

Habitar y curar entre tensiones y (re) existencias en la ribera alta del río Iténez

To dwell and to heal: tensions and (re) existences on the upper bank of the Iténez River

Habitar e curar: entre tensões e (re) existências na ribeira do rio Iténez

Diana Manrique García

Artículo de investigación

Dossier: Regímenes de movilidad y presencia en la Amazonía urbana

Editores: Fábio Candotti, Flavia Melo, Edgar Bolívar-Urueta.

Fecha de envío: 2020-06-22 **Devuelto para revisiones:** 2021-05-10 **Fecha de aceptación:** 2021-12-20

Cómo citar este artículo: Manrique-García, D. (2022). Habitar y curar entre tensiones y (re) existencias en la ribera alta del río Iténez. *Mundo Amazónico*, 13(1), 78-96. <http://doi.org/10.15446/ma.v13n1.95369>

Resumen

El presente texto realiza una aproximación etnográfica a la complejidad relacional presente en los territorios amazónicos, donde las rutas de cuidado y cura detonan un hecho que no puede pasar desapercibido: la presencia de las instituciones religiosas, que hace eco hasta tiempos presentes y marca con heridas profundas la historia y los cursos de vida que allí se tejen. Estas marcas hacen parte de un legado principalmente misional de la iglesia católica, manifiesto en jesuitas y franciscanos, que además de disputas espirituales deriva en tensiones y re-existencias entre los sujetos actores de los procesos de cuidado y cura.

Palabras clave: cuidado; cura; Amazonia boliviana; apropiación; re-existencias.

Abstract

This text makes an ethnographic approach to the relational complexity present in the Amazonian territories, where the care and cure routes detonate a fact that cannot go unnoticed and is the presence of religious institutions that echoes up to the present time and that marks with deep wounds the history and the life courses that are woven there. Marks of a mainly missional legacy of the Catholic Church manifested in Jesuits and Franciscans, which in addition to spiritual disputes, leads to tensions and re-existence between the actors involved in the care and healing processes.

Keywords: care; cure; Bolivian Amazon; appropriation; re-existences.

Diana Manrique García. Facultad de Salud y Ciencias Sociales, Universidad de Las Américas, Santiago, Chile. alunadiana@gmail.com

Resumo

Este texto faz uma aproximação etnográfica à complexidade relacional presente nos territórios amazônicos, onde os percursos de cuidado e cura detonam um fato que não pode passar despercebido e é a presença de instituições religiosas que fazem ecoa até os tempos atuais e que marca de profundas feridas a história e os percursos de vida que aí se tecem. Marcas de um legado principalmente missional da Igreja católica manifestado em jesuítas e franciscanos, que além de disputas espirituais, leva a tensões e reexistência entre os atores envolvidos nos processos de cuidado e cura.

Palavras-chave: cuidados; cura; Amazônia boliviana; apropriação; reexistências.

Introducción

El presente artículo hace parte del trabajo realizado en el marco de la tesis doctoral titulada *Miradas profundas: rutas de cura en las comunidades próximas a la ribera alta del río iténez (guaporé), amazonía boliviana*¹, del programa de posgraduación en Desarrollo Rural de la Universidad Federal Río Grande del Sur de Porto Alegre. En este trabajo se considera que las instituciones religiosas, principalmente las misiones, ocasionaron diversas heridas en estos territorios y que las doctrinas y actividades que de allí derivan son instrumentalizadas por las comunidades Itonama como vehículo que hoy hace posible mantener parte de sus tradiciones espirituales y relacionales. Estas expresiones, en su diversidad, se instalan como un elemento clave en los procesos de cuidado y cura, que convoca a la resistencia y se erige en su memoria. Allí se resiste y re-existe, cuestiona, crea y hacen del cuidado y la cura un ejercicio colectivo que supera lo corporal e individual.

La entrada a la Amazonía boliviana está condicionada por sus trazos hidrográficos, convirtiéndose así el río –en este caso el Iténez o Guaporé– y su formación rizomática en el principal curso metodológico que adquiere y avala esta experiencia. Un territorio rico en diversidades, con decenas de grupos indígenas coexistiendo que van más allá de las estadísticas del estado-nación. El grupo Itonama es uno de estos grupos que junto con otros han experimentado el proceso colonizador en una de las historias más violentas y longevas que se conocen de mano de expedicionarios, jesuitas y franciscanos. Grupos humanos olvidados que solo a partir del año 1990 comienzan a ser reconocidos y visibilizados dentro de la esfera pública institucional de Bolivia.

