **Razon y Palabra**, Quito, v. 20, p. 36-53, 2017.

HOOKS, B. Mujeres negras: Dar forma a la teoría feminista. In: HOOKS, B. **Otras inapropiables**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. p. 193-210.

HUANACUNI, F. Paradigma occidental y paradigma indígena originario. In: HUANACUNI, F. **Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno**. 1. ed. Buenos Aires: Signo, 2016. Cap. 2, p. 55-66.

INSTITUTO de Ciencia, Economía, Educación y Salud. Disponível em: <http://www.icees.org.bo/>. Acesso em: 10 mar. 2019.

JARA HOLIDAY, O. **Para sistematizar experiencias**. San José de Costa Rica: CEP Alforja, 1994.

JARA HOLIDAY, O. La sistematización de experiencias y las corrientes innovadoras del pensamiento latinoamericano-una aproximación histórica. **Diálogo de saberes**, Caracas, n. 3, p. 118-129, Septiembre-diciembre 2009. ISSN 2176-3836.

KANT, E. **Crítica de la razón práctica**. Tradução de José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1961.

LAJO, J. Sumaq Kawsay -ninchik o nuestro vivir bien. **Revista de Integración de la Comunidad Andina (CAN)**, Lima, n. 5, p. 112-115, Febrero 2010. ISSN 1999-236X.

LANDER, E. Tendencias dominantes de nuestra época ¿Se nos agota el tiempo? **Compendium**, Barquisimeto, v. 12, n. 22, p. 85-106, Julio 2009. ISSN 1317-6099.

LANZA, É. T. Ganaderos de Beni y Santa Cruz mueven unos \$us 510 MM al año. **Diario La Razón**, La Paz, 05 Mayo 2013. Disponivel em: <http://www.la-razon.com/index.php?_url=/suplementos/el_financiero/Ganaderos-Beni-Santa-Cruz-MM_0_1826217491.html>.

LAW, J. **After Method: Mess in social science research**. New York: Routledge, 2004.

LAW, J. et al. Modes of Syncretism: notes on non-coherence. In: LAW, J. **Common Knowledge**. Manchester: CRESC, 2013. p. 172-176.

LAW, J.; MOL, A. Embodied Action, Enacted Bodies. The Example of Hypoglycaemia. **The Body and Society**, v. 10, n. 2-3, p. 43-62, 2004.

LEMA GARRETT, A. M. **El sentido del silencio. La mano de obra chiquitana en el Oriente boliviano a principios del siglo XX**. 1. ed. Santa Cruz de la Sierra: El País, 2009.

LEY de la Danza de Los Macheteros. **Ley Departamental N° 034/2013**, 31 Outubro 2013.

LEY DE MEDICINA TRADICIONAL ANCESTRAL BOLIVIANA. **LEY N° 459**, 19 Dezembro 2013.

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Revista Tabula Rasa**, Bogotá, v. 9, p. 73-101, 2008. ISSN 1794-2489.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2015.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2015.

LUNA, R. La naturaleza de las emociones desde la perspectiva sociológica. In: DEL PALACIO MONTIEL, C. **Cultura, comunicación y política**. Guadalajara: [s.n.], 2002.

M'CHAREK, A. Race, Time and Folded Objects: The HeLa Error. **Theory, Culture & Society**, Londres, v. 31, n. 19, p. 29-56, Janeiro 2014.

MALDONADO TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores., 2007. p. 127-167.

MALUF, S. **Les enfants du verseau au pays des terreiros. Les cultures thérapeutiques et spirituelle alternatives au Sud du Brésil**. Paris: Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, 1996.

MARX, K. **El Capital**. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, v. 1, 1980.

MATURANA, H. **Emociones y lenguaje en educación política**. 10. ed. Santiago: Dolmen Ensayo, 2001.

MBEMBE, A. **Necropolítica seguido de Sobre El Gobierno Privado Indirecto**. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2011.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

M'CHAREK, A. Race, Time and Folded Objects: The HeLa Error. **Theory, Culture & Society**, v. 31, n. 6, p. 29-56, Janeiro 2014.

MENASCHE, R. **Seminario Antropología y Alimentación**. UFRGS. Porto Alegre. 2016.

MENASQUE, R. **Seminario Antropología y Alimentación**. UFRGS. Porto Alegre. 2016.

MENESES, M. P. Cocina Nacional, Procesos Identitários y Retos de Soberanía: las recetas culinarias construyendo Mozambique. **Revista Debates Insubmisos**, Caruaru, v. 1, p. 7-32, mai/ago 2018. ISSN 2.

MENESES, M. P. Cocina Nacional, Procesos Identitários y Retos de Soberanía: las recetas culinarias construyendo Mozambique. **Debates Insubmisos**, Caruaru, v. 1, n. 2, p. 7-32, 2018. ISSN 2595-2803.

MIGNOLO, W. **Histórias locais-projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MOHANTY, C. Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. In: SUÁREZ NAVAZ, L. Y. H. C. R. A. **Descolonizando el feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes**. Madrid: [s.n.], 2008. Cap. 3, p. 112-161.

