



Brújula
Volume 14 • 2021

Perspectives

Estudios Sonoros Latinoamericanos. La escucha: un sistema vivo, un sistema de conocimientos

Mayra Estévez Trujillo*
Universidad de las Artes Uartes, Ecuador

Volver a escuchar aquellos pasos que conducen hacia el camino de la cooperación, del cuidado y de la compasión. En este planeta que es nuestro único hogar y del que somos hijas e hijos, camino que muchos de nosotros dejamos atrás hace 7000 años y al que nos urge volver, volver hacia atrás.

Para reflexionar respecto a la escucha y lo sonoro voy a aproximarme a lo que he denominado como Estudios Sonoros Latinoamericanos. Lo que expondré a continuación es producto de un largo trabajo de investigación desarrollado durante casi dos décadas. Por tanto, el siguiente texto debe entenderse como un ejercicio de síntesis, direccionado a movilizar algunas ideas.

* © Mayra Estévez Trujillo 2022. Used with permission.

Como lo he planteado en el transcurso de mis indagaciones, los Estudios Sonoros Latinoamericanos son un campo emergente de los Estudios Culturales Latinoamericanos que reúnen diversas perspectivas, trayectorias y debates que surgen como posibilidades de ruptura y apertura de las bases disciplinares de las humanidades y las ciencias sociales, consideradas como pilares y bastiones del pensamiento de la modernidad occidental.

En este sentido, los Estudios Culturales Latinoamericanos surgen como un campo interdisciplinario que comprende un amplio abanico de metodologías de investigación y trabajo, cuyas preocupaciones están ligadas a Latinoamérica como espacio, territorio, lugar de vida, reflexión y pensamiento. Intelectuales como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Adolfo Albán Achinte, Silvia Rivera Cusicanqui, Víctor Manuel Rodríguez Sarmiento, entre otros, han propuesto debates críticos sobre las tensiones del poder, saber y conocimiento respecto a la modernidad/colonialidad y sus efectos en la constitución de nuestro continente.

Así, nociones como la cultura y lo cultural resultan temas cruciales al interior de estas reflexiones, pues el imaginario moderno-colonial, de manera pasada y presente, se ordena sobre la concepción ideológica de estas categorías. Por ejemplo, la escisión entre cultura y naturaleza forjó un código binario desde el cual se erigieron jerarquías culturales consolidadas bajo la diferenciación colonial “civilización - barbarie”. Esta diferenciación se basa en una matriz racializada desde la cual se configuraron los sistemas clasificatorios de la Ilustración y, con ello, las ciencias occidentales-eurocéntricas posibles mediante un otro colonizado.¹

¹ Como se expresa en varias teorías poscoloniales de la subalternidad y la colonialidad, el deseo colonial siempre se articula en relación con el lugar del otro: la traducción, la decodificación y la incorporación de las culturas “conquistadas”. En este entramado de complejidades, las disciplinas del siglo XVIII surgen de manera jerarquizante, por ejemplo, con la escritura grafológica como la “única” forma de producción de conocimiento, lo cual trajo consigo la oralización de pueblos enteros.

En mi caso la aproximación a debates como éstos, me condujeron a comprender que el sonido es un lugar de conocimiento, una construcción cultural desde la cual se tejen múltiples formas de opresión manifiestas en la colonialidad del poder, del saber y del hacer. Lo cual me condujo a la consolidación de UIO_BOG, Estudios Sonoros desde la Región Andina, un proyecto de investigación realizado entre Quito y Bogotá con y desde un número significativo de prácticas experimentales sonoras.

Esta investigación la desarrollé en un momento en el que no encontré resonancia en los espacios académicos, artísticos y culturales respecto a mis inquietudes, búsquedas y hallazgos. Ni en español ni en inglés existía un campo preexistente denominado Estudios Sonoros. Circulaban textos que remitían a las preocupaciones de lo sonoro, como *El Sonido: música, cine, literatura* de Michel Chion, publicado en español por Paidós en 1999; o *The Audible Past* de Jonathan Sterne, publicado en el 2003. Anterior a estos documentos, en nuestro continente y desde el campo de la música, una escritura de gran valor reflexivo fue la de Coriún Aharonián, compositor y musicólogo uruguayo, uno de sus textos más importantes y vigente hasta la fecha, es *Factores de identidad musical latinoamericana tras cinco siglos de conquista, dominación y mestizaje*, de 1994. En 2012, cuatro años después de la publicación bilingüe español-inglés de UIO_BOG Estudios Sonoros desde la Región Andina, Jonathan Sterne publica *The Sound Studies Reader*.

A partir de este recorrido que de alguna manera ubica mi lugar enunciativo, propongo acercarnos a los Estudios Sonoros Latinoamericanos y, desde allí, a la noción de la escucha como un sistema vivo en permanente tensión. Como primer punto planteo las siguientes interrogantes: ¿qué son los Estudios Sonoros Latinoamericanos? ¿Qué comprenden? ¿Qué comprometen e implican?

