Humanos y no-humanos en los bosques de la Chiquitanía. Desde el “miedo” hacia una reflexividad radical¹

Dedico este trabajo a quienes ayudan en la protección de los bosques en el mundo entero, pero, principalmente, al bosque mismo, por su antigua sabiduría que le permite existir más allá de los humanos. Que una mejor comprensión de la complejidad que define a los bosques haga realmente respetuosa y duradera la relación que los humanos tenemos con ellos.

Bernardo Rozo L.¹

¿Cuán dedicada puede ser una investigación en antropología, para no sólo lograr una comprensión de contextos de fuerte interacción entre humanos y no-humanos, sino también dejarse educar por ellos? La formación académica nos coloca en un lugar muy particular para la construcción del conocimiento: el control, la prefiguración anticipada de un problema de investigación, la mejor objetivación posible. Este trabajo expone y analiza un proceso que, a contramano de lo que recomiendan los manuales, me enseñó a lidiar también con acontecimientos no planificados ni prefigurados, poco anticipados, mucho menos deseados. Desde una crítica a mi propia experiencia investigativa en el territorio indígena de Lomerío, y valiéndome del diálogo y la interacción con los habitantes de esos bosques, procuro discutir medios relacionales con el bosque y, desde ahí, alcanzar una reflexión autocrítica sobre el tomar en serio no sólo lo que se nos dice en el campo acerca de la convivencia con entidades no-humanas, sino tomar en serio también al cuerpo como entidad inseparable del alma. Proponiendo algunas críticas a la etnografía clásica, incluida la mía propia, procuro constatar que una mayor conciencia sensorial, como parece proponer el giro multisensorial, no es suficiente si no viene calibrada por una conciencia acerca del cuerpo y su condición orgánica-anímica inseparable. Propongo, finalmente que el comprender los campos de agenciamientos no-humanos y multiespecie implican, por tanto, una reflexividad radical no antropocéntrica. Esto podrá permitirnos redefinir qué es lo que realmente son los bosques, para asumir su verdadera complejidad.

Palabras clave: *Lomerío, dueños del bosque, cuerpo-alma, miedo, ontologías, reflexividad*

Humans and non-humans in the Chiquitanía's woods. From “fear” towards a radical reflexivity

How dedicated can be an anthropological research, not only to achieve the comprehension of contexts with strong interaction between human and non-human, but also to be educated by them? Academic training places us in a very particular place for the construction of knowledge: control, anticipated foreshadowing of a research problem,

¹ Antropólogo boliviano, doctor en Etnomusicología (Universidade Federal da Bahia, Becario FAPESB y CNPQ). Coordinador del Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie. ONTOlab/multiESP – IIAA, UMSA. berozo@umsa.bo

the best possible objectification. This work exposes and analyzes a process that, contrary to what the manuals recommend, taught me how to deal with unplanned or foreshadowed events, little anticipated, much less desired. From a critique of my own research experience in the indigenous territory of Lomerío, and using dialogue and interaction with the inhabitants of these forests, I discuss relational means with the forest and, from there, reach a self-critical reflection on taking seriously not only what we are told in the field about living with non-human entities, but also taking the body seriously as an inseparable entity of the soul. Proposing some criticism of classical ethnography, including my own, I try to confirm that a greater sensory awareness, as the multisensory turn seems to propose, is not enough if it is not calibrated by a consciousness about the body and its inseparable organic-animic condition. I propose, finally, that understanding non-human and multispecies agencies implies, therefore, a radical non-anthropocentric reflexivity. This may allow us to redefine what forests really are, and thus assume their true complexity.

Keywords: *Lomerio, forest owners, body-soul, ontological anthropologies, reflexivity*

Entre varias experiencias de investigación que tuve en la macro región de las Tierras Bajas, el territorio de Lomerío² ha sido, sin lugar a dudas, el primer caso en que he podido vivir de manera directa formas tan variadas y desafiantes de entender otra forma de alteridad. Entre los años 1996 y 2001 conviví en este territorio indígena de habla *bésiro*, con personas del mundo oriental que, en general, eran consideradas como los chiquitanos “más tradicionales” de la región.

Por años, antes de su titulación, Lomerío emprendió diversos proyectos para defender y consolidar su territorio, sobre todo a través del aprovechamiento sostenible de “recursos maderables” que extraía de sus propios bosques. Diversos actores sociales e institucionales se alinearon a ese propósito y, por supuesto, muchos compradores de madera comprometidos con proyectos sostenibles. Tal escenario, con los años, había convertido a Lomerío en una suerte de epicentro científico experimental que dio origen a la Ley 1700 de manejo sostenible de bosques en el país, una ley que además de estar vigente, se le atribuye haber cambiado la *cultura forestal* depredadora en Bolivia. Una larga lista de ingenieros forestales, ecólogos, biólogos y abogados ambientalistas, tanto extranjeros como nacionales, fueron artífices de un proceso que, con los años, y a pesar de múltiples contradicciones, fue curiosamente calificado en Latinoamérica y el mundo entero³, como uno de los emprendimientos científicos

más serios y trascendentales del mundo del desarrollo.

En este panorama de proyectos participativos, presupuestos, y camionetas doble tracción, fue un singular trabajo científico el que gatilló mis indagaciones e interacciones locales. Para recibir el título de doctorado en biología, Daniel Guinart hizo una descripción del rol que, en el tema forestal, jugaban los indígenas de la zona por la presión que ejercían sobre la fauna silvestre y las quemadas (Guinart 1997). Una de las conclusiones a las que este científico arribó fue que a los lomerianos había que enseñarles formas adecuadas de interacción con los bosques ya que, entre otras características, éstos habían perdido sus conocimientos tradicionales acerca de aquel entorno natural. El autor afirmaba que, con el tiempo, ellos habían perdido “todos los tabúes y prohibiciones que regulaban la cacería” (Guinart 1997).

En este artículo, mi propósito es comparar algunos resultados de una investigación —aunque preferiría considerarla una *experiencia*—, todavía en curso, desde donde me propongo discutir la pertinencia de algunos modelos antropológicos para el abordaje de temas que son antiguos para la disciplina, mostrando, desde la propia experiencia, lugares de tensión, contradicción y paradoja, y posibles vías de distensión que emergen desde la premisa ingoldiana de superar la transmisión de representaciones y dejarse educar mediante la atención (Ingold 2010) en lo

que toca la convivencia entre humanos y no-humanos en el bosque. Acercarme a esta posibilidad ha implicado una discusión interna que me demandó un viraje radical que partió de una idea del *miedo* (supuestamente a los *dueños* del bosque), como asunto de investigación, derivando en el *miedo* como una experiencia y, por tanto, un método de trabajo: Esto, propongo, me ha demandado iniciar discusiones en torno a diversas dimensiones íntimamente imbricadas que emergen de un estudio crítico acerca de la cohabitación que ocurre en estos bosques en cuestión, tales como chamán, *dueño*, espíritu y espiritualidad; narrativa (relatos), cuerpo, experiencia, sensorialidad, y, por supuesto, reflexividad radical. En otras palabras, procuro destacar algunos elementos que por ahora considero importantes, acerca de una posible discusión acerca de un viraje que más que teórico o metodológico, es estrictamente vivencial. Por esta razón, no es mi intención abogar por una que otra teoría, o método, sino lograr llamar la atención de las consecuencias ontológicas que pueden estar en juego, a la hora de dejarse realmente enseñar por la vida misma.

El miedo como método

Como cientista social, no fue difícil asumir de entrada que un proyecto forestal comunitario de semejante envergadura implicaba saber “leer” complejidades culturales que iban mucho más allá del tipo de manejo participativo de ingresos económicos, técnicas y ciclos de corta, censos e inventarios de especies, equipamientos de protección personal, tratamientos silviculturales y cursos de capacitación. Además de una *cultura forestal* –y la complejidad y los desafíos de todo proyecto forestal–, en tales casos, se espera que la antropología esté en condiciones de trabajar con otras *complejidades*, tales como las relaciones que las personas mantenían con la espesura de aquellos bosques, más allá del interés comercial de subsistencia.

Buscando asumir de la manera más prolija posible las agendas de investigación antropológica, en el marco de experiencias diferentes, acabé estudiando la sociedad lomeriana y su cultura de formas diferentes, casi coincidiendo con momentos relevantes en la historia de la disciplina⁴.

Con todo, la experiencia en estas comunidades lomerianas me hizo notar elementos, como el miedo con relación al bosque, que se mantenían coherentes y vigentes en la realidad. Hablar localmente del miedo, las “apariciones”, los peligros y misterios del bosque, no fue nada fácil, más aún tratándose de una población que daba por sentado que aquellos eran temas que no son de interés de los científicos ciudadanos. Muchas cosas más, a parte de la confianza, fueron necesarias para que pudiera abordar el tema desde otras vertientes.

Sin duda, el panorama local se caracteriza por tratarse de indígenas bautizados al interior de la fe judeo-cristiana. Las misiones jesuíticas han dejado importantes contenidos de esta doctrina en esta población⁵. A pesar de ello, se sabe que semejante empresa nunca había logrado eliminar aquello que entendía como “creencias paganas”. Inclusive se sabe que lo que se entendía como un sistema local de creencias, habría logrado un *revival* luego de la expulsión de los jesuitas a fines del siglo XVIII. Como es de esperarse, mucho se habla de sincretismos y negociaciones entre sistemas de creencias que acabaron conviviendo con el pasar de los años.

Desde una profunda familiaridad con el tema y un aire de asombro porque alguien de afuera lo aborde, los lomerianos relataron experiencias sobre un mundo de seres que suelen poblar la espesura de los bosques lomerianos. ¿Se trata de relatos, discursos, representaciones ideacionales y metafóricas de experiencias imaginadas? ¿Serán apenas construcciones mentales vinculadas a algún desorden psicológico o perceptivo?

En varios meses de trabajo sistematicé los testimonios de más de 30 habitantes de

las comunidades de San Lorenzo, El Púquio, Todos Santos, Cerrito, Puesto Nuevo y Fátima. María Ípamo, su padre y su abuelo. El cazador Benito Choré Pessoa, Juan Rodríguez Chuvirú, Lola Palachai Peña, Josefina Chuvirú, Felipe García, Benito Rodríguez Chuvirú, Ignacio Guasase Pessoa, Juan Chuvé Choré, Esteban Quiviquivi, Estanislao Masai, entre tantos otros que prefirieron mantener en reserva su identidad; compartieron sus experiencias con testimonios particularmente vividos. Son varones que fueron o que son reconocidos como buenos cazadores, mujeres dedicadas a las labores de casa, al cuidado de niños, animales y cultivos próximos a las casas; ancianos que hoy buscan el descanso de sus cuerpos; niños traviesos y curiosos. Agricultores, párrocos, y comerciantes. Todos hablaban de experiencias que superaban las diferencias de sexo, clase, o edad.

Esta *plausible* cantidad de testimonios y narraciones mostró que gran parte de los lomerianos, tan diferentes unos de otros, expresan y describen formas complejas de experimentar lo que desde un principio había denominado *miedo*, para referirme a una forma singular de representar el bosque. Tratándose de una emoción vivida, generada no tanto por los “peligros” del bosque que comúnmente puedan ser clasificados como “naturales” (perderse, ser atacado por algún predador o alimaña venenosa, accidentarse sin lograr socorro inmediato, etc.), sino por experiencias que directamente se relacionan con seres vivos, no humanos, que también habitan estos bosques, y gozan de gran poder, sabiduría y autoridad sobre los seres humanos.