MOL, A. The Body Multiple: Ontology. **Medical Practice**, Durham, n. Duke University Press, 2002.

MOL, A. Política ontológica - Algumas ideias e várias perguntas. In: NUNES, J. A.; ROQUE, R. **Objectos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência**. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

MOL, A.; LAW, J. Embodied Action, Enacted Bodies. The Example of Hypoglycaemia. **Body & society**, v. 10, p. 43-62, 2004. ISSN 2-10.

MONACHESI, M.; STIVELMAN, A.; BERMÚDEZ, D. **Introducción a la cosmovisión andina. Argentina**. 1ra. ed. Buenos Aires: Ediciones Humano, 2016.

MONCAYO, V. M. Presentación : Fals Borda: hombre hicotea y sentipensante. In: FALS BORDA, O.; MONCAYO, V. M. **Una sociología sentipensante para América Latina'**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009. p. 9-24.

MONCAYO, V. M. Fals Borda: hombre hicotea y sentipensante. In: FALS BORDA, O. **Una sociología sentipensante para América Latina**. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 2015. Cap. Presentación, p. 9-19.

MORIN, E. **O Homem e a Morte**. Lisboa: Europa América, 1997.

MUÑOZ REYES TABORDA, I. Leyendas de las tierras bajas. In: CASTRO MOJICA, M. B.; ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER, A. E. **Amazonía Boliviana: Visibilizando la diversidad de los pueblos de las tierras bajas**. La Paz: ISEAT, 2016. Cap. 6, p. 115-130.

NDLOVU-GATSHENI, S. J. Genealogías y linajes de la colonialidad en África desde los encuentros coloniales hasta la colonialidad de los mercados. In: BIDASECA, K. **Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente**. Buenos Aires: CLACSO, 2016. p. 171-206.

OBERLIES, N. H. et al. Tumor cell growth inhibition by several Annonaceous acetogenins in an in vitro disk diffusion assay. **Cancer Letters**, v. 96, n. 1, p. 55-62, 1995.

OCHOA GAUTIER, A. M. El sonido y el largo siglo XX. **Revista Numero**, Medellín, Junio 2011.

OMS/FNUAP/UNICEF. **Parteras Tradicionales**. Ginebra: Graficas Reunidas, 1993.

OUALALOU, L. El poder evangélico. **Nueva Sociedad**, Ciudad de Mexico, v. 47, p. 122-133, 2015. ISSN 0251-3552.

OYEWÙMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **African Gender Scholarship: concepts, methodologies and paradigms**, Dakar, v. 1, 2004.

PACO, P. et al. Exposición humana al mercurio en los municipios de Baures y Magdalena, río Itenez 2007. In: PÉREZ, T., et al. **Diagnostico de la contaminación por el mercurio en la cuenca Itenez: procesos geoquímicos y bioquímico: exposición de las poblaciones humanas**. Cochabamba: IRD; UMSS; UMSA; ITC, 2008. Cap. IV, p. 63-76.

PARMAR, P. Feminismo negro: la política como articulación. In: (ED.), M. J. **Feminismos negros: Una Anthologia**. Madrid: Traficante de Sueños, 2012. p. 245-268.

PARTE 1 Documental Padre Fray José Manuel Barrio. **YouTube**, 2009. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-K-s-PhK-28>>. Acesso em: 30 Setembro 2018.

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; DA ESCÓSSIA, L. **Pistas do Método da Cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009.

PESSOLANO, D. Teorías comparadas para (re)pensar los fundamentos teóricos y filosóficos de la intervención en Trabajo Social: La corriente crítica brasilera y Saül Karsz. **Revista Trabajo Social**, Bogotá, n. 15, p. 143-163, 2013. ISSN 0716-9736.

PORTAL AMAZONIA. Pueblos indígenas: organizaciones, 2013. Disponível em: <http://www.amazonia.bo/indigena_organizacion_completa.php?codigo_enviado=cHrAU1H ub1g+F1cxCLyc7s7MUjq4/NS34F6lfqvphMw=&&codigo_noticia=C2u9rFfuyZB8eMn9s0K1AaayXL8Thszde5/XbbuadXY>. Acesso em: 12 Abril 2019.

PRECIADO, P. B. **Testo yonqui**. Madrid: Espasa-Calpe, 2008.

PRECIADO, P. B. La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos. In: _____ **BIOPOLÍTICA - Conversaciones Feministas**. Buenos Aires: Ají de Pollo, 2009.

PROGRAMA DE SALUD FAMILIAR COMUNITARIA E INTERCULTURAL (SAFCI). **Decreto Supremo N° 29.601 - Modelo de Salud Familiar Comunitario Intercultural**. Bolívia. 2011.

QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANGDER, E. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales : perspectivas latinoamericanas**. Caracas: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2009. p. 117-142.

RESTREPO, E. **Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004.

REVOLLO, S.; RODRÍGUEZ, N. **Las migraciones de los pueblos indígenas de la Amazonía Boliviana. Trabajo de campo**. UMSA. La Paz. 2009.