La comunidad Itonama, con unos seis mil habitantes, al igual que otras 33 comunidades indígenas del oriente boliviano, hacen parte de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, nacida institucionalmente en 1982 y cuya misión se orienta a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia. Los Itonama “conservan la creencia de que los espíritus de sus muertos poseen poderes sobrenaturales. Hoy en día siguen siendo animistas con relación a las plantas, animales y el agua” (Rivero Pinto, 2014) y si bien no es algo que condicione todas sus actividades, sí limita la caza y muerte de jaguares, una de las principales amenazas del ganado en la zona, además del hurto.

Punto de tensión no menor entre estas comunidades, los colonos y la iglesia católica, que cobra relevancia en el presente texto en cuanto se detalla el protagonismo de las tensiones derivadas de las iglesias que con sus diferentes actores y doctrinas parecen disputarse no solo el ejercicio de la fe, sino además usufructuar la necesaria condición de espiritualidad presente en los pueblos de nuestra América, y que para este caso derivan en una relación compleja que se detallará en este escrito.

Desde allí nos introducimos en un trabajo de campo durante los años 2015 y 2019 que metodológicamente toma elementos de la etnografía performativa² y la cartografía social³. Una ruta vivida y experimentada donde se entremezclan relatos, emociones, sentires, lecturas y dilemas que hicieron parte del proceso de investigación, que a su vez se transforma en un compromiso humano, político, ético, con relación a saberes invisibilizados, esencializados, mitificados, deshumanizados, y con los seres que los encarnan.

Desde esta reflexión considero este trabajo desde una corropolítica del conocimiento, donde se acuna un ideal de justicia que existe muy dentro de los procesos de cuidado y curación. Desde donde la cura hace parte de redes de re-existencia, resistencia y decolonialidad presentes en los pueblos originarios. De manera que el resultado de esta investigación no es exclusivo del mundo académico, porque este ejercicio es construido con los y las comunarias⁴ indígenas de la ribera alta del Río Iténez, y vuelve hacia las comunidades de distintas formas – imágenes, afectos, historias- que pretenden retornar lo que a partir de mi contacto con estos mundos puede traducirse.

Entre huellas y palimpsestos

La hoja dominical distribuida semanalmente por la conferencia episcopal boliviana, del domingo 10 de septiembre (2017) se titulaba “El amor: base de la corrección cristiana”; en ella se aborda la invitación a “evitar desvíos o enfrentamientos” desde la corrección fraterna. La “corrección oportuna hecha desde el amor” cuando el “hermano va por mal camino” es el llamado de la iglesia católica en aquella semana. Del mismo modo, es lo que reitera y repite el cura en la misa del 16 de septiembre en la iglesia local de Magdalena⁵, ante un público de aproximadamente 30 personas.

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

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

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

En el mes de agosto del 2016, en los archivos del cabildo⁶, encontré otro documento de marcado interés para resaltar la influencia misional y su extensión hasta tiempos presentes. Revisando algunos documentos facilitados por sus integrantes, encuentro casualmente algo que llama particularmente mi atención. Sobre todo, por el énfasis que los comunarios hacen en él, en una especie de “denuncia” que revela el modo en que me observan: una interlocutora capaz de respaldar desde mi oficio aquello que me están enseñando. En Julio del 2015, el cabildo expide un voto resolutivo, algo como un comunicado público que se hizo llegar a la máxima autoridad eclesial del departamento del Beni -el obispo-. Allí se manifiesta la incomodidad e inconformidad en relación a lo que ellos consideran un atropello y abuso de la iglesia, en relación a su participación en las fiestas patronales del municipio como cabildo, desde lo que ellos nombran como “tradiciones ancestrales del pueblo”. Siguiendo la lectura de este documento es notorio que reclaman a las diferentes autoridades eclesiales acciones de reposición/ reparación de lo que ha sido el legado ancestral, para hacer presencia en las fiestas locales:

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

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

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

Días después de las fiestas, el obispo vicario Apostólico del Beni decide responder al cabildo en relación a su voto resolutivo, en un comunicado escrito, donde tras la salvedad y advertencia de que las apreciaciones expuestas en este documento eran ajenas a lo que significa una fiesta patronal religiosa y de la iglesia católica, manifiesta:

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

Para los padres jesuitas, fundadores de nuestros pueblos en Moxos y quienes recibieron la fe en Jesucristo por medio de ellos, lo central de la fiesta patronal era la eucaristía o misa, a la que le seguía la procesión. Las danzas, el jocheo de toros, el palo ensebado, etc, eran la añadidura. Es por eso que considero una auténtica calumnia que digan que su P. Párroco, con quien el cabildo Indígenal, para ser auténtico Cabildo Indígenal, que hunde sus raíces en la evangelización realizada por los jesuitas, debe estar en una auténtica comunión con él y obedecerle en lo relativo a la fe católica y a los sacramentos... (Obispo vicario apostólico del Beni, 9/09/2015).