En mi exposición, a continuación, procuro destacar cómo, desde un tratamiento de representaciones sociales, el asunto poco a poco me fue obligando a entregarme a un campo estrictamente experimental para poderlo asumir a fondo, es decir que, para ir más allá de las largas entrevistas, puse mi cuerpo a disposición. Salí a cazar, hice re-

levamientos y transectos, busqué trilla, hice *espiadas*, y no pocas veces amanecí colgado de las copas de los árboles en la intemperie de largas horas en noches. Y, si los lomerianos “decían” que veían a, e interactuaban con, seres no-humanos que no eran animales ni vegetales⁶, quienes viven y se desplazan en la espesura de la maleza con plena conciencia y capacidad de agencia, yo, como científico, debía tener todas las condiciones de evidenciar aquello, para luego incluirlo ya sea en las políticas y procedimientos de cuidados en lo que a manejo y sustentabilidad de los bosques se refiere, o en los intentos de interpretación y traducción antropológica de aquello que, se supone, los pueblos antiguos no serían capaces de expresar con suficiencia.

Desde el miedo como categoría antropológica, y la idea de que el asunto versaba sobre la construcción de representaciones sociales sobre un entorno adverso, como un bosque, estuve allí respondiendo a la convocatoria de un proyecto moderno de ciencia, para levantar suficientes “evidencias” que me ayudasen a comprender la relación humano-naturaleza.

¿Quiénes caminan por el monte? Entre vivirlo, recordarlo y decirlo

No es una, sino varias entidades referidas como los *dueños del monte*, o *jichis*, el *maligano*, el jichi del bosque, del cerro o del *curichi*, el *Bueno*. Entidades a quienes se le debe pedir permiso, sea para simplemente atravesar por dominios que se reconoce como suyos, o bien, para obtener sus “recursos” (pesca, recolección, caza, tala). Los dueños del bosque castigan si no se conoce y respeta las normas que gobiernan la vida en el bosque.

Cuando es posible verlas, estas entidades se aparecen en forma de persona, incluso con la cara de algún familiar o conocido cercano. Puede ser una figura masculina, alta y fornida. Puede ser una figura femenina, una mujer ya mayor, o apenas una muchacha joven y bella. Aparecen vestidos, usando sombreros,

ropas negras o blancas. Esas ropas, muchas veces elegantes, en otras, todo raídas, remendadas o hechas *chirapas* por el efecto de las espinas de los matorrales.

A veces se aparecen con cuerpo de animal, casi siempre de una enorme víbora o *sicuri*. Otras veces, se los ve como enormes animales de cuatro patas, con orejas muy grandes que les tapan los ojos. También se aparecen como un arcoíris de vivos colores, muy cerca del agua. En efecto, algunos viven donde hay agua, en quebradas, curichales o manantiales. Lugares que se dice son *encantados*. Viven *debajo de las piedras*, o en los cerros, donde se ve incluso que existen *puertas*, puertas que a veces están abiertas, puertas que otras veces, desaparecen dejando nada más que roca sólida. Varios testimonios refirieron a “avistamientos” ocurridos por varias personas a la vez. Definitivamente nunca hay consenso acerca de si se trata de la misma entidad, incluso de una que adquiere formas tan variadas, o si son varias y muy distintas.

Ocurre también que son vistos corriendo junto con los puercos troperos, con los *taitetuces*, siempre detrás de una tropa, o guiándola. Cuidan a los animales, los marcan, como la gente marca a su ganado. Se dice que, cuando se los caza, varios animales aparecen con marcas en la cola, en las orejas, en el pelaje.

Y si lo visual no fuera suficiente constancia, también se hace referencia a los otros sentidos. Quienes no los vieron, hacen mención de claras experiencias sonoras: hay ruido, se los escucha, como cuando un animal grande va moviéndose torpe y pesado en la espesura del monte. Incluso hay referencias de que ellos le hablan a uno, o cuando se desplaza en medio de los matorrales, por donde es casi imposible caminar, gritando con voz humana. A veces hablan entre ellos, con frases muy fáciles de distinguir. Se escucha discusiones acerca de lo que hay que hacer, de cómo se debe hacer las cosas. Los relatos también afirman que se los siente en la piel, en el cuerpo. Hay viento, corren fuertes

ventarrones que mueven con violencia las copas de los árboles circundantes. Incluso, la tierra comienza a sacudirse, temblando y tronando hasta desaparecer gradualmente. Luego, como si nada, todo deja de moverse. Hay calor. Se dijo que cuando aparecen, la atmósfera cambia. Sube repentinamente la temperatura.

No cabe duda de que los jichis llegan a *premiar* a los buenos convivientes. Pueden *regalarle* al buen cazador algún animalito para el alimento; también pueden regalarle *la suerte*: un *bakanki*, para lograr siempre buena cacería. Las personas también pueden pedirles cosas, favores, cuidados y protección. Incluso hay quienes extreman sus demandas, llegando a *comprometerse* con ellos. Cuando uno se compromete, debe hacer intercambio: llevarle a cambio, a un miembro de su propia familia.

Pero también se habla de castigos, cuyo peso puede caer sobre aquellos que no respetan las normas de convivencia. Los relatos de quienes fueron encantados y llevados a las profundidades de la piedra, no siempre son de sorpresa y fortuna. Tienen el poder de *encantarle* a uno. En las fronteras externas de la comunidad, se le escucha llamando a los humanos, con voz humana, o a través de un singular y agudo silbido. Ya sea monte adentro, el mal cazador es llevado a las profundidades. Los testimonios de sobrevivientes describen éstos como maravillosos *lugares dentro de la piedra: todo hay allí dentro, todos los animales del mundo están echados, comiendo, descansando. Hasta son curados y atendidos por otros malos cazadores que quedaron atrapados por no respetar*, se suele repetir en las distintas comunidades.

Ciertamente, quienes son llevados allí, son castigados, son golpeados. *Se los huasquea*. Muchos ni siquiera consiguieron regresar, nunca más volvieron a ver a sus familias. Se afirma incluso que, quienes alguna vez interactuaron con estas entidades, sufrieron fuertes cambios en su comportamiento; se dice que ya no pertenecen a este mundo, que

ya conocieron el mundo de la *maldad*, que ya no son los mismos, se dice.

Son hombres y mujeres con percepciones relativamente parecidas acerca del tema. Saben de la existencia de estas entidades no-humanas, aunque no porque fueron ancianos o terceros que les contaron al respecto. Y, esto no es menor: casi en su totalidad, los relatos refieren a interacciones directas, vividas, personales. Los conocen porque de diferentes maneras, para bien y para mal, se han relacionado con ellos. Saben que están ahí. Hay *bultos*, dicen.

¿Quiénes caminan por el monte? Entre interpretarlo y escribirlo

¿Cómo comprender de qué seres se trataba? J. Riester (1971, 1984) nos proporcionó una clásica etnografía realizada en la región chiquitana, para referir a seres no-humanos dotados de determinadas cualidades. Su trabajo nos describe cuatro figuras importantes que coinciden con los principales sistemas ecológicos del territorio⁷: *Jichi tuur*, el dueño del agua; *jichi kaar*, el dueño de la piedra/cerros (*laja*); *jichi soes*, el dueño de la pampa; *jichi iúr*, el dueño del bosque. También hace referencias del *benasir-ti* y el *toír*; como dueños de los animales y de las plantas, respectivamente; también del *jatokás*, como un ser travieso que vive y deambula por el monte. En abordajes como éste, la existencia de estas entidades viene directamente relacionada con determinados humanos *especialistas* cuyas sabidurías servían para interactuar con dichas entidades (Ibíd). Riester, entonces, hablaba de curanderos y hechiceros que, en los años 60 eran conocidos como *ceeserúx*, *méscox* y *kuandérox*, diferenciados éstos del *oboíx* (hechicero o brujo oscuro), quien tendría habilidades para tornarse invisible, transformarse en animal, envenenar la comida o la bebida, y colocar objetos en el cuerpo de sus víctimas. Éstos sostendrían complejas relaciones con entidades que, al parecer, son aquellas que los lomerianos de hoy hacen referencia.

La etnografía de J. Riester es uno de los pocos y, por ello, más valiosos registros de la época que hacen referencia al mundo en que se relacionan humanos con no-humanos en Lomerío (aunque en aquellos años no se hablase de Lomerío como un territorio propiamente dicho). No obstante, el carácter clásico de los reportes etnográficos, por más ricos que éstos sean en descripción, a veces acaban ocultando cosas importantes. Desde un profundo respeto y agradecimiento por su trabajo, considero que es importante discutir dos posibles disidencias con este legado⁸.

Primero, la importancia de dejar de considerar a los “dueños” del monte, de los animales o de cualquier otro componente del bosque, como producto de *construcciones culturales o de tradiciones orales*; menos aún, son exclusivos de la realidad lomeriana o de algún otro grupo cultural de las tierras bajas de nuestro continente. A este argumento me gustaría dedicarle un poco más de atención.

Ciertamente, el concepto de *dueño de los animales* tiene sus “versiones” equivalentes entre muchas sociedades amerindias (Alexiades 1999:195): *pulowi* entre los guaji-ro (Perrin 1987), *vai-mahse* entre los desana (Reichel-Dolmatoff 1971), *pa'reni* entre los matsigenka (Baer 1994), *bea* entre los sanema (Colchester 1982), *ibo*, para los shipibokonibo (Belaunde 2016). Para el caso boliviano, además de mi propio trabajo y el de Riester (1971), tenemos ejemplos como los *chojca-csi-ty* para los tsimane (Daillant 2003); *edósikiana*, para los ese eja (Alexiades 1999), los *wushu*, entre los mosetenes (Ricco 2016). Muy rica información etnográfica que muestra cómo, en tantos contextos diferenciados, estos seres –al igual que los humanos–, tienen familias y casas en el bosque; negocian con los “fenómenos de la naturaleza”, además de cuidar de (criar) animales y plantas.

Abordajes aún más renovados sobre los *dueños* forestales han sido ofrecidos por muchos trabajos en los últimos años (Belaunde 2016; Cesarino 2010; Fausto et al. 2016; Kohn 2007; Medrano 2016; Medrano et al.

2011; Montagnani 2016; Tola 2019; Tola y Dapuez 2017), incluyendo el debate entre Rane Willerslev et al. (2015a y b) y Tim Ingold (2015) alrededor de la cacería de renos, el sacrificio y los dueños de esos animales en pueblos indígenas del norte, cuyos alcances, por falta de espacio, no estoy en condiciones de discutir aquí.

De hecho, el concepto de dueño hace referencia a un tipo de entidad los que interactúan los chamanes; sin embargo, hay mucho más implicado. En las Tierras Bajas, un *dueño* no es la amplificación exagerada de las especies que representan ni la forma antropomórfica a través de la cual se presentan a los chamanes. Es por esto que, de toda la literatura mencionada, destaco el trabajo de Carlos Fausto (2008), por ofrecernos una rica y crítica propuesta sobre el tema. A diferencia del libro titulado “Dueños del Bosque. Manejo de los recursos naturales por indígenas chiquitanos de Bolivia” (Birgit y APCOB-CICOL 1999)⁹, desde otro orden de experiencias indígenas, Fausto muestra que el concepto *dueño* no nace ni se hace con referencia a los asuntos propios del mundo del desarrollo moderno.