En primer término, caracterizo a los Estudios Sonoros Latinoamericanos como una serie de metodologías de investigación y de perspectivas de análisis que pueden esclarecer los entramados de lo sonoro y la sonoridad en relación con la

modernidad y sus construcciones discursivas de pretensiones universales y unívocas como “ciencias y disciplinas de lo sonoro”. Por otro lado, la vocación de los Estudios Sonoros Latinoamericanos es analizar los conflictos y debates culturales que dan forma a lo que denominamos y entendemos como sonoridad; incursionar en posibles modelos teóricos que contribuyan a la generación de reflexiones informadas respecto a un acto aparentemente natural: lo sonoro, que más bien obedece a convenciones y relaciones que estructuran aquello que escuchamos.

En este sentido, la sonoridad puede categorizarse como el conjunto de formas y modos desde los cuales se genera lo sonoro, los Estudios Sonoros Latinoamericanos estarían en la capacidad de explorar esas formas y esos modos, su producción, sus usos y circulaciones (escuchas), tanto como sus dinámicas históricas, sociales y culturales.

Tras esta caracterización avancemos hacia el análisis de evidencias históricas y casuísticas contenidas en las crónicas de conquistas,² aquello resulta relevante en tanto nos permite distinguir un patrón que se reproduce en formas de comportamiento pasadas y presentes que evidencia cómo un hecho particular, la conquista y colonización de nuestro continente en el 1492, determina un tipo de sociedades acústicas marcadas por prácticas sonoras cuyos efectos, “novedosos” en su momento desde la perspectiva de los “vencidos”, afectaron radicalmente su mundo sensorial.

Aquello tuvo como consecuencia un sucesivo giro sonoro planetario, producto de acciones humanas que identifiqué como prácticas antropocéntricas amenazantes no restrictivas, que serán la base para el surgimiento de lo que

² Denominaremos a estos documentos como dispositivos cronísticos coloniales. Más allá de su linaje ideológico, estos resultan útiles como tecnologías de inscripción de lo sonoro, entre algunos de los textos indagados están las crónicas escritas por Pedro Cieza de León, Lucas Fernández de Piedrahita, Francisco Jerez, Francisco, Juan de Betanzos, Bartolomé de las Casas por citar unos cuantas.

denomino Régimen Colonial de la Sonoridad, ligado al deseo de acumulación de la riqueza material y fundamentado en las tecnologías de la destrucción, que con la conquista de nuestro continente se exacerbará de manera transatlántica.³

En consecuencia, caracterizo el Régimen Colonial de la Sonoridad como un conjunto irregular y heterogéneo de prácticas pasadas y presentes, que tiene como referencia la producción y circulación de lo sonoro como un medio, una herramienta, un instrumento de conocimiento, poder, control y dominio siempre latente en los procesos de escucha. Esto no ocurrió ni ocurre de manera automática. Existen matices que históricamente dinamizan el complejo y reñido campo de la sonoridad en cuanto a discursividades, es decir, prácticas implícitas en las experiencias auditivas.

Si por un lado la cultura occidental ha pretendido erigirse como relato unívoco a través del impulso colonial, por el otro ha sido permanentemente desbordada y subvertida por tradiciones no occidentales y no necesariamente leales a esta pretensión unificadora. En este sentido, en simultáneo al surgimiento del Régimen Colonial de la Sonoridad, se generaron mecanismos de permanencia de sonoridades y escuchas que, a pesar de la violencia colonial, no pudieron ser silenciadas en el pasado, en su lugar interceptaron los relatos coloniales e inauguraron un curso paralelo de pervivencias.

Voy a remitirme a un proceso de análisis cultural de algunos textos cronísticos, que sintetizan estas tensiones. El valor de estos textos, más allá de sus linajes ideológicos que ponen en disputa la perspectiva de los “vencedores” respecto a los “vencidos”, es que en su momento operaron como tecnologías de

³ Con mucha sorpresa, he escuchado comentarios “expertos” respecto a que se ha etnicizado la colonialidad, o a que la especie humana en su conjunto y casi desde su origen es colonizadora. Por decir lo menos, creo que son criterios muy ligeros que desconocen, por ejemplo, estudios relevantes como aquellos realizados por las académicas Marija Gibutas (1974) y posteriormente Riane Eisler (1997). Ellas sostienen que las raíces de nuestras crisis actuales y globales derivan de un vuelco fundamental ocurrido en nuestra prehistoria, fundado en el giro que como humanidad daríamos con el desarrollo de tecnologías simbolizadas por la espada, diseñadas para destruir y dominar.

inscripción de lo sonoro y la escucha. Así, portan representaciones de rasgos y características intrínsecamente vinculadas a la empresa de conquista y sus guerras colonizadoras. Sin embargo, al mismo tiempo dan cuenta de mundos nuevos de sonoridades y escuchas, tanto para los conquistadores como para las poblaciones originarias de nuestro continente. Estas referencias cronísticas nos acercan a mecanismos asimétricos, que muestran cómo lo sonoro y sus consecuencias de escucha condensan dimensiones novedosas en el mundo de lo sensorial a partir de la conquista, se trata de los escarmientos y las gritas.