RIEDEL, F. Von Geistern, Steinen und anderen Leuten: Das Weltbild der Baure im bolivianischen Tiefland. In: _____ **Ethnologische studien**. Leipzig: Lit Verlag, 2016. Cap. Bd 46.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Ch'ixinakax utxiwa: Una Reflexión Sobre Prácticas y Discursos**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Un mundo Ch'ixi es posible**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

RIVERA CUSICANQUI, S.; ALLIÓN SORIA, V. **Antología del pensamiento crítico Boliviano contemporáneo**. Buenos Aires: CLACSO, 2015.

RIVERO PINTO, W. **PUEBLOS INDIGENAS DE BOLIVIA**. [S.l.]. 2012.

RIVERO PINTO, W. **Pueblos de la Amazonia Boliviana**. Bolívia: [s.n.], 2014.

RIVERO, L. **monografía de la provincia de moxos, gobierno departamento del Beni**. Beni: [s.n.], 1992.

ROBO de ganado asciende a \$us 5 millones en Beni. **El Deber**, Santa Cruz, 24 Junio 2015. Disponible em: <<https://www.eldeber.com.bo/economia/Robo-de-ganado-asciende-a-us-5-millones-en-Beni-20150624-41767.html>>.

RODA, R. A. **Salud, Agricultura, Medicina tradicional en la Amazonía Boliviana: un modelo de interacción Universidad - comunidad**. UMSA. La Paz. 1995.

ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER, A. E. **Amazonía Boliviana: Visibilizando la diversidad de los pueblos de las tierras bajas**. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (ISEAT), Universidad de la Cordillera Bolivia (UNICOR), 2016.

RUIZ, C. B. Una Historia de Amor en Magdalena. **Los Tiempos**, 26 Setembro 2016. Disponible em: <<https://www.lostiempos.com/actualidad/cultura/20160926/historia-amor-magdalena>>.

SAID, E. W. O âmbito do Orientalismo. In: SAID, E. W. **Orientalismo: O oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 11-13.

SCHIEBINGER, L. Prospecting for drugs : European naturalists in the West Indies. In: HARDING, S. G. **The Postcolonial Science and Technology Studies Reader**. Durham: Duke University Press , 2011.

SCHIEBINGER, L. Prospecting for drugs: European naturalists in the West Indies. In: SCHIEBINGER, L.; SWAN, C. **Colonial botany: science, commerce, and politics in the early modern world**. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2005. p. 119-133.

SCOTT, J. W.; LAMAS, M. Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. **Debates Feministas**, México D.F., v. 5, p. 85-104, Março 1992.

SEGATO, R. L. Los Cauces Profundos de la Raza Latinoamericana: Una relectura del mestizaje. **Revista Crítica y Emancipación**, Buenos Aires, v. 11, n. 3, p. 11-44, 2010. ISSN 1999-8104.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. e-cadernos ces, n. 18. **e-cadernos CES**, 2012. Disponible em: <<http://journals.openedition.org/eces/1533>>.

SIBAI, A. **La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial**. Ciudad de Mexico: AKAL, 2016.

SONTAG, S. **Sobre la fotografía**. Tradução de Carlos Gardini. Barcelona: Alfaguara, 2009.

SORIA-AUZA, R. W. Los rostros festivos del infierno: el mundo andino que resistió a la colonización. In: RIVERA CUSICANQUI, S. **Principio Potosí Reverso**. Madrid: Editorial Museo Nacional Reina Sofía, 2010.

SPIVAK, G. C. Quem reivindica alteridade? In: HOLLANDA, H. B. D. (). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SPIVAK, G. C. Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía. In: MEZZADRA, S. E. A. **Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008. p. 33-68.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SUÁRES-KRABBE, J. En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 14, p. 183-204, 2011. ISSN 1794-2489.

SUÁRES-KRABBE, J. En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. **Tabula Rasa**, Bogotá, p. 183-204, Janeiro-Junho 2011.

SUÁRES-KRABBE, J. En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. **Tabula Rasa**, Bogotá, p. 183-204, enero-junio 2011.

TORRES, C. A. **La educación popular, entre la esperanza y la incertidumbre**. Manizales: CINDE - Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VOTO RESOLUTIVO CABILDO INDIGENAL DEL MAGDALENA, 20/07/2015.

WAISMAN, L. J. A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia. **Memoria Americana - Cuadernos de Etnohistoria**, Buenos Aires, 2004.

WALSH, C. **Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, 2005.

WALSH, C. **INTERCULTURALIDAD, ESTADO, SOCIEDAD: Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, 2009.

YEHIA, E. Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad /colonialidad/decolonialidad Latinoamericanas y la teoría actor-red. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 6, p. 85-114, enero-junio 2007. ISSN 1794-2489.

ZAHONERO, A.; FERNÁNDEZ LIRIA, C. EL SOCIALISMO DEL SIGLO XXI EN AMÉRICA LATINA. **Cuadernos de Pensamiento Crítico RUTH**, Bogotá, n. 1, p. 88-107, 2008.