En su intento de analizar un esquema relacional que se aplique a innumerables contextos, Fausto (2008) propone un tratamiento muy complejo y útil a respecto de la figura singular del *dueño*, y lo hace desde muchas y diferentes fuentes etnográficas (que iré señalando en esta sección específica). Al respecto, el autor parte de la afirmación de que estaría histórica y lingüísticamente sustentado que todas las lenguas de esta macro región tienen términos usados para designar relaciones entre humanos, no humanos y cosas tangibles e intangibles, que al mismo tiempo designan principios de control, protección, engendramiento y posesión. Se trataría de términos que siempre van fijados a un sujeto, de modo que “una persona siempre será ‘jefe/cuerpo/ dueño’ en relación a alguna cosa, a alguien o a algunas personas” (kanamari, katukina, Luiz Costa 2007:63; énfasis mío).

Entonces, como indica, el concepto de *dueño* es uno densamente relacional: éste explica no solo la posesión de bienes tangibles e intangibles (conocimiento ritual), sino también la capacidad potencial de producirlos. No solo define el suministro de alimentos, sino también control, protección, cuidado y prestigio por ser responsable del bienestar, la reproducción y la movilidad. Ahora, estos principios son capaces de definir relaciones complejas: todo dueño tiene sus crías. Esto implica formas de familiarización, como ocurre con los animales: los parakanã (Fausto 2002:347-8); los araweté (Viveiros de Castro 1992:345); los wayãpi, (Gallois 1988:98, en Fausto 2008). Al respecto, nos explica, si un dueño supone una relación, ésta requiere de categorías recíprocas que pueden oscilar entre “niño” y “animal familiar”, las cuales presuponen una filiación adoptiva, a menudo constituida por una dinámica de depredación familiarizante (esquema que explica relaciones tan diferentes como la que existe entre el chamán y los espíritus auxiliares, el guerrero y el niño cautivo, el asesino y el espíritu de la presa, el oficiante ritual y los objetos ceremoniales) (Fausto 2008).

De ahí que, una de las características importantes de la relación es la asimetría que implica no solo control sino también cuidado. Desde la perspectiva de quién es adoptado-cautivo, estar o ponerse en la posición de un huérfano o de una mascota puede ser no solo un mandato negativo e ineludible, sino también una forma positiva de demandar atención y generosidad. La asimetría que también puede concebirse como una forma de abarcar y puede expresar una relación continente-contenido (se mantiene a los protegidos en un recinto o contenedor) (Fausto 2008).

Por eso es que la noción de *fabricación* es clave, ya que se aplica tanto a objetos como también a cuerpos de familiares y animales familiares. Entonces, desde la idea de genitor (tiene hijos), jefe (tiene coterráneos), poseedor (de cosas), maestro (de animales “domés-

ticos”), el concepto de dueño está en el origen de aquello que posee, porque lo fabricó, ya sea éste un artefacto o una cosa, dueño, entonces, también implica origen y base de algo (trio-karibe; Fausto 2008).

Además, dado que el concepto replica “la misma configuración que caracteriza a los dueños de maloca”, se entiende que los dueños de los animales son dueños de su propio entorno, conteniendo dentro de sí mismos un colectivo: ellos representan y contienen una especie. Así, sostiene Fausto, el concepto expresa una relación continente-contenido, al igual que singularidad-pluralidad: el *dueño* es una singularidad plural, que contiene en sí misma –como un cuerpo o como maloca–, a otras singularidades. Por eso, en varios casos, sus bases semánticas incluyen no sólo principios de autoridad, génesis y comensalidad (sharanahua, Déléage, 2005:189-191; y grupos de habla pano, Cesarino 2008:25; Costa 2007, en Fausto 2008).

Es así que, finalmente, Fausto llega a sustentar la idea de una *singularidad magnificada*, que aparece a los ojos de los demás como un depredador. La jaguaricidad es uno de los rasgos asociados con la figura del dueño en la región. De ahí que propone dos caras que definen a esta figura: a ojos de sus hijos–mascotas, es un padre protector; a los ojos de otras especies, es un depredador afín (Fausto, 2008).

“Y es fácil entender por qué: el principal dispositivo de producción abarcadora, por lo tanto, de aumento (magnificación) de la persona, es la incorporación caníbal. La depredación es un vector asimétrico de identificación–alteración: quien come contiene al otro y a su alteridad dentro de sí” (Fausto 2008).

Entonces, para terminar este primer argumento, es clave incorporar las entradas claves que Fausto ofrece, no sólo para repensar el carácter/cualidad de esta entidad, sino también para considerar las implicaciones de la vigencia de su existencia en el mundo mo-

derno de hoy. Es cierto, él no lo dice explícitamente, pero, podríamos discutir: habrá dueños donde haya bosque, humanos, y relaciones. Estudiar estos “dueños” ha mostrado que se puede ir más allá de un simple *tema de investigación*, lo cual puso en evidencia que el concepto implica muchos cuestionamientos ónticos y ontológicos al respecto de lo que se vive en estos bosques. Dicho esto, continúo con las posibles disidencias a respecto del legado de Riester.

En segundo lugar, cuando nuestro autor nos habla de brujos y curanderos chiquitanos, para caracterizarlos, parece no observar más que la separación entre el bien y el mal. Es como si un sistema de creencias cree leer apropiadamente otro sistema que, de antemano, lo asume también como “sistema de creencias”. Es más, la posible obstinación de querer ver sólo sistemas de creencias en todas partes, y de analizar sus fenómenos desde la tan trillada oposición bueno-malo (muy propia de las primeras teorías del chamanismo en las que se es *curandero bueno* o *brujo maligno*); lo que resulta más complicado es que todo saber y poder concentrado en estos sujetos empieza, se explica y acaba en ellos mismos.

El término chamán, por cierto, es una construcción moderno-occidental. Proviene de la propagación, hasta nuestros días, de un profundo malentendido, epistémico y ontológico. Desde cronistas del siglo XV, hasta reportes de la Siberia oriental, que fue donde, para describir a un “vil mago que invoca a los demonios”, el cura Avakum Petrovich hizo el primer registro de lo que localmente se denominaba *saman* o *shaman* (Narby y Huxley 2005). El caso es que, desde ese momento en adelante, toda figura que se le parezca (que también podría denominárseles hombres y mujeres medicina, herbolarios, científicos, filósofos, pensadores, curanderos), recibiría el mismo denominativo. Y esto operó, infelizmente, a pesar de claras evidencias de que cada caso –sujeto y sus prácticas–, tenía ya nombres locales específicos (*pagé*,

piayé, angakkut, yatiri, amauta, ch'amankani, qolliri, etc.), que hacían referencia a poderes, relaciones, corporalidades y sabidurías muy específicos. Así, muy tempranamente se comenzó a borrar, omitir y homogenizar una enorme diversidad de nombres y apelativos referenciales locales que explicaban la complejidad de lo que dichos personajes sabían y eran capaces de hacer. Tal procedimiento ha conseguido apenas producir una imagen del otro, como un ser ahistórico e indiferenciado, manteniéndola viva y vigente por mucho tiempo.

En los últimos años se ha desarrollado importantes discusiones al respecto de estos asuntos, procurando superar la construcción moderno-occidental del individuo dotado de facultades excepcionales centradas en sí mismo, desde donde se explique temas muchos más complejos y relacionales que indiquen campos de interacción –aún vigentes–, entre formas distintas de vida. Esto último nos lleva a la tercera disidencia: el chamán como única vía de reconocer dichos campos relacionales transespecie.

En efecto, etnografías como las de Riester, aunque pioneras, nos tendieron un único puente para comprender la relación entre humanos y no-humanos en Lomerío y, desde ahí, comprender la vida espiritual en/de los bosques. Me refiero a la infaltable intermediación de un especialista (brujos y/o chamanes). El chamanismo, como modelo, coloca a uno o a pocos sujetos humanos en el centro de la atención; inclusive, podría ser el caso de algún antropólogo iniciado que muestre estar a la altura de tales interacciones. Empero, lo que no trata este énfasis en un individuo, es el tema del cuerpo: tanto el cuerpo del chamán como de aquel que le estudia, se precipita al centro del este fenómeno relacional, siendo ésta una cuestión muy poco discutida en nuestro país. De esto quisiera hablar más adelante, cuando haga referencia al recurso multisensorial.

En suma, los argumentos que expuse, creo yo, podrían servirnos para interpelar a

una disciplina que, dado que se propone estudiar al ser humano –el “hombre”, como se acostumbra decir–, termina siendo declaradamente antropocentrista. La presencia de seres de esta naturaleza en tantos y tan diferentes contextos debiera llamarnos la atención y demandarnos nuevas formas de estudio, más allá del antropocentrismo, también del culturalismo.

El tema de los “dueños” de los animales, plantas, elementos, etc., es todavía un asunto digno de ser profundizado y discutido. Por falta de espacio, apenas comento brevemente algunos de los trabajos que existen, lo cual, en el futuro, puede ser la base para un Estado del Arte más completo, que incluya más trabajos, como el pionero de R. Benedict sobre espíritus guardianes entre los pueblos del norte (Benedict 1974), o, compilados más críticos, como el de Fausto y colegas (Fausto et al. 2016), o los desarrollados en los Andes, como es el caso de los *uywiris*, para los aymaras (Arnold 2016; Colque 2012; Martínez 1989). Más allá de un buen Estado del Arte, lo que sería más necesario, sería abordar el tema reconociendo las fuertes vinculaciones entre Tierras Altas y Bajas de esta parte del continente.

De lo escrito hacia las erosiones disciplinarias

Definitivamente, la etnografía clásica me ayudó sólo en parte frente a un contexto de interacciones humanas y no humanas, como aquel que referían los pobladores de este territorio. La búsqueda de alternativas que se concentraban en mi propia individualidad, voluntad y compromiso personales, tampoco fue suficiente. Pese a tantos esfuerzos de campo, nunca encontré en esos años a un solo *jichi* en mi camino. Mi proyecto de investigación no logró que ocurra el tipo de encuentros que se espera de la literatura que habla de estas “rarezas” del mundo indígena. Nunca tuve condiciones de registrar evidencia *objetiva y mesurable* de su presencia,

de su paso por las inmediaciones, o directamente de su existencia. Desde este diseño, no conseguí entrar en ese orden de discusiones generadas cuando alguien pregonaba haber determinado el peso del alma al momento en que éste abandona el cuerpo de un recién fallecido. Eso quizás pueda explicar por qué los resultados de estas investigaciones antropológicas nunca consiguieron espacio en los planes de ordenamiento territorial, las normas y reglamentos, las cartillas de capacitación o cualquier otro tipo de documento formal que describa o explique la realidad de los bosques lomerianos y sus áreas de influencia.

Y, a pesar de que se trate de un territorio indígena cuyos presupuestos ontológicos han permitido hasta hoy construir y, sobre todo, sostener estrechas relaciones con diferentes formas de vida, su referencia documentada queda sepultada, por así decirlo, en las páginas humedecidas de algunas monografías, cuyos ejemplares permanecen en los estantes de alguna que otra biblioteca, y, con suerte, en las mismas comunidades locales.