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

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

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

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

Reconocer al otro como legítimo, condición necesaria para el convivir (Maturana, 2001), parece no estar presente en este tenso intercambio de comunicaciones. En las respuestas del cabildo dirigidas al obispo departamental puede advertirse la fricción incómoda, además de la demanda por su legitimidad y la sutileza con que es manejada una contradicción que no pretende una síntesis, sino que reivindica la diferencia. De modo desafiante y apropiándose del lenguaje bíblico, se insertan en una zona de tensión que no solo mide la fuerza en discursos. A pesar de este incómodo intercambio de palabras, el día de las fiestas pasaron desapercibidas las advertencias parroquiales frente a la demanda por mantener algo que denominan parte de la “tradición Itonama”. Es así que el corral, el palo encebado, las danzas, etc, que motivaron la discusión, ocuparon el lugar protagónico de siempre.

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

El encuentro de la misión y los pobladores nativos motivan una explosión de prácticas que conducen a tensiones como las relatadas inicialmente, que podrían ejemplificarnos lo que expone Viveiros de Castro (2002) como la inconstancia⁷ del alma salvaje. Entendida como una actitud, este modo de ser que se experimenta en nuestra proximidad con comunidades indígenas nos permite percatarnos acerca de la permanencia de la cultura como una religión, es decir, ver cómo las prácticas “paganas” como borrachera, baile, fiesta, -principales costumbres enemigas para los jesuitas- emergen como constantes a las que los indígenas vuelven una y otra vez. La relación inconstante con las creencias y los propios conceptos, en su momento de abertura -hacia afuera- nos hablan de una identidad relacional, es decir, el cuerpo de misioneros europeos se recibe desde un lugar vivido y experimentado con estructuraciones potenciales capaces de soportar contenidos tradicionales variados, pero a su vez de absorber cosas nuevas (Viveiros de Castro, 2002). Si bien las comunidades Itonama, con más de 400 años de contacto con europeos, se han integrado a la religiosidad católica introducida, coexisten con

ella en la medida que les permite resguardar sus estructuras con contenidos tradicionales. Por ello, no es de sorprendernos que toda actividad religiosa venga acompañada de una serie de prácticas rituales indígenas en las que difícilmente la autoridad eclesial local –cura- puede intervenir.

Resulta más pertinente pensar estas prácticas bajo el espacio comprendido en lo *ch'ixi*⁸ como modo de trabajar con y en la contradicción, sin convertirla en una disyuntiva paralizante, abriendo la posibilidad de reconocer situaciones complejas y orientarnos en ellas no necesariamente de modo conciliador. (Rivera, 2018). En esa complejidad se hace necesario rescatar cómo la raza y posteriormente la etnia -como creaciones del sistema colonial moderno- se articulan como piezas de dominación y superioridad, que contribuyen a ilustrar cómo se configuran materialidades que articulan las diferencias y generan prácticas y discursos. Desde allí se puede denunciar que la idea civilizatoria impregna de un tinte de verdad lógica, donde actúan subordinaciones múltiples que en este caso posicionan lo indio como obstáculo del desarrollo, hecho que puede evidenciarse en gran parte de las producciones historiográficas.

Si bien de un lado lo indio parece suscribirse a la subordinación y desprecio, en una de sus variantes parece confrontarse con un proceso de desplazamiento- despojo- reapropiación de sus ciencias, hecho que puede observarse con distintas de sus prácticas y técnicas usurpadas desde la llegada colonial. Una de estas prácticas que transita entre el silencio, la creatividad, el castigo y el despojo se relaciona precisamente con la cura, específicamente con las formas de sanar el cuerpo del sujeto en desequilibrio. Distintas medicinas –ciencias y técnicas de las Américas- fueron incorporadas al proyecto europeo a la vez que se reducían las poblaciones colonizadas (Harding, 1998), pero el potencial transformador social de los conocimientos médicos locales sigue extendiéndose e integrándose como posibilidad de alimentar otras formas de comprensión de las dinámicas de cuidado- salud- enfermedad que conservan quizás fines éticos diferentes a los de las hegemonías globales.