Escarmientos y Gritas

Se trata de una serie de acciones de guerra que incluían el uso de ballestas, corazas, arcabuces, rodelas, escopetas, espadas, tambores y trompetas, además de ataques de mastines, perros, alanos y lebreles, perros entrenados para ataques conocidos como aperramientos. La dimensión sonora de estas estrategias coloniales de guerra se volverá predominante. Estas acciones que fueron ejecutadas por personajes como el conquistador Núñez de Balboa, quien aprovechó las frágiles relaciones locales, atomizadas por las luchas de poder entre señoríos y caciques étnicos. Todo esto fue registrado por Bartolomé de las Casas a manera de denuncia. La crueldad de Vasco Núñez de Balboa es referida por el fraile en los siguientes términos:

Mientras los españoles llevando las escopetas que nunca habían visto ni oído, ni gente tan extraña y feroz como los nuestros comparados a aquellos que por armas tienen sus barrigas y pellejos desnudos, los cuales, con justa razón pudieron pensar que echaban por la boca rayos y truenos y relámpagos con vivo fuego, pues veían que con los tiros de fuego caían dellos luego muertos en el suelo. Pues, ¿qué diremos de los perros, que, en soltándolos, luego los despedazaban? (de las Casas 194-195)

Los sucesos de conquista estuvieron asistidos por un repertorio sonoro de tambores y trompetas para la entonación de marchas militares de guerra, seguidas por ruidos estridentes como los estallidos de disparos de cañones y la voracidad de los perros: ladridos, gruñidos, gemidos, gritos, bufidos, aullidos, jadeos y, a veces quizá, espiraciones provocadas por el agotamiento del desenfreno.

La percepción sonora de las crónicas de conquista se desarrolla multisensorialmente. Esto quiere decir que lo sonoro ocurrió de manera inherentemente articulada con otros sentidos. Bernardino de Sahagún (1980), por ejemplo, recrea el problema aquí expuesto en el México antiguo: la narración de este monje no permite pasar por alto las numerosas implicaciones de la llegada de los españoles y su encuentro con Moctezuma. Sahagún explica que, luego de detener al rey de los mexicanos, los españoles soltaron los tiros de pólvora que traían. Con el ruido y el humo de los tiros, los indios que allí estaban se pararon aturridos y andaban como borrachos. Comenzaron a irse hacia distintas direcciones en medio de un espanto mortal.

El relato testimonial de este episodio, junto con las crónicas de Bartolomé de las Casas, constituyen un punto de inflexión frente a las narraciones hegemónicas de conquista que surgieron desde una perspectiva épica. En este sentido las Casas y Sahagún, de alguna manera narran los efectos sensoriales experimentados con y desde quienes vivieron los estragos de la conquista.

En réplica a los escarmientos aparecieron las “gritas” (Fernández de Piedrahita 19881-195), que pueden entenderse como prácticas sonoras producidas por un ingenio compartido, social y comunitario. Se trata de un particular conjunto de sonoridades, incompatibles con la audibilidad de los peninsulares y replicadas entre las poblaciones “Aztecas, Mayas, Chimús, Aymaras, Incas, Chibchas” (195), bajo un conjunto de sonidos estruendos. En los textos cronísticos de Bartolomé de las Casas, las gritas de los indígenas eran impetuosas, siempre más duras y tenebrosas que sus armas.

De la descripción de Fernández de Piedrahita, puede deducirse que las gritas producían una enorme confusión en los puestos de batalla, combinadas con el gran estruendo de los tambores. Así experimentaba este cronista las gritas y las voces de los indios durante las peleas. En cuanto a Bernal Díaz del Castillo (1961), en su *Crónica sobre el Virreinato de la Nueva España*, se refiere a los escuadrones de los indígenas como fuertes guerreros y registra sus grandes gritas, sus tambores, trompetillas y flechas. Las gritas, según lo explica este cronista, eran además prácticas de lamento acompañadas de aullidos, voces, silbidos, vituperios, cornetas, rociadas de piedras, varas de flechas y hondas.

Según Coriun Aharonián (1994), las gritas pueden ser caracterizadas como manchas sonoras, una especie de impureza sonora desde el punto de vista de los conquistadores en aquel momento. Efectivamente, estas sonoridades eran tan heterogéneas como los mundos de esta parte del globo. Se trataba de un conjunto complejo de voces, cantos, gritos, respiraciones e instrumentos.