Así, acabé comprobando que la cantidad de investigaciones que hice, publicadas o no, no habían logrado acercarse a lo que vivían y –quizás con vergüenza y recelo– trataban de comunicar los lomerianos. En la actualidad, me di cuenta que, para lograr un mínimo de entendimiento de muchas de las cosas que ocurren en contextos como el descrito, las categorías que había aprendido en la academia fueron rebasadas. Este contexto multidimensional, con creces rebasó mi capacidad de entender el mundo de la manera en la que estaba acostumbrado.

Se puso en evidencia mi falta de preparación, y el cúmulo de equivocaciones incontroladas, y no pocos síntomas de ventajas epistémicas propias de un *habitus academicus* (Bourdieu 2006; Kohn 2014; Viveiros de Castro 2002, 2004b), que definían mi agenda investigativa. No venía al caso que procure discutirlo más: las elecciones a favor de la construcción de conocimiento que nos permitan comprender qué es lo que ocurre

entre los lomerianos y los bosques donde cohabitan, seguían siendo erradas. Es por este motivo que me resulta útil el término *erosión de normas clásicas*, propuesto por Rosaldo (2000).

En defensa de mis esfuerzos y buenas intenciones, se podría apelar a un rico conjunto de relatos y testimonios recogidos *in situ*. No obstante, vale la pena insistir: ¿debe este campo de relaciones intercorporales e intersubjetivas entre humanos y no-humanos, seguir siendo explicado a partir de los discursos y representaciones mentales construidos por mis interlocutores; de la representación social del miedo y el bosque en comunidades chiquitanas (Rozo 2002a).

Nociones de metáfora, animismo tayloriano, metonimia, sistema de creencias locales, o totemismo impiden comprender estas lógicas. Las premisas de la traducción cultural, la descripción émica y la apropiación de conceptos nativos, caducan al develar que nunca existió el problema de que los indígenas sean incapaces de reconocer y luego enunciar la realidad, incluso de que ellos entiendan erradamente sus propios conceptos (Holbraad 2003). No se trata de buscar un repertorio conceptual humano universal, ni de que, localmente, se trate de sistema lomeriano de creencias altamente cerrado, ni que estas realidades –y las pautas enunciativas que hacen estos pueblos por explicarlas–, necesiten de la explicación adicional, y más adecuada, de un especialista. No es que la gente en Lomerío ve el mundo de un modo diferente al nuestro. Ocurre es que estas comunidades viven en mundos diferentes, desde relaciones diferentes, en convivencia con diferentes sujetos conscientes y agentivos. Que tampoco se trata de sistemas discursivos, construcciones metafóricas y de representaciones individuales o sociales. La realidad que viven los lomerianos no requiere de un enfoque representacional, ni interpretativo ni semiótico. Con relación a otros contextos, Viveiros de Castro ya apuntaba a esto en dos de sus más

controversiales trabajos publicados (Viveiros de Castro 2002, 2004a).

El que algo no se vea ni pueda ser medido, no significa que no exista. Y, si acaso se reconociera formas extraordinarias de existencia, no por ello, son irracionales o imaginadas. Entonces, ¿cómo trabajar con aquello que siempre ha sido considerado irracional, fantástico, indescriptible e inconcebible? ¿Cómo registrar lo que no es posible ver ni medir? Más aún, ¿cómo sostener una conversación seria al respecto, o, inclusive, realizar un análisis o un debate científico sobre *jichis* del monte con lo colegas de las ingenierías, la biología, la geografía, la arqueología, la ecología, el derecho, incluso la musicología?

Todo esto nos lleva al centro de diferentes debates, que a continuación, destacaré en términos de un énfasis corporal-multisensorial, y los debates ontológicos en la antropología; notablemente ausentes en la antropología boliviana, más aún, con referencia a las Tierras Bajas.

¿Miedo a qué, o mejor, a quién? El monte como camino latente

Desde aquí, procuro entonces exponer resultados investigativos los cuales, antes que presentar conclusiones o hallazgos, ofrecen más bien posibles debates, sobre todo auto-críticos que podrían ser discutidos. Veamos.

Estudiar lo que “no se ve” (o cómo dejarse educar por el entorno)

En la actualidad, puedo ahora afirmar, los lomerianos conocen a los dueños del monte, ya no por nombres nativos, sino a partir de experiencias vividas y estrictamente corporales¹⁰. Se trata de relaciones que merecen ser estudiadas más allá de lo discursivo. Entonces, si el desafío va más allá de introducirnos en la cabeza de los informantes, ¿qué nos dicen sus cuerpos y los cuerpos con los que interactúan? Tomar en serio lo que se nos dice en Lomerío, puede implicar tomar en serio

nuestros propios cuerpos, más allá del plano discursivo.

Destaco, entonces, dos experiencias marcadamente corporales, que me tocó vivir y que considero claves para reorientar los estudios de las relaciones humanos y no humanos en estos contextos, me refiero a lo que me gustaría denominar mi *apertura corporal* y *apertura espiritual* como base para la investigación antropológica. Veamos en ese orden.

En un momento dado, entre tantas correrías, infructuosas cacerías y búsquedas de la verdad, una vez retomadas las discusiones con mis interlocutores, discutimos si yo, antropólogo formado en la academia, forastero, inepto en incursiones de cacería por el monte, y totalmente ajeno al antiguo sistema de saberes locales, estaría en condiciones de *ver al jichi* e interactuar con él, como lo hacen los lomerianos.

—¿Ustedes creen que yo podría ver al *Jichi*?—
Esteban respondió categóricamente:

No, no, Ud., imposible. Primero porque Ud. se pregunta si cree en él. Otro porque está tratando de conocer lo que es él. Nunca. Ese es un misterio para nosotros...

Con ironía don Esteban hacía claro hincapié que no se trataba de creencias, además que hacía notar que el conocer a esta entidad, no dependía de nuestras decisiones y agendas: no es cuestión de la curiosidad o de la voluntad el poderle conocer. Don Esteban continuó explicando:

—*Los que quieren saber, yo digo que es imposible. Justamente porque quieren conocer, quieren saber. Póngase no más, su crecimiento de Ud.: si era una buena casa, bastante olores tiene... ya hay desodorante, por aquí, por acá*— Esteban señalaba diferentes partes del cuerpo mientras seguía hablando enérgico—. *Aborita, tódingos ... [basta] los más ancianos ya también usan, ya bonito peinadito, bien los zapatos. Eso era imposible, por eso nosotros aquí en San Lorenzo se prohibió ir a bañarse en el paíuro, y eso se cumplió.*

—*Por eso que Ud. no lo puede ver. Así que ese es su contrario, Bernardo, de ese tipo de dueño del agua. El olor...*— Complementaba Esteban,

mientras que todos miraban en silencio el sucio piso de la sala.

—*Sí, es el olor...*— insistió Juan Soqueré.

—*Eso de que el olor hace alejarse al Fichi, así es—* agregaba don Estanislao—. *No sólo una persona, como aquí llamamos los blancos, no sólo también los gringos, ahora hay chiquitano también... Entonces el Fichi según los médicos antiguos, no penetra ya a esa persona. Entonces, éste, hay eso que ver con el olor, el Fichi no se acerca donde hay esos olores.*

Mis anfitriones insistían en que los olores corporales pueden llegar a determinar la relación entre personas y entidades no-humanas; al igual que con los animales, claro. El olor, como forma de poder, sería capaz de sobreponerse en determinados dominios. En ese caso, el asunto no dependería de lo visto, sino de olido, lo olfateado. Un fuerte y desafiante argumento que indicaba que cualquiera, sin necesidad de ser un especialista, podría entrar en campos relaciones y de interacción con estas entidades. Desde ese entendimiento, de inmediato me dispuse a pasar al plano de la experimentación procurando cambios materiales en mi propio cuerpo, y así, tener más conciencia y cuidado de mis olores corporales, abandonado por un buen tiempo determinadas prácticas habituales de higiene.

En efecto, una conciencia olfativa de mi lugar en el monte hizo que se abran nuevas pautas de relación con todo organismo próximo a mí, y también a nuevas formas y grados en que se reconoce la presencia de distintos organismos en todo un contexto.

Como ya lo había dicho: el asunto me obligó a entregarme a un campo experimental: “oler a bosque”, afinar mis sentidos, organizar incursiones por el monte. Es a esto que me refiero por *apertura corporal*, lo cual hace posible una forma determinada de conciencia. Claramente, la vía multisensorial fue alternativa de aproximación a estos fenómenos. Pero, no teniendo activados los distintos sentidos por separado. En Lomerío, de una u otra manera se hacía hincapié en otros elementos más. La complejidad que yo pro-

curaba comprender corporalmente ¿suponía una concreción en términos de un campo olfativo solamente? Olor, sonido, temperatura, forma e imagen, son dimensiones en las que los lomerianos han manifestado la presencia de estas entidades y sus relaciones consecuentes. Estos campos sensoriales evidencian que éstas no son construcciones metafóricas, que no son la representación social de algo, y que tampoco derivan en un campo estrictamente simbólico y luego cognitivo centrado en el conocimiento humano, o en una cultura local. No son resultados de un campo apenas imaginado, o incluso somatizado; no son resultado de un trauma de infancia, o quizás de la necesidad de conservar unida a la comunidad a la que se pertenece. No son respuesta al enorme terror a lo incierto, a lo desconocido, al caos... Miedo a la muerte irreversible, como sostiene en gran parte de las teorías de las religiones. Definitivamente, no. Como dicen estas personas, son episodios que marcan su relación con aquello que habita aquellos bosques, y que nunca olvidarán porque son relaciones que se actualizan de manera práctica, casi en un plano cotidiano.

Desde los presupuestos de la icónica fenomenología de Merleau-Ponty, el giro multisensorial (Classen 1990, 1997; Csordas 1997, 2003, 2011; Howes 2003, 2006, 2014; Ingold 2002a; Pink 2009; Pink y Howes 2010), se ha constituido en las últimas décadas como otra manera muy distinta y reflexiva de llevar adelante el proyecto antropológico, y aun viene todavía explorándose en este sentido. El modelo antropólogo-chamán fue superado, quedándose atrás la premisa de que la relación con lo no-humano fuera un campo exclusivamente chamánico.

El mundo de los sentidos (sonidos, olores, etc.), así como el de las agencias, tienen aquí altísima relevancia. Podríamos definir al trabajo multisensorial como una antropología no sólo simétrica, sino que parte de la experiencia práctica y la percepción del entorno, constituyéndose como un camino fértil no sólo para una aprehensión adecuada de la

experiencia humana en su complejidad, sino también para acceder a múltiples experiencias implicadas en lo que podríamos definir como “realidad”.

Esto me lleva al siguiente argumento: determinados fenómenos pueden ser percibidos sólo por alguien que está preparado para ello, y que determinadas realidades y dimensiones no estarán a merced de la voluntad o las decisiones individuales de las personas (Fausto 2002; Lagrou 2012; Langdon 2013; Lima 1996; Vilaça 2000), o que no pueden abordarse desde un riguroso programa de investigación. En otras palabras, desde simplemente afinar nuestra conciencia sensorial, el problema de qué poder percibir y qué no, no se resuelve.