Entre manos que curan

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

Llevo 12 años de ser partera, aprendí de mis hijos, yo no tuve ningún estudio, para que le voy a mentir, pa partera no, yo aprendí de mis niños son 10, 12 hijos tuve. Lo que pasa es que tengo 10 no más, dos se murieron. Yo le decía a la partera, a ver como esta mi hijo, ¿dónde está? ¿En qué posición está?, le decía, no. “Déjate de ser curiosa”, me decía. Quiero aprender pues le dije, usted se acaba y ahí yo puedo aprender. “Ya” me dijo, “aquí va la pierna”, estaba para atrás, si atravesado, me ponía yo a tentarme, y ella reía. Quiero aprender pues, quiero saber cómo es la posición del bebe le dije, “así” me dice... me ponía a sobarme y a tentar, terminé

los hijos que tuve, sea ya tuve el último, yo ya me sobaba solita, ya no tenía partera, ya se había muerto la que me atendía... Toditos (los hijos) los tuve en mi casa, no he ocupado ni operación, ni cortes, ni nada, ni inyecciones, ni suero en ninguno, los doce hijos que he tenido nada he ocupado de esas cosas, yo no más. Ocupaba partera, pero... inyecciones y suero no, nunca, nada de esas cosas. Solo el poder de dios que me ayudaba, diosito nadie más. (Entrevista personal, 2017).

De qué dios me estará hablando, es una de las preguntas que me atraviesa mientras la escucho, pues si bien reconozco un escenario marcado por la avanzada dogmática del evangelio misional, no es de desconocer ni subestimar las estrategias de sobrevivencia, prácticas y discursivas, de las que han hecho uso las comunidades indígenas para su necesaria coexistencia. Esta pregunta se fecunda en la experiencia cuando observo en ella cierta proximidad con actividades paganas (ante el espectro católico), como la ferviente danza frente a una imagen católica, mientras en una especie de borrachera estimulada por el chive fermentado se reproducen cantos en Itonama que escapan a mi cognición. También le habla y pide a sus ancestros difuntos sabiduría en sus intervenciones, conversa con las plantas, los gatos, aves y animales que circundan su espacio. Todo ello me hace pensar, de una parte en el espíritu de los objetos, que parecer convivir con ese dios único del evangelio católico, masculino, blanco que encarna padre, hijo y espíritu santo, omnipotente y eterno que no admite disidencia bajo sus discípulos y dogmas, o cuando nos percatamos que Ana y sus gentes, transitan un mundo de intensidades que se singularizan en determinados momentos, como diría Dos Anjos (2008), refiriéndose a la religiosidad afro- brasilera.

Ana es partera y ejerce esta labor en su comunidad desde hace 12 años, al igual que muchas mujeres a lo largo de Abya yala. Han aprendido el oficio desde la práctica misma del parir o del acompañar a otras mujeres en este proceso de gestación de la vida. Hoy Ana es una de las parteras que ha sobrevivido tanto a las políticas exterminadoras heredadas de la imposición higienista, pero así mismo ha experimentado las tendencias inclusivas y de reconocimiento más recientes⁹. Es importante recordar que en los últimos 30 años y en gran medida por la influencia de la Organización Mundial de la Salud –OMS- en Alma Ata (1978)¹⁰, bajo la consigna de “recuperar el curandero y la partera como amigos del médico”, se han implementado investigaciones de la medicina tradicional y de las plantas tradicionales en más de 20 universidades de África y en varios países de América Latina (González, 2010).

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

Me buscan, vienen y me buscan... hartas veces he estado con el padre J, con el doctor R acá del hospital. Ahí yo he estado y adelante me mandan llamar que

vaya yo a atender, más de 60..., más de 500 niños he atendido, en casa particular hasta en el hospital voy a atender. El médico está ahí de lado mientras yo atiende, el médico ayuda a cambiarlo, ellos están ahí (padre y médico) ... gracias a dios ninguno de los que he atendido ha tenido problema, no se me han muerto ni nada que es lo que yo pido. (Entrevista personal, 2017).

La presencia del médico o del cuerpo de enfermeras puede considerarse más acorde a un contexto de parto, sin embargo, en esta localidad –como en muchas otras- el padre o cura párroco ha cobrado protagonismo dentro de las arenas de los sistemas y alternativas de salud que allí se experimentan. El “padrecito”¹¹, como comúnmente es referido, es un cura de la comunidad franciscana que lleva en la zona alrededor de 62 años, inició como autoridad parroquial en Magdalena y posteriormente llega a la coordinación parroquial de una de sus comunidades, Bella Vista:

Yo trabajo en realidad por toda esta zona, visitándolos, yo he sido párroco de Magdalena 12 años, después me vine aquí, cuando esto era un rancho. En el año de 1956 me vine de párroco a Magdalena, 12 años, de ahí visitaba todo el Iténez, hasta Vila Vera del Mato Grosso, hasta allá iba mi servicio. Ahora desde 1968 que soy párroco de aquí. (Entrevista personal, 2017).