Dicho esto, sitúo a las gritas en estrecha relación con los movimientos de pervivencia que germinaron más allá de las contingencias y del tiempo, durante la conquista y posterior colonización. Las gritas son sonoridades de la pervivencia perpetuadas en el presente en resuelta afirmación de un sentido de lo “propio”, en medio de un contexto de contradicciones marcado por conflictos y subversiones de códigos culturales coloniales, que con mucha dificultad y de manera inestable se impusieron y se imponen, mientras han sido y no dejan de ser trastocados. Los actos sonoros de pervivencia pasados y presentes desestabilizan al Régimen Colonial de la Sonoridad.

El Régimen Colonial de la Sonoridad inicia con la conquista de Abya Ayala, la llamada Latinoamérica, y se extiende como un modelo trasatlántico que trasmuta a través de herencias coloniales. Actualmente, estas herencias permanecen de manera global en la reproducción de ruidos espantosos y

escalofriantes. Las guerras contemporáneas son la muestra de esto,⁴ generadas desde una lógica antropocéntrica no restrictiva y depredadora.

Es la misma lógica latente en las prácticas extractivistas de explotación de la naturaleza como sinónimo de desarrollo, que condicionan y desplazan la heterogeneidad sonora animal humana y no humana como espacios amorfamente ruidosos. Así, por ejemplo, se transforman localidades otrora selváticas en asentamientos abatidos por un enmascaramiento estridente, que llena el espacio público e invade el espacio privado con decibeles de ruido intolerables.

Es el caso de Iquitos, ciudad ocupada por miles de unidades de moto-taxis que intensifican la contaminación sonora con 115 decibeles por minuto. Esto provoca la muerte progresiva de distintas especies, como consecuencia de las lógicas de mercado de la industria automotriz, que determinan los hábitos de producción y consumo, secuelas de patrones corporativos que, además de incidir en procesos de concentración y desigualdad extrema,⁵ establecen reglas y normas de mercado determinantes en los usos y la generación de lo sonoro.

Con esto pretendo ejemplificar un mecanismo del Régimen Colonial de la Sonoridad: la biocolonialidad de la sonoridad, es decir, un tipo de micropolítica del poder que nos determina como sujetos deseantes ligados a estilos de vida y lógicas de consumo que a su paso dejan ambientes caóticos y recargados. Así, el

⁴ A lo largo de medio siglo de ocupación del pueblo de Israel en los territorios de Palestina, el Régimen Colonial de la Sonoridad ha imperado a través de ruidos devastadores de demoliciones de infraestructura de todo tipo, incluyendo viviendas, hospitales y escuelas, las aterradoras alarmas de bombardeos, millares de disparos de cohetes. Son ruidos espantosos de guerra, producidos por un pueblo que otrora vivió una horrorosa historia de holocausto, y que ahora protagoniza una historia de invasión dentro de la misma lógica de muerte y genocidio.

⁵ El Informe Oxfam advierte sobre casos escandalosos de concentración de la riqueza en un muy reducido grupo de personas, fundamentalmente hombres que cuentan billones de dólares en sus arcas. Este fenómeno se ha acrecentado y claramente evidenciado en el contexto de la pandemia. Este puñado de hombres posee más riqueza que el 60% de la población mundial, al mismo tiempo que 735 millones de personas viven en condiciones de pobreza extrema. Esta población tiende a crecer en estados frágiles, cuyas instituciones están infradotadas.

planeta se vuelve el vertedero de los estímulos estridentes de una especie que desesperadamente busca establecer su “fuerza”.

Los ruidos generados en Iquitos tienen que ver tanto con prácticas sociales como con la ausencia de políticas de regulación de los ruidos. En otras palabras, si bien es cierto que en mitad de la isla de Iquitos se encuentra la ensambladora de moto taxis Honda, con una producción masiva, también es cierto que para buena parte la población adquirir una moto es impensable sin inmediatamente quitarle los silenciadores. Esto, con más de cien unidades rodando al mismo tiempo en menos de cuatro cuadras cada cinco minutos, produce un escándalo de descomunales proporciones.

Este breve repaso sobre las formas de operar del Régimen Colonial de la Sonoridad, en tanto mecanismos de expansión belicista, deriva capitalista del libre mercado, generación y consumo de altos decibelios en el contexto de sociedades post-desarrollistas y poscoloniales, a través de la biocolonialidad de la sonoridad, me lleva a un segundo momento de este ensayo. Ahora plantearé un análisis respecto a cómo el Régimen Colonial de la Sonoridad se sostiene en la generación de discursos y perspectivas que persiguen una “justificación” de las pretensiones de universalidad de las políticas involucradas en el acto de nombrar.

1492- 1992. Quinientos años de colonialismo y pervivencias

“Hazaña descubridora del proceso colonizador”, “conmemoración del descubrimiento” o “encuentro de dos mundos” fueron algunas de las construcciones discursivas oficiales que circulaban en un pretendido ambiente de festejos y celebraciones. Paralelamente, producto de tradiciones, trayectorias y acumulados políticos ligados a los pueblos originarios indígenas y negros, diversas organizaciones a nivel continental acrecentaron su presencia vigorosamente. Esto a pesar de las huellas de perspectivas dominantes como el “indigenismo”, vertiente blanco-mestiza desde la cual se generarían procesos de

representación de poder y conocimiento sobre “lo indígena”, homogenizando bajo la impronta de lo “nacional” heterogéneas y complejas cosmovisiones ancestrales.