Desde tantos años de investigación, Els Lagrou, por ejemplo, sostiene que los sistemas de percepción de las comunidades de tierras bajas nos interpelan acerca de la forma en que somos capaces de percibir las cosas, por lo que podría tratarse de otro modo de conciencia de lo que es percepción (Lagrou 2011, 2012, 2019; Severi y Lagrou 2013). Para la autora, los regímenes imagéticos y de visualización en los cantos chamánicos de la Amazonía occidental, proponen reflexiones teóricas más amplias sobre el estudio de diferentes campos sensoriales (canto, sonido, movimiento, encarnación, emoción y su carácter sinestésico). El papel de la *imagen ambigua* es crucial en esta discusión, destacándose relaciones entre la ocultación y la revelación, tanto del arte como del ritual. Desde el análisis de los cantos rituales, investigadores como Lagrou, estudian la experiencia sensorial chamánica de la Amazonía y su relación con otras tradiciones y técnicas de alteración de la percepción en las búsquedas de visión. Así, imágenes, sustancias, canciones y artefactos arrojan luz sobre la relación entre las formas de ser, hacer, pensar y percibir, ya que en el universo amerindio se piensa en imágenes y artefactos desde su relación con los cuerpos de humanos y no humanos. Desde estas investigaciones recientes

se nos llama la atención sobre los diferentes regímenes de subjetivación y objetivación resultantes de ontologías que conceptualizan de manera diferente la relación entre el hombre y el entorno circundante.

Otros ejemplos se acercan a estos argumentos: Brabec de Mori (2003) insiste en que, en el fenómeno ritual-sonoro se muestra partes de la vida que están allí y se manifiestan, no para ser vistas sino escuchadas; mientras que, por su parte, Ingold (2007) nos llama la atención sobre el hecho de que la realidad viene con todo hacia nuestros sistemas perceptivos, y no sólo desde lo sonoro o lo visual.

Pero, ¿será este giro disciplinario un contrapunto pertinente y suficiente de los presupuestos ontológicos amerindios acerca del cuerpo y su relación complementada con el alma? Podría ser, pero no necesariamente. Ésta es una cuestión alrededor de la cual comencé un debate y profundización en la comunidad académica (Rozo 2019a, 2019b) no se trataría solamente de que una mayor conciencia y movilidad de la diversidad de nuestros sentidos perceptivos nos permitan una mejor y más compleja elaboración de representaciones. También implica la comprensión de lo que son los sujetos, los lugares o los acontecimientos. Un asunto que me sirve de introducción a lo que podría denominar *apertura espiritual*.

Lo inesperado de una espiritualidad corpórea y relacional

Si la realidad se nos presenta sobre dimensiones que difícilmente pueden ser vistas o concienciadas desde apenas uno de nuestros sentidos, ¿cómo estamos comprendiendo lo que es la realidad? Aquí trato de hacer hincapié en la condición anímica de todo lo que existe y nos rodea. Desde las ontologías amerindias, la realidad está constituida por lo visible y también por lo invisible; y que es un asunto a ser resuelto en términos de conciencia anímico-corporal, qué es lo que

se puede percibir y qué no, y qué relaciones pueden darse a partir de ello.

Ciertamente, un asunto actualmente discutido en la disciplina es el “desde dónde” encarar y asumir la presencia de los debates del *giro ontológico* en la antropología. La base fundamental de este giro es la que hasta hoy se sabe de la praxis y pensamiento relacional existente en varias macro regiones –distribuidas, distantes, aisladas o sea interconectadas– de diferentes latitudes del planeta (Amazonía, Chaco, Andes, Planicies del Norte, Ártico, Siberia, etc.) y que hacen referencia a campos relacionales entre humanos y no-humanos. Y, desde tan vasto panorama parece que se nos interpela acerca de quién está preparado para asumir estos debates, o cómo puede uno prepararse para ello.

De hecho, contamos hoy con importantes descripciones y revisiones del denominado giro ontológico (González 2015; González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016; Ruiz-Serna y Del Cairo 2016), mostrando panoramas vastos, intensos y poco consensuados, varios autores y autoras que procuran indagar sobre el peso que llevan consigo cuestiones ónticas y ontológicas en asuntos de relevancia antropológica.

Sin embargo, en trabajos como el de Tola y Santos (2016), que tienen el mismo propósito, parece emerger algo que creo debemos pensar dos veces. En este trabajo, las autoras describen los efectos de este giro en la antropología y sus áreas disciplinarias de influencia, reconociendo distintos modelos que parece que fueron concebidos para constituir agendas académicas (hoy en curso, por cierto, en países como Canadá, Francia, Estados Unidos, Brasil, e Inglaterra), a saber: a) como disciplina y metodología; b) como crítica al proyecto moderno occidental de ciencia (¿filosofía de la ciencia?); c) como crítica de conflictos estrictamente socioambientales (ontología política). Entendimientos como éste corren el riesgo de acabar presentando y/o promoviendo al giro ontológico en nuestra disciplina, como nueva “escuela”, como

una novedosa y/o necesaria elección hacia sus presupuestos teórico-metodológicos, idea con la que discrepo.

En mi caso, debo confesar que no elegí este camino de indagaciones. Por cierto, no llegué a transitar por los debates del giro ontológico en la antropología porque me lo hayan enseñado, por la presión de algún tutor obsesionado, o por seguir una tradición de pensamiento o de proceder investigativo. Mi experiencia no corresponde a ninguno de los énfasis apuntados por Tola y Santos.

Los hallazgos de mi trabajo en tierras lomerianas se dieron en una suerte de emergencia inevitable de unas cosas que llevan a otras, en una suerte de encadenado que fue ordenado principalmente por relaciones y lógicas locales. De hecho, mi proyecto investigativo carecía de un marco teórico y práctico (óntico y ontológico) que me permitiera asumir la dimensión *no-material* de la vida, aun cuando, paradójicamente, ésta se enunciaba de las formas más materiales.

En efecto, no todo pasa por la investigación académica y sus agendas curriculares (escuelas, modas y crisis; los giros y las deconstrucciones). Un entendimiento más radical sobre el miedo, debo decirlo, obtuve no en Lomerío ni en sus bosques. Años más tarde a mi experiencia lomeriana, enfermé de cáncer. Esta enfermedad, como es de esperarse, me impactó tan profundamente que llegó a generar en mí el más profundo cuestionamiento epistémico y, más aún, óntico y ontológico de mi lugar en el mundo. Contra todo deseo, agenda, o programa académico, procuré explicaciones a un acontecimiento tan radical en mi vida.

Habiendo constatado que, procedimientos como la radioterapia y la quimioterapia, en mi caso, resultarían nefastos, comencé a trabajar con terapéuticas amerindias que se centran en un padecimiento como éste que, ciertamente, opera desde la integralidad indisoluble entre cuerpo y alma. Es común la tendencia de tratar al cáncer eliminando, retirando y extirpando; en lugar de eso, en-

tendí que era fundamental relacionarse con la enfermedad, tratando de comprender por qué se hizo presente en mi vida. Comprendí de maneras inusitadas lo que el miedo puede llegar a ser, comencé a realmente conocer mi cuerpo, asumiendo su dimensión anímica, y la consecuencia de ello en un campo que denomino *espiritual*.

¿Me habrá otorgado esta enfermedad un lugar privilegiado para poder asumir de otra manera la realidad no-humana que constituye lo humano? ¿Cómo puede uno prepararse para trabajar en este campo relacional de interacción entre humanos y no-humanos? ¿Será que todo esto se trata de una búsqueda desesperada de consuelo en la autoayuda, el esoterismo, la religión y la complacencia existencial contemplativa? ¿Es que acaso el giro ontológico no debate conceptos, procedimientos y relaciones que pueden ser de utilidad para comprender la parte no-humana que hace a lo humano? Es más, una vez recuperado ¿debía regresar a Lomerío para buscar desde allí nuevas vías de relacionarme con los *jichis* y seres que habitan sus bosques?

No cabe duda, el término espiritualidad trae una fuerte carga epistémica del pensamiento moderno-occidental y judeo-cristiano que no tengo condiciones acá de profundizar. De hecho, éste es un proyecto que comencé a asumir hace un par de años, por lo que me propuse retomar en futuras publicaciones. Por ahora, debo decir que, a pesar de su carga histórica y política, y de las complejas consecuencias de su presencia epistémica en contextos como el nuestro, en diferentes espacios en los que vengo discutiendo en tema (Rozo 2019b, 2019a) he podido verificar cómo el término *espíritu* todavía hace referencia a algo que existe. Por ello, amparado desde luego en evidencias etnográficas, es de ahí que, de la misma manera como se habla de humanidad, hablo de *espiritualidad* para referirme específicamente a las relaciones que podemos tener con toda forma espiritual de vida. En ese sentido, creo que siendo el alma un complemento inseparable

del cuerpo, ésta tiene siempre consecuencias espirituales relacionales: si todo organismo tiene un alma, es desde ahí que establece relaciones vinculadas a la espiritualidad que le rodea. Así, espiritualidad será un término capaz de definir el conjunto de organismos vivos, cuya existencia –junto con sus campos relacionales–, es de una materialidad visible sólo en determinadas condiciones. ¿Qué demanda, entonces, hacer conciencia de la existencia de seres espirituales que, seguramente provistos de formas singulares de alma constitutiva, se relacionan con los seres humanos, tal fácilmente reconocibles en la cotidianidad, afectándoles la vida, en esa misma cotidianidad?

Esto nos obliga a volver a tocar, aunque brevemente, el asunto del especialista. Tanto en Tierras Bajas como en las Altas, un *chamán* se constituye como tal no sólo ante la presencia de distintos rasgos físicos o condiciones de nacimiento (o “marca”, en los Andes), sino también por episodios que son determinantes en su vida: ser alcanzado por un rayo o padecer una enfermedad terminal (Alexiades 1999; Allen 1982; 2015; Fernández 2008; Langdon 1996; Vilaça 2000). En ambas macro regiones, el cuerpo es el dispositivo de enunciación o manifestación de toda transformación que va más allá de lo material.

Pero el asunto, creo yo, no tiene que ver con que deba necesariamente haber iniciación o consagración alguna. Experiencias como las de una enfermedad terminal, sueños vívidos y altamente detallados, entre tantas otras, drásticamente nos llegan a educar la atención, y ponen en evidencia que, mucho más allá de la interpretación de sistemas simbólicos y la traducción de representaciones sociales, el cuerpo puede ser gravitante para el conocimiento, siempre que corresponda a la forma en que éste es concebido y movilizado desde el pensamiento y praxis amerindios: el cuerpo como entidad orgánica y anímica en permanente construcción.

Por ello, el cuerpo es uno de los fundamentos más críticos y desafiantes para comprender, no sólo aquello que aun hoy se procura definir como *chamán*, sino también, y lo que creo es más importante, para definir lo que son las relaciones multiespecie¹¹, principalmente por el hecho de que, en los encuentros interespecie, también están en juego las decisiones agentivas de los no-humanos.

Si bien lo sucedido en Lomerío es entendido por quienes lo habitan como asuntos de un orden distinto de existencias que no se aparece a cualquiera, que no cualquiera puede comprender, y que éstas se muestran sólo a quien está preparado para percibir las, creo entonces que no se trata de ir de lo multisensorial a una doctrina nuevamente centrada en lo humano. La conciencia de nuestros cuerpos, desde su constitución en términos que impiden separar cuerpo de alma, es radicalmente importante para revelar campos relacionales entre especies. El cuerpo es una vía transespecie de enunciación y relacionamiento.