La particularidad es que su trabajo no se limita a la labor eclesiástica, sino que además dirige un puesto de salud que, aunque es administrado por la iglesia, está inscrito en la red nacional de salud del estado plurinacional de Bolivia. El que tiene a cargo una enfermera jefe, una enfermera auxiliar, y algunos estudiantes de medicina familiar formados bajo el modelo cubano¹², atendiendo a parte de la población que habita estas comunidades. Su contacto con los procesos de cura deriva de una experiencia personal que posteriormente articula con su “vocación de servicio” como lo relata en una entrevista dada al diario “los tiempos”:

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

Posteriormente se introdujo en este campo de acción, donde su público era inicialmente “oriundos del interior, de Santa Cruz, que venían como cuidantes de animales” que motivados por sus precarias condiciones económicas acudían a los auxilios y servicios del padre. Actualmente cuenta con financiación de parte de la política de salud nacional quienes le apoyan con algunos insumos y con el ítem de enfermera y auxiliar, además de la cooperación Española.

Su labor conjuga prácticas que coexisten, producen y crean un campo de acción donde en el encuentro, desencuentro o reencuentro generan devenires inciertos.

Desde el día que llegue aquí di marcha al centro de salud, de ahí venía la gente y decían: “queremos quedarnos aquí”, no había ni salud, ni escuela, ni iglesia. A la sombra de la parroquia esto fue progresando, fundamos un puesto de salud, la escuela, se fue poblando. (Entrevista personal, 2017).

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

En menos de dos años se liberaron casi 50 familias del pongueaje¹³ de ganaderos y terratenientes, que los tenían a vida y muerte, sin casa propia, sin nada, con las cuentas que iban creciendo, una familia podía tener hasta seis o más hijos que, si sobrevivían, también trabajaban sin sueldo para el patrón, si un pantalón valía 50, se lo vendían a 80 o 100. La parroquia pagaba las cuentas, con ayuda conseguida de fundaciones y parroquias de España. (Ruiz, 2016).

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

Antes de yo llegar acá, ellos (los indígenas) usaban yerbas, varias yerbas... Claro, el caso de éste (agente consultante), por ejemplo, que vienen así de Santa Cruz, ellos no saben qué es eso. Una neumonía nosotros la curamos en 2 horas. Curamos con medicamentos naturales, con yerbas, con frutas, con cascara de árboles, hasta picadas de víboras también atendemos con cáscaras, eso lo aprendí de la gente y otras cosas que yo fui investigando. (Entrevista personal, 2017).

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

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

En relación a la parroquia, él hace parte de la red, pero son independientes, ellos están como puesto de salud también. En caso de emergencia o urgencia lo refieren inmediatamente a Magdalena, cuando se puede atender la emergencia la atiende el médico, la enfermera y el padrecito, la resuelven entre todos. Hay gente que confía mucho en el padre entonces él va, hay médicos tradicionales, pero generalmente no trabajan en el hospital (Entrevista personal, 2018).

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

En uno de los encuentros el “padrecito”, este cura español de más de 90 años, con su vestimenta café oscura que se extiende hasta el suelo, me vincula rápidamente a sus procedimientos. En una de las tantas salas de la antigua casa parroquial lo espera Francisco, un hombre de unos 40 años, con fiebre, dolor, estómago inflamado y malestar general. Ha llegado desde Cochabamba en procura de una cura, junto a su familia parece aguardar una respuesta a una búsqueda de casi un año que no encontró eco en sus tierras. “Nos escapamos del hospital de Cochabamba” me refiere una de las presentes. Supieron del padrecito por unas amistades y no dudaron en hacer el viaje de varios días hasta estas tierras. Ya en la sala el padre llega agitadamente, pide a una de las auxiliares que le traiga cebo, aceite de castor, un irrigador y jabón. Llegado su pedido veo que lo primero que hace es llenar el irrigador con agua, jabón y aceite de castor, más de un litro de agua que va a introducir por la parte rectal del cuerpo del enfermo. En segundos ya estoy haciendo parte del equipo, me enseña como cortar y lubricar las terminaciones de unas mangueras que serán las que sirven de conducto para hacer “limpieza” al aparato digestivo de Francisco. Terminado ese procedimiento, que parece no cumplir con ningún disciplinamiento higienizador, le indica a la familia unas tomas de una planta llamada “golondrina” que como “maleza” se extiende por las calles de este poblado.