Las organizaciones de los pueblos originarios se verían expuestas al mandato de “identidad nacional”, que históricamente pretendió emular las diferencias coloniales mientras los relatos dominantes de lo nacional, situarían como eje central nociones como mestizaje y sincretismo cultural. Al mismo tiempo, desde las epistemologías de los pueblos originarios indígenas y negros, lo cultural estaría ligado a asuntos de poder y pervivencia. La visión estatal e iberoamericana del V Centenario del Descubrimiento de América tendría como contraparte a la Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (1989-1992). En todo el continente, los pueblos y nacionalidades indígenas se organizaron para rechazar las celebraciones de la hispanidad.

Dentro de las actividades de esta campaña, en Quito-Ecuador se llevó a cabo el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, bajo la coordinación de la CONAIE (Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador), la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) y SAIIC (South and Meso American Indian Rights Center). El encuentro constituyó una plataforma de diálogo, intercambio y revisión de la situación de las nacionalidades y los pueblos originarios, así como el diseño de una serie de acciones conjuntas enfocadas hacia la unidad de los pueblos indígenas, negros y populares frente al proceso de 500 años de conquista.

Se trató de un abierto rechazo a las visiones de júbilo y celebración del V Centenario; de una reivindicación del autogobierno y el control de los territorios para la autodeterminación de los pueblos y las nacionalidades; de la creación de un nuevo estado y una nueva sociedad pluralista y democrática; de un nuevo orden político popular basado en el respeto a las culturas, a las prácticas espirituales y comunitarias, a la naturaleza y su cuidado. La campaña propuso importantes avances respecto a la pervivencia, el anticolonialismo y el repudio a

todas las formas de colonialismo y neocolonialismo que generan violencia, así como la generación de una política de indemnización.

En el caso ecuatoriano, la noción de estado multicultural propuesta años atrás se hizo eco de la exigencia de reforma del art.1 de la constitución vigente en aquel entonces, en pos de la declaratoria del Estado Plurinacional y la educación bilingüe intercultural. Estas fueron exigencias fundamentales desde los pueblos y las nacionalidades indígenas y negras, que posicionaron concepciones que hoy conocemos como plurinacionalidad e interculturalidad, preámbulo de epistemologías como el buen vivir o *sumak kawsay*, categorías que ahora forman parte de constituciones como la ecuatoriana y la boliviana.

Este levantamiento estuvo marcado por sonoridades que interrumpieron las escuchas estatales blanco-mestizas occidentalizadas; por las voces de resistencia entre bocinas, quenas, cuernos, tambores, pingullos, flautas de pan y rondadores, instrumentos a través de los cuales posiblemente se recrean melodías rituales prehispánicas, también adaptadas a instrumentos europeos y africanos.

En el repertorio sonoro del levantamiento del 90 y 92, la canción *saltashpa Hace ya 500 años carajú* fue muy representativa. Se dice que es una melodía adaptada de la canción antigua de la provincia de Chimborazo *La venada carajú*. Este tema se popularizó en 1990 y 1992. Desde entonces, constituye una de las canciones símbolo de la lucha de los pueblos y las nacionalidades, a la voz de “Shuk Yuyaylla, Shuk Shunkulla, Shuk Makilla”, “un solo pensamiento, un solo corazón y un solo puño”.

Estas sonoridades revelaron un proceso fragmentado pero paralelo, en el que los pueblos originarios, tras 500 años de resistencia a la avalancha colonizadora, se auto-determinaron y establecieron en torno a sus usos y costumbres propias.

Así ocurrió desde los Andes hasta la Costa y a la Amazonia, como una forma colectiva y comunitaria de conocimiento del mundo, a partir la pervivencia

de modos de organización social anteriores a la colonia ibérica y a los posteriores colonialismos internos. De esta manera, se forjó un movimiento indígena heterogéneo rural y urbano, representado por tres federaciones: la FEINE, Consejo de pueblos y organizaciones evangélicas indígenas de Ecuador; la CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador; y la FENOCIN, Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras en el Ecuador. Desde entonces, el movimiento indígena es una fuerza política importante politizada bajo el principio de mandar obedeciendo.

Casi 30 años después del levantamiento indígena, el mundo ha entrado en una lógica global de polarización entre extrema riqueza y extrema pobreza, de desigualdades globales y regionales. Esto ha generado un creciente y generalizado malestar social. En el 2019, un año antes de la pandemia de COVID-19, se registra una serie de protestas y movilizaciones, así como represiones masivas por parte de los gobiernos estatales en Ecuador, Brasil, México, Argentina, Colombia, Honduras y Guatemala. En Ecuador, entre el 2 y el 13 de octubre del 2019, a 29 años del primer levantamiento de 1992, se produjeron un sin número de protestas a raíz del anuncio de medidas económicas que afectarían de manera aguda las ya precarias economías de las poblaciones.