Entonces, ¿es miedo? Hacia la reflexividad radical

“No tenemos creencia; no explicamos nada”. “No creemos: ¡tenemos miedo!”. Estas son las palabras que un chamán esquimal le habría dicho al explorador Knud Rasmussen, que más tarde fueron analizadas por Lévy-Bruhl, y que más tarde aún, serían nuevamente destacadas por Tania S. Lima (1996: 26). Desde los albores de la antropología, parece que los pueblos amerindios nos han venido advirtiendo acerca de lo que les ocurre, rechazando, por cierto, nociones como creencia, mito, símbolos, cosmovisión o animismo. Pero, si no son creencias locales, costumbres y tradiciones heredadas oralmente, ¿de qué miedo, entonces, nos hablan los lomerianos?

Habría, supuestamente, un miedo profundo relacionado a estos seres singulares, no sólo por su carácter de no-humanos, sino por los efectos que dichas entidades tendrían

en sus vidas. Tendríamos ahí algo que opera como experiencia viva y profundamente sentida, y no necesariamente por su carácter violento. En favor de mis indagaciones, desde sus relatos, los lomerianos me condujeron hacia una sabiduría que define un mundo que, si bien es construido también desde la verbalización, es capaz de mostrar una complejidad tal que hace que el discurso no sea la vía más completa para su entendimiento.

Entonces, ¿qué podrá ser el miedo en estos contextos? Es muy probable que, lo que pretendía estudiar en Lomerío y que se manifestaba como un campo relacional complejo, no era el miedo, al menos no como éste es definido desde fuentes enciclopédicas. Todo indica que, desde ese entendimiento particular, el término miedo parece muy reducido para referir aquello que emerge en este contexto. La pregunta no sería *a qué tienen miedo los lomerianos*, sino el determinar si *realmente es miedo* de lo que hablan cuando nos comparten sus experiencias.

Cuando reviven sus experiencias en/ con el bosque, los lomerianos no enfatizan alguna *intensa-sensación-desagradable* frente al peligro, o a una *emoción primaria* que devenga de una *natural aversión* al riesgo o amenaza y que deriven en terror y ansiedad. Al contrario, los relatos hacen hincapié a interacciones con entidades con las cuales las relaciones también son benéficas, inocuas y favorables a los seres humanos. Entonces, en lugar del miedo, como quizás lo quiso ver un proyecto de investigación mal planteado, en Lomerío se hace referencia a relaciones co-determinadas que emergen en un cosmos altamente inestable.

El fenómeno de la relación entre humanos y no-humanos en Lomerío, no puede comprenderse apenas desde una de sus formas de manifestación, como sería el miedo. Eso que comúnmente podría llamarse miedo, en Lomerío, mostraría una condición sustancial para que humanos y no humanos se reconozcan, sientan sus presencias –para bien o para mal, claro está. Una condición esencial

de consubstancialidad, ya que es una vía estrictamente perceptible. Así, miedo deviene en realidad sensible, no patología. Explicita dimensiones diferentes pero simultáneas de una realidad sensible. Es constancia –relacional por excelencia–, de la forma en que opera un mundo que, por ser altamente transformacional, es altamente inestable.

Sin embargo, estas relaciones no han entrado dentro del campo de la ciencia porque han sido definidas como cosas “no reales”, como pura imaginación humana y, por tanto, siempre cayeron dentro del campo de la cultura, o en el peor de los casos, de la psicología; y, desde el interior de la cultura, de la psicología o la religión, en el orden de algún tipo y grado de desviación, de desorden patológico o volitivo, ideológico o misterioso. Se ha procurado *domesticar* estos testimonios para hacerlos entrar en nuestros propios sistemas intelectuales y de creencias; que es cuando acabamos convirtiéndolos en símbolos, metáforas, representaciones y construcciones sociales imaginadas. En el peor de los casos, todavía se las tiene como supersticiones, “cosas de indios o de viejos”, leyendas o relatos fantásticos. Estas formas de entender, vivir el mundo y resolverlo todavía son concebidas por la ciencia moderna como temas impensables, inconcebibles e improbables, porque así han sido producidos por ella. La autoayuda, la “espiritualidad” esotérica, las tradiciones y las costumbres culturales, son el saco en el que se ha guardado todo aquello que la ciencia moderna ha decidido no asumir.

Reflexiones finales

En Lomerío se sabe que todo ser vivo –no sólo los humanos–, está dotado de conciencia, inteligencia y voluntad. En este territorio indígena se entiende que la presencia no-humana, así como la humana, sólo se explica a través de una antigua interrelación que se ha mantenido viva hasta hoy, y que, en lo que parece, pervive frente a los embates de

la modernidad. Por tanto, los lomerianos no hacen nada en estos montes al margen de la relación que tienen con lo no-humano. Por cierto, las relaciones humano y no-humano que ocurren en esos bosques, no son atributos de “costumbres y tradiciones” chiquitano *monkox* de habla *besiro*. Lomerío es apenas uno más de los numerosos contextos en el planeta en los que se vive estos operadores que organizan el cosmos.

Entonces, desde un probable *animismo multinaturalista* (Cavalcanti-Schiel 2014) lomeriano ¿qué decir de una reflexividad radical? Esto tiene que ver con poder discutir cuán verdaderamente preparados estamos –en términos de conciencia y conocimiento– para asumir cuestiones ontológicas en la antropología.

Hay maneras de impugnar el clásico reporte etnográfico lecto-escrito, y lograr una descripción de la esencia de las cosas y la manera en que, más allá del pensamiento y la semiosis (Ingold 1994, 2000, 2002b), las relaciones entre humanos y no-humanos ocurren en términos prácticos y materiales. No sólo la premisa de la educación de la atención, sino también el denominado *método ontográfico* (Holbraad 2009, 2011, 2012, 2015; Holbraad y Pedersen 2016), son estrategias que parten del registro y la descripción de lo existente, para justamente, evidenciar y describir las relaciones y distancia entre éstos. Apuntan a prestar más atención a aquellos “momentos de revelación etnográfica” que permitan pensar la relación entre conceptos y cosas. Se trata de “tomar las ‘cosas’ encontradas en el campo como se presentan a sí mismas, más que suponer inmediatamente qué significan, representan o que están en lugar de alguna otra cosa. Se propone fundamentar posibilidades analíticas que permita a “las ‘cosas’, cuando y como surgen, ofrecer posibilidades teóricas (Holbraad et al. 2007).

Ciertamente, tenemos ya bastante *tela cortada* acerca del tema de la reflexividad en la antropología; se ha discutido bastante su importancia, sus implicaciones y conse-

cuencias (Bourdieu y Wacquant 1995, 2008; Foley 2002; Ghasarian 2008; Guber 2011; Hammersley 1984). Pero, inspirado por el planteamiento bourdiano de la *objetivación participante* (2006), creo que lo que está en juego podrá ser más bien una *subjetivación participante* que radicalice el ejercicio en términos de una reflexividad radical, que no es otra que una reflexividad ontológica.

Como método vivencial de trabajo, reflexividad, conceptualización y experimentación¹² se convierten en un recurso multisensorial por excelencia. Una vez asumida nuestra condición de sujetos, y luego de haber deconstruido marcos categoriales para reconstruirlos en otros términos, queda el cuerpo como fundamento a través del cual habitamos el mundo y nos dejamos habitar por él. El recurso multisensorial debe, por tanto, trabajar no sólo desde la afinación e interacción de los sentidos entre quienes interactúan, también tendrá que asumir la dimensión multiespecie o, si se prefiere, transespecie o posthumanista de la realidad¹³.

Si el postulado de “los mundos que pueden caber en uno sólo”, es vigente, las discusiones que procuro proponer en este trabajo pueden abrirse como una forma de intervenir un mundo plagado de negaciones al respecto de las posibles alternativas de construcción del conocimiento. Por esta razón, considero que estas discusiones superan el ámbito de lo estrictamente indígena, permitiendo repensar muchos aspectos que también tocan y definen a sociedades no indígenas de la contemporaneidad. Y esto no tiene que ver con apropiación cultural ni con aculturación. De hecho, no soy lomeriano, pero estas ontologías locales han movilizad o ontológicamente mis certezas. Es por ello que me permito discutir *desde* una ontología lomeriana, y la forma en que los seres humanos resuelven en términos relacionales su convivencia consigo mismos y con su entorno: subjetivándolo.

Por lo mismo, estoy convencido de que las discusiones ontológicas en la antropología no deben entenderse como: a) discusiones fi-

losóficas, entendidas éstas desde las tradiciones griegas; b) evidencias de construcciones culturales diferenciadas que existen gracias a que se transmiten oral y generacionalmente; ni como c) una cualidad moral única entre dichas culturas. De seguro, esta convicción mía estará todavía en el centro de mucho debate académico. Entonces, mi argumento es firme en esta cuestión: una apertura ontológica, desarrollada desde ontologías indígenas, no tiene razón de ser si sólo tiene a dichos pueblos como único –y culturalmente singular– contexto de estudio.

Epílogo

Hablando de miedos y de relaciones: en este preciso momento en que escribo, los bosques de los que hablamos se están quemando de formas alarmantes, despertando en todos –ahora sí–, un profundo temor por el porvenir. Hay más cosas que deben ser asumidas.

En las tierras bajas del continente, los dueños del bosque son una forma de vida de la que poco sabemos. Éstos son parte innegable de esos bosques. Deben su existencia al más antiguo cuidado de todo lo que habita. Han logrado el respeto hacia la vida desde antes que exista una república, o un territorio indígena. Pero, los discursos que reclaman propiedad sobre los bosques, en tiempos de zozobra por los incendios, no se aproximan en absoluto a otras formas de relacionamiento que hasta ahora no somos capaces de asumir.

Las formas de regulación de las relaciones entre humanos y no humanos en los bosques que han desarrollado estas entidades, han mostrado que era imposible devastar su superficie sin consecuencias nefastas. La ecología procuró mostrar algo parecido, aunque enfatizando un entendimiento naturalista de la cualidad material de los mismos. No obstante, infelizmente, la presencia de *jichis*, los estudios de evaluación de impacto ambiental, o los criterios de vocación de suelos todavía siguen sin ser tomados en cuenta: ésta es una evidencia de las formas más coloniales de des-

pojo y negación de la vida. Si lo ecológico ya es una dimensión de lo material que continúa mostrándonos la complejidad de las problemáticas forestales, creo que esa complejidad realmente será completa cuando aprendamos a asumir la dimensión espiritual que es inseparable de los bosques. Esto es: la cualidad material de estos montes *es* espiritual. Esto tiene que ver con que podamos redefinir qué es lo que son los bosques, hasta comprender su verdadera completitud. La forma en que resolvamos trabajar con estas formas de existencia es una verdadera cuestión intercultural crítica. Los discursos que embanderan argumentos tales como “nuestros bosques”, “nuestra fauna”, “nuestro territorio”, deberían ser revisados por la sociedad en general.