A la tarde regreso y nuevamente acompaño la escena. Francisco y su familia se veían mucho mejor, murmuraban en una lengua extraña (quechua) para mí, en lo que era una especie de rezo. Al ser indagados refieren estar mucho

mejor. El padre les da indicaciones de “oración” y paciencia, aunque observo otro semblante en el paciente. Después, me invita a ir a un domicilio a ver una joven con una neumonía, según indica. Salimos de la casa parroquial y luego de 30 minutos llegamos a un humilde rancho, allí la familia nos esperaba y pasamos a saludar a la joven. La paciente se encontraba en la hamaca bañada en sudor y fiebre, cubierta con unas hojas de algún árbol local bañadas en una tintura extraña, a su lado un jarabe de raíz de açai. Inmediatamente la madre de la joven le alcanza al padre una especie de manteca o gordura y una botella con algo parecido a vinagre o alcohol. Toda la familia se dispone a servir en el cuidado de ella. Posteriormente desvisten a la joven y con la mezcla, resultado de estos ingredientes, se unge todo su cuerpo, empezando por el cuello, pecho, piernas, caderas, estomago, muslos, hasta la planta de los pies, envolviéndola en una sábana por toda la noche. Finalmente, el padre hace una especie de bendición y le indica a la familia darle una aspirina con agua de corteza alcoroquite. Salimos de ahí cerca de las 9 de la noche, el padre sigue hablándome y me dice:

Acá una neumonía la curamos en unas horas, en un hospital los sacan en ataúd, mañana temprano cuando ya ha chorreado el mal, le cambiamos por sabanas secas y sacamos las mojadas, así como dos o tres veces, y como se ha desprendido adentro un líquido así como gelatinoso, para que eso no se fermente e infecte le pones penicilina, amoxicilina para que se desinfeste. (Entrevista personal, 2018).

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

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

El pensar *qhypnayra* es pensar con la conciencia de estar situadxs en el espacio de aquí- ahora (aka- pacha) como un *taypi* que conjuga contradicciones y se desdobra en nuevas oposiciones. A su vez, éstas se mezclan y entretienen, como en una *wak'a*

atada a la cintura, zona sagrada del cuerpo. Metáfora que leemos como la textura de un proceso autoconsciente de descolonización que, sin (re) negar o evadirse de la fisura colonial sea capaz de articular pasados y presentes indios, femeninos y comunitarios en un tejido *ch'ixi*, un mestizaje explosivo y reverberante, energizado por la fricción, que nos impulse a sacudir y subvertir los mandatos coloniales de la parodia, la sumisión y el silencio. (p.86).

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

La otra (iglesia) tiene su origen en que la virgen me salvó en el monte de un tigre (jaguar), estaba en un monte acá yendo Huacarajé, iba por una trilla entre vacas, me ha llegado la noche y he quedado sin gasolina, tuve que quedarme a dormir ahí. Me subí a una palmera. A la noche llega el tigre a rondar la moto, iba viajando en moto ¿no? Pensando que iba a llegar en unas horas y me he quedado toda esa noche, y le dije a la virgen: si me salvas la vida esta noche te voy a hacer una capilla bien hermosa. (Entrevista personal, 2018).

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

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

“Aquí también hay dispensario al que llegan enfermos que viajan hasta ocho días en canoa”, manifiesta en una de sus entrevistas. Al igual que este hecho, en nuestros diversos encuentros el cura me hizo parte de sus historias y compartió varias experiencias de sus procedimientos para tratar algunas dolencias crónicas o no, donde se hace evidente el uso complementario de algunos métodos e insumos. Hemoterapia, yerba golondrina, cebo de animales, penicilina, enemas¹⁴, entre otras, son las prácticas aprendidas y adoptadas por esta figura que resaltan dentro de su proceder médico, pero que a su vez hacen parte de un intercambio múltiple, así como también son replicadas por el personal de salud que trabaja a su lado y reconstruidas por algunas de las parteras tradicionales que ocasionalmente le acompañan.

En estos lugares donde no todo pasa por la mediación del estado, donde la presencia y acceso a la medicina occidental –como función ampliada del estado- se hacen intermitentes y es latente la confluencia de expresiones de saber de poblaciones diversas (clasificadas por las diferentes instituciones como campesinos, indígenas, colonos, entre otros), se puede encontrar la emergencia y existencia de conocimientos variados, los cuales ocupan un lugar en un terreno de múltiples flujos. Lugar donde podemos hablar de una forma rizomática de pensar y trabajar las diferencias en oposición al pensamiento arborescente que caracteriza la definición del sincretismo (Dos Anjos, 2002). Esto favorece nuestra aproximación sin pretensiones totalizantes a otros saberes donde la expresión y vivencia de multiplicidad de prácticas y experiencias ilustran esos encuentros, tensiones, tramas y relacionamientos que juegan un papel importante en el momento de decidir la ruta de cura.