Las diferentes organizaciones del movimiento indígena participaron en estas manifestaciones auto-convocadas, así como estudiantes universitarios, personal de educación y salud, obreros y la clase media empobrecida. La intensidad de la represión a las protestas movilizó a las universidades de Quito, que se convirtieron en albergues humanitarios para la atención de las distintas poblaciones que llegaron desde todas las provincias hasta la capital ecuatoriana. De este escenario, en el que no me detendré demasiado, me interesa llamar la atención sobre las prácticas sonoras que, en el contexto de la movilización social, desestabilizan y vuelven plural a la escucha como tecnología de conocimiento. Es decir, la develan como un sistema vivo y complejo de relaciones pedagógicas y de

aprendizaje que problematizan y aportan al análisis crítico de una realidad concreta.

Tras 12 días de paralización y después de un proceso de consulta con comunidades, pueblos, nacionalidades, organizaciones sociales y populares, las distintas comisiones políticas de las federaciones que forman parte del Movimiento Indígena del Ecuador deciden mantener un diálogo directo con el entonces presidente Lenín Moreno sobre la derogatoria del decreto 883, con el cual se eliminarían los subsidios de la gasolina y el diésel.

La exigencia para el diálogo fue que aquel decreto fuese revisado. Esta estrategia operó como una metodología pedagógica, que constituyó un mecanismo inédito de madurez e inteligencia social y política, así como de calidad y seriedad del sentido reivindicativo del movimiento y de los pueblos originarios, configurando a la escucha como un campo de conocimientos plurales y desestabilizadores, de un tipo de escucha colonial atada a procesos de poder dominante que regenta nociones como la “verdad” y la “validez”.

Lo que allí se dijo fue escuchado por toda la población, constituyendo un ejercicio ético del mandar obedeciendo. Además, las autoridades y dirigentes de los pueblos y las nacionalidades ancestrales, hombres y mujeres, ganaron un alto nivel de confianza, respaldo y adhesión por parte de la mayoría de la población. Esto amplificó las voces de las 14 nacionalidades y los 18 pueblos originarios y afrodescendientes, cuya presencia histórica determina el carácter pluricultural y pluriétnico del país.

Este diálogo se transmitió por cadena nacional, operando como una estrategia de desmantelamiento de la escucha estatal, regida por un mal gobierno. Esta táctica de uso de la palabra para la escucha nació en el seno de los pueblos racializados, etnicizados y empobrecidos históricamente. Se instituyó así un planteamiento político de pervivencia en el que subyacen cosmologías de una enorme inteligencia social y colectiva, gestadas en el cuidado y la preservación de

la vida. En este intercambio participaron el ex-presidente Lenín Moreno junto a sus ministros y ministras; Arnaud Peral, Coordinador Residente de la ONU en Ecuador; Jaime Vargas el entonces Presidente de la CONAI; Eustaquio Toala, presidente de FEINE; Leonidas Iza, actual presidente de la CONAIE; Aberlardo Granda, presidente de FENOCIN; y Myriam Cisneros del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, actual presidenta del Consejo de Gobierno TAYJASARUTA, intervino en el cierre de la primera parte de aquella ronda televisada.

Myriam llegó desde la selva caminando hacia la ciudad de Quito, capital de Ecuador. Dejó a sus hijos y los quehaceres de la casa pensando en un estado digno y soberano. Ella, así como los pueblos y las nacionalidades indígenas, no fue consultada para la aprobación del decreto 883, en un estado que se dice pluricultural. Myriam intervino en los siguientes términos:

Nosotros hemos venido con un objetivo, señor presidente: la derogatoria del decreto 883. He pasado 13 días en la calle. Yo no me siento sola. La lucha es de todos los pueblos del Ecuador, mestizos, campesinos, afros, pueblos indígenas, sectores sociales. Todos nos hemos unido con una sola voz a decirte, señor presidente, ¡que nos escuches! ¿Acaso no te duele cuando tengas que ordenar a hombres armados que nos vengán a enfrentar a mujeres, a jóvenes, quienes estamos luchando por una vida justa? Eso vine a decirle como mujer amazónica.⁶

⁶ Tras 11 días de protestas, se registró un saldo de 11 muertos, 1.340 heridos y 1.192 detenidos, según datos de la Defensoría del Pueblo. En noviembre del 2020, la Asamblea Nacional de Ecuador destituyó a la entonces ministra de Gobierno, María Paula Romo, por la actuación y los efectos de las decisiones tomadas durante las manifestaciones, en detrimento de los Derechos Humanos de la población.



Figura 1. *El llamado*. Foto: Alejandro Ramírez, 2019.