Referencias Citadas

- Aisher, A., y V. Damodaran
2016 Introduction: Human-Nature Interactions through a Multispecies Lens. *Conservation and Society* 14(4): 293-304. <https://doi.org/10.4103/0972-4923.197612>.
- Alexiades, M. N.
1999 *Ethnobotany of the Ese Eja: Plants, Health, and Change in an Amazonian Society*. Disertación Doctoral, University of New York, New York.
- Allen, C.
1982 Body and Soul in Quechua Thought. *Journal of Latin American Lore* 8(2):179-196.
2015 El animismo en los andes. En *Encuentro Internacional Arqueología y Etnohistoria en los Andes y sus Tierras bajas. Dilemas y miradas complementarias*, editado por María de los Angeles Muñoz, pp. 3-15. IIA UMSS - Museo Arqueológico UMSS - IFEA, Cochabamba.
- Arnold, D.
2016 Territorios animados. Los ritos al Señor de los Animales como una base ética para el desarrollo productivo en los Andes. En *Símbolos, desarrollo y espiritualidades: el papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, editado por Angel Román-López y Heydi Galarza, pp. 111-159. Serie: Estudios socioreligiosos N. 1. Instituto Técnico Ecuménico Andino de Teología, ISEAT, Universidad de Postgrado para la Investigación Estratégica en Bolivia, U-PIEB, La Paz.
- Baer, G.
1994 *Cosmología y shamanismo de los matsigena: Perú Oriental*. Colección Biblioteca Abya-Yala 15, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Belaunde, L. E.
2016 Donos e pintores. Plantas e figuração na amazônia peruana. *Mana* 22(3):611-140. <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n3p611>.
- Benedict, R.
1974 *The concept of the guardian spirit in North America*. Kraus - Millwood, New York.
- Birgit, G., y APCOB-CICOL.
1999 *Dueños del Bosque. Manejo de los recursos naturales por indígenas chiquitanos de Bolivia*. APCOB, Santa Cruz de la Sierra.
- Bourdieu, P.
2006 La objetivación participante. *Apuntes de Investigación del CECYP* 10:87-101.
- Bourdieu, P., y L. J. D Wacquant.
1995 *Respuestas: por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México D.F.
2008 *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.
- Brabec de Mori, B.
2003 Sinchiruna Míriko. Un canto medicinal del ayawaska en la Amazonía Peruana. *Amazonía Peruana* 28-29: 147-187.
- Cavalcanti-Schiel, R.
2014 Cómo construir y sobrepasar fronteras etnográficas: entre Andes y Amazonía, por ejemplo. *Chungará Revista de*

- Antropología Chilena* 46(3):453-465. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562014000300009>.
- Cesarino, P. de N.
2010 Donos e Duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre Marubo. *Revista de Antropología* 53(1):147-197. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012010000100005>.
- Classen, C.
1990 Sweet Colors, Fragrant Songs: Sensory Models of the Andes and the Amazon. *American Ethnologist* 17: 722-735.
1997 Foundations for an Anthropology of the Senses. *International Social Science Journal* 49(153):401-412. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00032.x>.
- Colchester, M.
1982 The Cosmivision of the Venezuelan Sanema. *Antropológica* 58:97-174.
- Colque, A.
2012 Criar, proteger y dar sentido a la vida: uywiris, mallkus y achachilas. *Caminos. Revista cubana de pensamiento sociológico* 2(4):1-12.
- Csordas, T.
1997 *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. University of California Press, Berkeley.
2003 Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 8(1):5-47.
2011 Modos somáticos de atención. En *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, editado por Silvia Citro, pp. 83-105. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Daillant, I.
2003 *Sens dessus dessous: organisation sociale et spatiale des chimane d'Amazonie bolivienne*. Recherches américaines 6. Société d'ethnologie, Nanterre.
- Fausto, C.
2002 Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana* 8(2):7-44. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200001>.
2008 Donos Demais: Maestria e Domínio Na Amazônia. *Mana* 14(2):329-366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>.
- Fausto, C., M. Brightman, y V. Grotti (eds.)
2016 *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*. Berghahn Books, Oxford - New York.
- Fernández, G.
2008 *Kharisiris en acción: cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*. Editorial Abya-Yala, Quito.
- Fischer, M.
1985 Da antropologia interpretativa à antropologia critica. *Anuário Antropológico* 83:55-72.
- Foley, D. E.
2002 Critical Ethnography: The Reflexive Turn. *International Journal of Qualitative Studies in Education* 15(4):469-490. <https://doi.org/10.1080/09518390210145534>.
- Ghasarian, C., (ed.)
2008 *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Del Sol, Buenos Aires.
- González, S.
2015 Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 21(42):39-64.
- González-Abrisketa, O., y S. Carro-Ripalda
2016 La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 71(1):101-128. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.003>.

- Guber, R.
2011 *La etnografía: método, campo y reflexividad*. 1. ed. Mínima. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Guinart S., D.
1997 *Los Mamíferos del bosque semideciduo neotropical de Lomerío (Bolivia): interacción indígena*. Disertación Doctoral, Departament de Biologia Animal, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Haber, A.
2011 Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplina. *Revista chilena de antropología* 23:9-49.
- Hamilton, L., y N. Taylor
2017 *Ethnography after Humanism: Power, Politics and Method in Multi-Species Research*. Macmillan Publishers Ltd., New York.
- Hammersley, M.
1984 Reflexividad y Naturalismo en la Etnografía. *Dialogando. Red Escolar Latinoamericana de Investigaciones Cualitativas de la realidad escolar* 4: 44-54.
- Hartigan, J. y E. Saccombe
2014 How To Interview A Plant. The Multispecies Salon (blog). <http://www.multispecies-salon.org/how-to-interview-a-plant/>.
- Holbraad, M.
2003 Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *Mana* 9:39-77.
2009a Ontography and Alterity: Defining Anthropological Truth. *Social Analysis* 53(2):80-93. <https://doi.org/10.3167/sa.2009.530205>.
2009b Ontology, Ethnography, Archaeology: An Afterword on the Ontography of Things. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3):431-441.
2011 Ontography and Alterity. Defining Anthropological Truth. En *The Challenge of Epistemology: Anthropological Perspectives*, editado por Christina Toren y João de Pina-Cabral, pp.80-93. Berghahn Books.
- 2012 *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. The University of Chicago Press, Chicago.
- 2015 Tres provocaciones ontológicas. *Ankulegi. Revista de Antropología Social* 18:127-139.
- Holbraad, M., A. J. M Henare, y S. Wastell (eds.)
2007 *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Routledge/Taylor & Francis Group, London-New York.
- Holbraad, M., y M. A. Pedersen.
2016 *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Howes, D.
2003 *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
2006 *Charting the Sensorial Revolution*. Taylor & Francis.
2014 El creciente campo de los Estudios Sensoriales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 15(6):10-26.
- Ingold, T.
1994 Introduction to Culture. En *Companion Encyclopedia of Anthropology*, editado por Tim Ingold, pp.329-365. Routledge, London.
2000 *Tres en uno. Cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura*. Departamento de Antropología, Universidad de Manchester.
2002a Stop, Look and Listen! Vision, Hearing and Human Movement. En *The Perception of the Environment Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, editado por Tim Ingold, pp. 243-287. Routledge, London-New York. <http://site.ebrary.com/id/10070510>.
2002b *The Perception of the Environment Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*.

- Routledge, London-New York. <http://site.ebrary.com/id/10070510>.
- 2007 *Against Soundscape. En Autumn Leaves: Sound and the Environment in Artistic Practice*, editado por A. Carlyle, pp.10-13. Double Entendre, Paris. <https://abdn.pure.elsevier.com/en/publications/against-soundscape>.
- 2010 Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação* 33(1):6-25.
- 2015 From the Master's Point of View. Hunting Is Sacrifice. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21(1):24-27. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12145>.
- Kirksey, S. Eben, y S. Helmreich.
2010 The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology* 25(4):545-576.
- Kohn, E.
2007 Animal Masters and the Ecological Embedding of History among the Avila Runa of Ecuador. En *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, editado por Carlos Fausto y Michael Heckenberger, pp.106-132. University Press of Florida, Gainesville.
- 2014 What an Ontological Anthropology Might Mean. *Society for Cultural Anthropology Website* 14(1):3-6.
- Lagrou, E.
2011 Existiria uma arte das sociedades contra o Estado?. *Revista de Antropologia* 54(2):747-780.
- 2012 Perspectivismo, animismo y quimeras: una reflexión sobre el grafismo amerindio como técnica de alteración de la percepción. *Mundo Amazónico* 3(1):95-122.
- 2019 La figuración de lo invisible en Warburg y en las artes indígenas amazónicas. En *Culturas visuales indígenas y las prácticas estéticas en las Américas desde la antigüedad hasta el presente*, editado por Sanja Savkić, pp. 303-326. Estudios Indiana 13. Gebr. Mann Verlag, Berlín.
- Langdon, J.
1996 ¿Mueren en realidad los chamanes? Narraciones de los siona sobre chamanes muertos. *Alteridades* 6(12): 61-75.
- 2013 La visita a la casa de los tigres: la contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias. *Revista Colombiana de Antropología* 49(1):129-152. <https://doi.org/10.22380/2539472X.297>.
- Lima, T. S.
1996 O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana* 2(2): 21-47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>.
- Limpias, V. H.
2010 Lo infernal, lo terrenal y lo celestial en la misión de Moxos. En *Entre cielos e infiernos: memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco*, pp. 289-304. La Paz: Fundación Visión Cultural. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3614038>.
- Marcus, G. E.
2001 Etnografía del sistema mundo: el surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades* 11(22):111-127.
- Marcus, G. E., y M. M. J Fischer
2000 *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Martínez, G.
1989 El sistema de los Uywiris en Isluga. En *Espacio y pensamiento. Andes meridionales. Vol 1*, editado por Javier Medina, pp.13-108. HISBOL, La Paz.
- Medrano, C.
2016 Los no-animales y la categoría 'animal'. Definiendo la zoo-sociocosmología entre los toba (qom) del Chaco argentino. *Mana* 22(2):369-402. <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n2p369>.

- Medrano, C., M. Maidana, y C. Gómez.
2011 *Zoología qom: conocimientos tobas sobre el mundo animal*. Ediciones Biológica, Santa Fé.
- Montagnani, T.
2016 *Corpos sonoros: instrumentos e donos na prática musical dos Kuikuro do alto Xingu*. *Revista de Antropologia* 59(1):201-223. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.116917>.
- Narby, J., y F. Huxley.
2005 *Chamanes a través de los tiempos: quinientos años en la senda del conocimiento*. Kairós, Barcelona.
- Perrin, M.
1987 Shamanistic Symptoms or Symbols?: A Case of Indetermination (the Body of the Guajiro Shaman). *Anthropos* 82:4-6.
- Pink, S.
2009 *Doing Sensory Ethnography*. Sage Publications, Thousand Oaks.
- Pink, S., y D. Howes.
2010 The future of sensory anthropology/ the anthropology of the senses. *Social Anthropology* 18(3):331-333.
- Reichel-Dolmatoff, G.
1971 *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. 4a edición. University Of Chicago Press, Chicago.
- Ricco, D.
2016 *En este mundo todo tiene dueño: Un acercamiento a la religión mosetén*. Instituto Técnico Ecuménico Andino de Teología, La Paz.
- Riester, J.
1971 Medizinmänner und Zauberer der Chiquitano-Indianer. *Zeitschrift für Ethnologie* 96 (2):250-265.
1984 *Curanderos y brujos de los indios chiquitanos*. Presencia, 2a edición, La Paz.
- Rosaldo, R.
2000 *Cultura y verdad: La Reconstrucción del Análisis Social*. Abya-Yala, Quito.
- Rozo, B.
2000 *Impacto diferencial de la economía de mercado en formas tradicionales de cooperación laboral. Estudio de las comunidades chiquitanas de San Lorenzo y El Cerrito de la zona de Lomerío*. Departamento de Santa Cruz. Tesis de Licenciatura, Carrera de Antropología, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
2002a *Aromas de nuevas correrías. Hechos y relatos etnográficos acerca del miedo y la representación social del Bosque en comunidades chiquitanas de Lomerío*. Tesis de Maestría, Universidad de la Cordillera, La Paz.
2002b Decir monte no es lo mismo que decir bosque'. Una investigación cualitativa en los bosques de Lomerío. En *Memorias, programa y resúmenes del I Reunión de Investigación Forestal*, pp.5-10. BOLFOP, Santa Cruz.
2003a Un mundo forestal para Lomerío. En *Memoria del II Encuentro Internacional de Estudios Bolivianos*, pp. 14. Asociación de Estudios Bolivianos, La Paz.
2003b ¿Una economía étnica es una economía aislada? Consideraciones empíricas de una antropología relacional. *Textos Antropológicos* 14(1):183-190.
2005a El centro del mundo. Apuntes etnomusicológicos de la música chiquitana en la globalización. Documento inédito. La Paz.
2005b Música y chicha en una comunidad chiquitana. Dos elementos de identidad étnica y cohesión social. Documento inédito. La Paz.
2016a El concepto lomeriano de curación, aplicado a la música. Relaciones entre músicos y naturaleza como paradigma para los estudios musicales. *Khana Revista Municipal de Cultura* 57:1-27.
2016b ¿Ontologías musicales en Lomerío? Aspectos críticos de la investigación y educación musical en Bolivia. *Textos Antropológicos*. 17(1):57-93.
2019a ¿Alternativa multisensorial? Algunos presupuestos ontológicos andino-