Y es precisamente en esta lógica rizomática que es posible conectar las diferencias sin anularlas como tal, donde vemos también que la incursión espiritual asociada a los procesos de sanar, no solo viene de mano de la iglesia católica. Las poblaciones indígenas también experimentan la oferta de otras organizaciones religiosas como la iglesia universal del reino de dios, que por su fuerte presencia en Brasil ha llegado a estos territorios “fronterizos”. En Nueva Brema y Buena Vista, territorios bolivianos más próximos al contacto con Brasil podemos percatarnos de su presencia, allí encontramos pequeñas infraestructuras adaptadas como centros de congregación religiosa. El número de participantes parece escaso, o por lo menos es lo que se observa durante algunos de los recorridos por el lugar, lo que puede deberse a que allí (Buena Vista) las familias no superan el número de 50. Sin embargo, es cuestión de 20 minutos atravesando el río Iténez, en una pequeña embarcación de rutina que hace el trayecto, para encontrar la ciudad de Costa Marques -ya en territorio brasileiro-. Allí, la imponente presencia evangélica con las variantes entre pentecostales, apostólicos, neopentecostales, carismáticos, entre otros más, van indicando que en esta urbe de casi 14 mil habitantes al parecer la economía de la fe no conoce crisis.

En el reconocimiento quizá está una de las claves para la creciente ola de centros de evangelización en Brasil, sin embargo, en palabras de Luz su proximidad al culto ofrecido por estas iglesias llega de esta manera. La distancia de su matriz referencial le posibilitó encontrar en una de las varias iglesias de Costa Marques acogida, reconocimiento y una forma de sanar el cuerpo-alma, sin que ello significara la expropiación de un legado empírico de saberes a los que acude cuando alguno de sus hijos o conocidos se enferma. Para ella la medicina alopática, o eso que se asocia al profesional biomédico, es el último recurso al que acude, según me refiere. Para ella este tipo de tratamiento es inaccesible económicamente y extraño a su memoria.

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

Consideraciones finales

El lento desplazamiento del chamán, curanderas y parteras no parece responder exclusivamente a la llegada de la modernidad o al surgimiento de la ciencia moderna y la visión científica del mundo, como se asocia -en parte- en Federici (2010). Las iglesias con sus diferentes doctrinas parecen disputarse no solo el ejercicio de la fe, sino además usufructuar de la necesaria condición de espiritualidad presente en los pueblos de nuestra América. Así mismo se encuentran con la ciencia moderna en diversas formas complementarias que en reiteradas ocasiones contribuyen a cubrir los vacíos de gobernabilidad de las instituciones derivadas de la figura de estados nación.

Esto conduce a preguntarse si el desplazamiento progresivo de las figuras ancestrales de cura solo obedece a la llegada de las figuras de la biomedicina, o si en estos lugares un tanto escondidos de la urbe, se trata más bien de una consecuencia de la llegada de pastores y misioneros que vieron en estas prácticas -asociadas desde una visión occidental a la brujería, la hechicería, la magia y el deseo-, una posibilidad de control y la oportunidad de extender el negocio de lo que hasta ahora había sido “el nuevo mundo”.

Podríamos pensar finalmente que en estas comunidades se erige una identidad relacional no substancialista (Viveiros de Castro, 2002), que encuentra en su experimentar e intercambio del encuentro con la alteridad una opción para extender sus trazos de inmanencia. Lo anterior no está necesariamente conectado con ideas identitarias y de cultura que viciosamente reproducimos como investigadores formados en restrictos

campos disciplinares. Ello podría interpelarnos sobre lo que encontramos en estas zonas ribereñas de la Amazonia boliviana, pues nos sugiere formas de poder, libertad y justicia distantes de dejos esencializantes. Estas relaciones han resultado del encuentro con todas estas religiones importadas y sus protagonistas, lo cual entendemos como un campo fecundo que permite subvertir los intereses totalizadores.

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

En esa contradicción puede quizá observarse la potencia arriesgada y creativa que entrega conocimientos indígenas a la figura de un párroco local, pero que a su vez arrebató desde ese lugar la posibilidad de mantener vivas ciertas prácticas de cuidado y cura ancestral que de otra manera difícilmente podrían sobrevivir a la persecución y control de la modernidad. Una especie de instrumentalización del hábito colonizador de la iglesia en función de parteras y curanderas/os/, figuras de la medicina local que posiblemente no escogieron una figura cualquiera para buscar extenderse. La selección de un cura con protagonismo local, con años de servicio en la zona y con poder de interlocución y diálogo con las figuras institucionales derivadas del estado. Ante la amenaza de eliminación o cooptación de parte del estado de prácticas de cuidado y cura ancestrales en manos de comunarios/as, no considero ingenua esta elección.

Si bien puede verse como una estrategia contradictoria, en cuanto desde tiempos coloniales la iglesia es una de las mayores responsables del exterminio, extractivismo y expropiación indígena, también es uno de los dispositivos históricos, incluso antes que el estado, presentes en estos territorios.