Figura 2. *529 años*. Foto: Ricardo Centeno, 2019.

Dos años más tarde, en el contexto de la pandemia de COVID-19, el malestar colectivo produce una serie de manifestaciones y protestas en Colombia, que marcan sin duda la segunda década de siglo XXI. Se trata del paro nacional de Colombia, que inicia el 28 de abril del 2021 con una suspensión temporal el 15 de junio, tras casi 50 días de movilización. Las acciones organizadas de la Guardia Indígena de los Pueblos Originarios del Putumayo OZIP fueron fuertes protagonistas de este proceso, así como las del Norte del Departamento del Cauca, cuidadoras del territorio y la vida.

Desde estas dos vertientes, La Guardia Indígena en Colombia ha tenido una presencia relevante y pacífica, en un complejo escenario en el que el Gobierno de Iván Duque luego de una serie de informes importantes elaborados por la Comisión Internacional de DDHHI, se ha caracterizado por vulnerar y violar gravemente los derechos humanos de la población.

En este contexto de violencia la Guardia Indígena, con su capacidad organizativa, ha marchado pacíficamente por el territorio colombiano, al ritmo sonoro de “¡Guardia! (guardia) ¡Fuerza! (fuerza) ¡Por mi raza, por mi tierra!”. La Guardia Indígena ha llegado desde sus resguardos a los sectores urbanos para apoyar espiritual y moralmente a los mestizos, como lo han hecho en estos últimos 529 años. Mientras tanto, a su paso han restituido los lugares sagrados y usurpados por la colocación de monumentos instituidos por colonos mestizos, en conmemoración de los colonizadores ibéricos como resultado de las herencias coloniales.



Figura 3. *Vacíos en la historia*. Foto: Camilo Ara, 2021.



Figura 4. *Vacíos en la historia*. Foto: Natalia Monroy Castañeda, 2021.

El sonido del derrumbe de los monumentos de piedra abre una puerta al pasado desde el presente. Desde el mundo de lo simbólico, esto implica un paso importante en la sanación de la herida colonial y nos habilita en la capacidad de devolvernos lo saqueado. Por ejemplo, el pueblo Misak, a través de sus usos y costumbres, nos permite vivir la dignidad en clave de pervivencia, dejando a Isabel y Cristóbal sobre los rieles de un sistema ferroviario que ya no existe.⁷

Estas manifestaciones se han negado a ser nombradas como decoloniales: se autodefinen como anticoloniales. el giro radical en la exigencia por elegir cómo ser nombrados constituye un profundo llamado de atención a las formas en que las y los “expertos” han banalizado sentidos simbólicos, que en su momento surgieron como necesidades políticas desde los pueblos y que, a lo largo del tiempo, han sido usurpados y trasladados a un tipo de jerga academista desde la cual una voz autorizada presume la capacidad de ser la justa medida de todas las cosas, en tanto dicta las reglas de que es decolonial o decolonizador. Por otro lado, las exigencias de los marchantes también nos hablan de cuán desconectado está el saber “experto” de la cotidianidad de la gente, cuyas propias epistemologías desafían la condición colonial aún presente en nuestros contextos.

En términos de lo sonoro, esta repetida visión del mundo, basada en la validación y las normativas de la tradición occidental, es la que hoy regenta tanto sellos discográficos como estudios de lo sonoro con inscripción decolonial, como si de un estatuto innovador de gerencia de técnicas y portafolios se tratase, colonizando una vez más la heterogeneidad de las experiencias sonoras hacia valores modernos. Así, lo decolonial se torna misión civilizatoria/evangelizadora,

⁷ Dentro de las redes sociales y la prensa popular, *Esfera Pública*, una de las revistas colombianas de arte contemporáneo, se ha convertido en uno de los espacios que ha dado seguimiento a los debates sobre el derrumbe de monumentos. De otro modo según comenta la fotógrafa Natalia Monror, la conocida Avenida Jiménez ahora es identificada por movimientos sociales y gran parte de la ciudadanía como Avenida Misak, hasta el momento en que hemos conversado la gran mayoría de los espacios intervenidos y desocupados de las piezas que representan a los colonizadores, permanecen vacíos.

un mecanismo más del *régimen colonial de la sonoridad*, dentro de una microfísica del poder que subyace en la generación de discursos y perspectivas impuestos para apuntalar una supuesta “verdad” incontestable e irrefutable. En estas circunstancias, me pregunto, ¿cuán coloniales pueden llegar a ser los decoloniales?

La banalización de lo decolonial también tiene que ver con un autoritarismo de la “experticia”, al querer etiquetar como decoloniales o descoloniales las experiencias sociales y culturales, sin tomar en cuenta legados y trayectorias que, en el caso de los pueblos originarios, forman una compleja y heterogénea composición que no emerge en el 1492.

Se trata de procesos muy antiguos que superan en tiempo y densidad a la reciente experiencia colonial. En tal sentido, lo decolonial o lo descolonial se ven sobrepasados por los pueblos ancestrales que han pervivido de muchas y muy diversas maneras a la avalancha colonial.