- amazónicos acerca del cuerpo, el alma y el espíritu, para la investigación social. En *Memoria del XXXIII Reunión Anual de Etnología: Cuerpos y objetos*, pp.1-23. MUSEF, La Paz.
- 2019b Presupuestos ontológicos indígenas y la investigación social de mundos urbanos contemporáneos desde “cuerpos no-indígenas”. En *Anais da XIII Reunião de Antropologia do Mercosul: “Corporalidades, procesos de subjetivación y nuevas metodologías etnográficas”*, pp.1-20. RAM-UFRGS, Porto Alegre.
- Rozo, B., A. Barrientos, N. Supayabe, M. Suárez Ch., J. Chuvé, A. Parapaino, y N. Chuvirú.
- 2011 *Curaciones de Luna Nueva. Saberes, prácticas y productos musicales en Lomerío*. ProAa-Fautapo, La Paz.
- Ruiz-Serna, D., y C. Del Cairo.
- 2016 Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales* (35)55:193-204. <https://doi.org/10.7440/res55.2016.13>.
- Severi, C., y E. Lagrou (eds.)
- 2013 *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Coleção Sociologia & antropologia. 7 Letras, Rio de Janeiro.
- Smart, A., y J. Smart
- 2017 *Posthumanism. Anthropological Insights*. University of Toronto Press, North York.
- Tola, F.
- 2019 Humanos y no-humanos en el animismo qom (toba)- y las distintas ontologías en juego en su comprensión. Diversa (blog). <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/humanos-y-no-humanos-en-el-animismo-qom-toba-y-las-distintas-ontologias-en-juego-en-su-comprension/>.
- Tola, F., y A. Dapuez (eds.)
- 2017 *El arte de pedir. Antropología de dueños y suplicantes*. EDUVIM, Villa María.
- Tola, F., y A. dos Santos.
- 2016 ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en Antropología. *Avá. Revista de Antropologia* 29:71-98.
- van Dooren, T., E. Kirksey y U. Münster
- 2016 Multispecies Studies. Cultivating Arts of Attentiveness. *Environmental Humanities* 8(1):1-23. <https://doi.org/10.1215/22011919-3527695>.
- Vilaça, A.
- 2000 O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 15(44):56-72. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>.
- Viveiros de Castro, E.
- 2002 O nativo relativo. *Mana* 8(1):113-148.
- 2004a Antropología perspectivista y el método de equivocación controlada. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1):3-22. Traducido por Diego Dierks y Bernardo Rozo, ONTOlab/multiESP (IIAA-UMSA).
- 2004b Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1):3-22.
- Willerslev, R., P. Vitebsky, y A. Alekseyev
- 2015a Defending the Thesis on the ‘Hunter’s Double Bind. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21(1):28-31. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12146>.
- 2015b Sacrifice as the Ideal Hunt: A Cosmological Explanation for the Origin of Reindeer Domestication. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21(1):1-23. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12142>.

Notas

- 1 Agradezco las correcciones y sugerencias que este trabajo ha recibido, en especial las de Alejandro Barrientos y Mariela Silva, del Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie (ONTOLab/multiESP – IIAA, UMSA).
- 2 El Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC) de Lomerío, está ubicado en la provincia Ñufflo de Chávez del departamento de Santa Cruz; hace parte de la Gran Chiquitanía. Es la 5ta. Sección Municipal de la provincia y está dividida en cuatro cantones. Está rodeado por pueblos o estancias agrícolas y ganaderas de propietarios criollos y mestizos, también de grandes extensiones agrícolas de colonos menonitas y empresas agroindustriales privadas. Está conformado por 29 comunidades, las cuales se caracterizan por ser asentamientos relativamente distantes entre sí, con poblaciones de 10 hasta 150 familias, las cuales viven básicamente de la agricultura de roza y quema (maíz, maní, otros), la ganadería (animales mayores y menores), la recolección de productos silvestres (miel), la cacería y la pesca, y otras actividades como ser la venta de fuerza de trabajo y el comercio, la carpintería y artesanía. El aspecto clave es que estas comunidades viven literalmente de una compleja interacción con el bosque.
- 3 Junto con algunos ejidos forestales de México, y dentro del Sistema de Certificación Forestal Voluntaria (cf. Forest Stewardship Council - FSC), Lomerío fue de los primeros bosques naturales certificados en Sudamérica bajo “administración” indígena.
- 4 Primero, desde un énfasis en lo “material” (1996-1998 y 1998-2000), siendo “técnico” de una institución que trabajaba en “desarrollo sostenible” y proyectos forestales, complementado por un relacionamiento personal y directo desde una investigación acerca del impacto diferencial de la economía de mercado sobre las estructuras locales de organización del trabajo, y la *cobesión social comunitaria* relativamente estable (Roza 2000, 2002b, 2003b, 2003a, 2005a, 2005b). Más tarde (2000-2001), desde una investigación que enfatizó lo simbólico como sistema cuasi-autónomo y la representación social del bosque, teniendo al miedo como principal vínculo entre indígenas y entorno natural (Roza 2002a); y, finalmente, 2010-2011, desde un énfasis en lo experiencial y sensorial, para caracterizar un sistema musical local, y analizar sus desafíos y contradicciones en el mundo contemporáneo, principalmente con el sistema nacional de educación musical (Roza 2016a, 2016b; Roza et al. 2011).
- 5 El establecimiento de misiones religiosas (1692-1767), ha sido definido como una suerte de etno-génesis de la *cultura chiquitana*: un imbricado de diversos grupos étnicos de la región que fueron reducidos en complejos urbanísticos que tuvieron al *chiquitano* como lengua franca. El período post-misional (1768 – 1879) además de conocerse por ser el desmantelamiento gradual de las misiones, también es vinculado a una posible génesis de Lomerío: un territorio monte adentro, que sirvió de *refugio* para muchas poblaciones indígenas que huían de los efectos nocivos del contacto con el mundo no-indígena colonial. En tal sentido, se hace necesario abordar el tema específico de la influencia misional sobre el miedo en la relación con el bosque en esta región, al que dejo por esta vez postergado. Alguien que da luces muy interesantes al respecto es V. Hugo Limpías, para el caso de las misiones de Moxos (Limpías 2010).
- 6 En otros trabajos concentro mi análisis sobre la relación singular que tienen los lomeriano con plantas y animales, lo cual ocurre en transferencias e intercambios energéticos que son promovidos a través de las llamadas *curaciones*, las mismas que se practican al interior del sistema musical local entre cuerpos humanos, animales y vegetales (Roza, 2016a y 2016b; Roza et al, 2011).
- 7 Lomerío constituye una transición geográfica entre el Gran Chaco y la Amazonía, caracterizada por un “mosaico” de bosques naturales (semideciduo, chaqueño, sabanas o pampas, bosques y palmares halófitos). Los bosques representan más del 50% de la superficie total de la zona, interrumpidos por extensas pampas, pastizales y afloraciones rocosas. A lo largo del territorio, atraviesa el caudal del río Zapocó, el mismo que se encuentra vinculado a muchos cuerpos de agua.
- 8 En los días en que concluía este texto, nuestro amigo y colega, pionero en la antropología de Tierras Bajas del país, falleció en la capital cruceña. Que en paz descance.
- 9 Hay una discusión latente, acerca de por qué trabajar con cosmologías indígenas en la contemporaneidad. Por falta de espacio, este tema tendrá que ser abordado en otro trabajo. Al menos, dejo este breve balance: a la vieja usanza, la información cosmológica contenida en esta publicación, aparece como un elemento, independiente del resto de dimensiones de la vida indígena, para mostrar “cómo son los chiquitanos”, como un aspecto cultural diacrítico. En efecto, se dedica apenas 2 páginas y media al tema en cuestión, mientras que en otras 300 páginas el concepto de “dueños” se centra a temas de propiedad histórico-moral-legal-política (patrimonio) sobre territorios debidamente georreferenciados en la región, y los derechos que los indígenas tienen sobre sus “recursos forestales”. Definitivamente, este entendimiento cosmológico no aporta en nada a comprender cómo funciona el cosmos.

- 10 A pesar de las trampas semánticas que ello pueda implicar en la actualidad, entre los toba Qom (Tola y Dapuez 2017), al igual que los lomerianos, el término *dueño* al parecer no sólo ha sido apropiado del castellano, sino también “naturalizado” como un entendimiento propio, todavía capaz de cargar la complejidad ontológica de su existencia.
- 11 El término *especie* es otra construcción moderno-occidental, útil al proyecto científico taxonómico que ha separado naturaleza de cultura, determinando reinos que se entendían como drásticamente diferentes unos de otros (animal, vegetal, mineral). Sin embargo, me animo a usarlo para sugerir formas de trabajar analíticamente en la re-unión de estos dos planos de la vida.
- 12 Como sostiene Holbraad (2011), dicha cuestión hace referencia a la íntima relación que existe entre a) la experimentación –a través de condiciones corporales y materiales concretas–, desde donde podrán emerger b) nuevas construcciones conceptuales acerca de las cosas existentes que nos rodean, y con las cuales nos relacionamos. Una discusión ya presente en muchos otros investigadores anteriores a autores como Holbraad (Bourdieu 2006; Fischer 1985; Haber 2011; Marcus 2001; Marcus y Fischer 2000); y que, por su importancia, merece ser profundizada en nuestra academia.
- 13 Muchas y muy importantes discusiones han sido desarrolladas en torno a la vía posthumanista que también debiéramos conocer y explorar en nuestra academia (consultar Aisher y Damodaran 2016; Hamilton y Taylor 2017; Hartigan y Saccombe 2014; Kirksey y Helmreich 2010; Marcus 2001; Smart y Smart 2017; van Dooren et al. 2016).