Esto se ha dado a través de una serie de claves que no estamos en capacidad de comprender a cabalidad y que se resuelven, por ejemplo, en entornos ceremoniales que de manera fallida quisiéramos ocupar. En consecuencia, a contrapelo de la colonización, está la pervivencia.⁸

Las formas de pervivencia de los pueblos y las nacionalidades originarias cobran una potencia cada vez mayor. Son estas las que, por ejemplo, han llevado

⁸ Quisiera plantear el recorrido que he trazado como una posible metodología de análisis que nos pudiera permitir desaprender aquellas categorías que desde la academia solemos dar por supuestas, entre ellas lo decolonial. Al concluir mi trabajo doctoral, decidí no establecer la categoría decolonialidad como un atributo único, reconocible y clasificatorio frente a la pluralidad de prácticas sonoras y de escucha con las que pude interactuar. Renuncié también a clasificar como decolonial el campo de Estudios Sonoros que he acuñado. Esto por dos razones: la primera es una cuestión de honestidad intelectual con el amplio campo de las prácticas sonoras de vocación experimental y creativa de nuestro continente, cuyas formas de gestión atraviesan un sinnúmero de vicisitudes, lo cual condiciona la búsqueda de estrategias diversas de supervivencia. Esto efectivamente rebasa las categorías provenientes de la academia, como la decolonialidad. La segunda y quizá la más definitiva razón es mi filiación con las prácticas sonoras que surgen desde los pueblos y nacionalidades originarias y que perviven, en algunos incluso, a través del uso parcial de mecanismos occidentales. Clasificarlas desde perspectivas modernas, como la decolonialidad, sería reducir su riqueza ancestral, que rebasa la experiencia reciente de la modernidad-colonialidad.

a la dirigente mapuche Elisa Loncón a la presidencia de la Convención Constituyente chilena, y nos abren hacia la comprensión de la escucha como un campo plural. A pesar de los intentos de posicionamiento de ciertas escuchas en detrimento de otras, a través de las relaciones de poder, estos intentos se resquebrajan. Esto no ocurre como un acto descolonizador o decolonizador a partir de una escucha colonizada, sino como una autodeterminación fundada en actos colectivos y comunitarios, ensanchando el campo de la escucha hacia un proceso histórico de conocimientos plurales y de inteligencia social y comunitaria.

En este proceso está implicado el cuerpo individual y social como caja de resonancia del pensar, del hacer y del ser respecto a la realidad, en pos de su transformación para la colaboración, la cooperación y el cuidado mutuo. El acto de escuchar es un proceso de conocimiento.

De este modo, puede darnos pistas para volcarnos hacia una minga de la escucha y hacia el círculo de la palabra, dos tecnologías ancestrales que nos permitirían, de manera global, destinar nuestros esfuerzos hacia la escucha como sinónimo de aprendizaje y comprensión de lo que Leonardo Boff (1996) ha determinado el “grito de la Madre Tierra”, “el grito de los empobrecidos del planeta”. En este sentido, también podría impulsarnos y habilitarnos para el mecanismo de autorregulación colectiva, una suerte de prohibición consensuada para evitar la depredación sonora y mitigar las múltiples contaminaciones de las que somos responsables.

Todo esto en el contexto de ambientes caóticos y recargados, que dan cuenta de modelos artificiales y agresivos de producción y consumo, en el marco de un sistema industrial del que hasta ahora somos parte, y que efectivamente incapacitado para absorber y reciclar lo que diariamente desecha. Así, transforma nuestra casa común un botadero opulento de desechos, incluyendo aquellos estímulos que nos invaden acústicamente.

Obras citadas

- Aharonián, Coriún. *Factores de identidad musical latinoamericana tras cinco siglos de conquista, dominación y mestizaje*. Latin American Music Review, 1994.
- Boff, Leonardo. *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los pobres*. Trotta S.A., 1996.
- De las Casas, Bartolomé de las. *Historia de las Indias I*. Biblioteca Ayacucho, 1986.
- Díaz del Castillo. Bernardo. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Madrid: Fernández Editores, S.A, 1961.
- Estévez, Trujillo Mayra. *UIO_BOG, Estudios Sonoros desde la Región Andina*. Trama Editores/ Proyecto Editorial Centro Experimental Oído Salvaje, 2008.
- Estévez, Trujillo Mayra. *Estudios Sonoros en y desde Latinoamérica, del régimen colonial de la sonoridad a las sonoridades de la sanación*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2016.
- Fernández de Piedrahita, Lucas. *Historia General de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Imprenta de Medardo Rivas, 1981.
- Sahagún, Bernardino. *El México antiguo*. Biblioteca Ayacucho, 1980.
- Vargas Machuca, Bernardo. *Milicia Indiana*. Biblioteca Ayacucho, 1994.