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

prácticas los cuerpos parecen ponerse en acción y transformarse en un cuerpo-comunidad cuyos movimientos sugieren traducirse en críticas de los órdenes hegemónicos de dominio y opresión. Al parecer, detrás de ello lo que menos existe son palabras, al contrario, espacios sociales, culturales, estéticos se levantan como una ética colectiva de cuidado que abraza no solo lo humano sino los seres, fuerzas y energías que allí hacen presencia.

Notas

¹ Tesis orientada por la académica Dra. Tatiana Engel y co-orientada por el Dr. José Carlos Dos Anjos UFRGS

² Todas las investigaciones son performativas en cuanto ayudan a producir lo real, sin embargo, la performatividad más allá de ser una metodología emergente que desestabiliza las certezas establecidas, es una práctica de-constructiva (Markusen apud Yenja, 2007), lo cual nos incita al proceso, doloroso muchas veces, de desprender (nos), deshaciendo las ideas de tiempos y espacialidades estables y únicas.

³ La cartografía como abordaje geográfico y transversal ratifica su proximidad para acompañar los procesos de subjetivación que ocurren a partir de una configuración de elementos, fuerzas o líneas que actúan simultáneamente. Las configuraciones subjetivas no resultan apenas de un proceso histórico que moldea estratos, portan en sí mismas procesualidad, guardando la potencia del movimiento. (Passos, Kastrup, Da Escóssia 2009).

⁴ Término usado localmente para referirse a cada miembro de la comunidad

⁵ Región del Beni en la Amazonía Boliviana

⁶ El cabildo Indigenal es la figura organizativa heredada del sistema misional de la colonia, esta figura de manera forzosa vino a desplazar las formas organizativas precoloniales. Es una figura que se extendió en muchos otros dominios coloniales de la corona española, conservando una particularidad en su desarrollo local, y es que las creencias y prácticas de la religión católica son asumidas por los pueblos indígenas de una manera particularmente afín a la organización de una vida autónoma en comunidad (Delgado, 2015) El cabildo vendría a ser la figura organizativa “molecular” que se reproduce en todas las localidades adscritas al territorio y que se vendría a congregarse en la subcentral indígena.

⁷ Este concepto fue utilizado por los misioneros jesuitas en relación a los indígenas Tupinamba de Brasil, y sus modos de aparecer ante los misioneros, es un concepto que moviliza ideas en relación a la memoria y voluntad frágiles y remisas del indio, no solo para cuestiones de fe sino paulatinamente se traslada al imaginario social como trazos del carácter del amerindio. (Viveros de Castro, 2002)

⁸ Siguiendo a Rivera (2018) la palabra ch'ixi en aymara designa un tipo de tonalidad gris, se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero que con el acercamiento permite percibir que está hecho de puntos de color puro y agónico:

manchas blancas y negras entreveradas. Al referirse a la “entidades ch'ixi habla de entidades poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece al cielo ni a la tierra pero habita ambos espacios” (p 79).

⁹ Para ampliar ver la declaración sobre parteras tradicionales. Declaración conjunta OMS/FNUAP/UNICEF. Ginebra, 1993.

¹⁰ Conferencia Internacional de la Atención Primaria en Salud, 1978.

¹¹ La fundación misionera universitaria del Beni “Ahoringa Vuelcapeta” realizó un documental sobre este Fray disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-Ks-PhK-28>

¹² La presencia de médicos formados bajo el modelo de salud familia cubano, obedece a que cientos de bolivianos fueron beneficiarios de las ofertas de cooperación universitaria que se extendieron por toda nuestra América desde el 2007. Estos médicos llegan a la zona desde hace cerca de dos años, principalmente como integrantes del programa “Mi Salud”, una iniciativa de colaboración conjunta de los gobiernos de Bolivia y Cuba, emprendida en el 2013.

¹³ Con pongueaje hace referencia a la servidumbre personal a la que fueron sometidos los indígenas bolivianos.

¹⁴ Es una especie de lavado, a través del procedimiento de introducir líquidos en el recto y el colon a través del ano.

Referencias

- CUELLAR, R. (s.f). *Trabajo histórico del Iténez*. Bolivia: [s.n.], Inédito.
- DOS ANJOS, J. (2008). A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do Ner*, 13, 77-96. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.5248>
- GONZALES, L. (2010). *Las parteras tradicionales como parte del sistema público intercultural de Bolivia, Centro Comunitario “los almendros” de Guayamerin, departamento de Beni*. Bolivia: UMSA.
- GUITERAS, A. (2011). “Para una historia del Beni”. *Un estudio socioeconómico, político e ideológico de la Amazonía boliviana, siglos XIX-XX* (Tesis de Doctorado). Universidad de Barcelona, España.
- HARDING, S. (1998). *Is Science Multi-cultural? Poscolonialisms, feminisms, and epistemologies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- MATURANA, H. (2001). *Emociones y lenguaje en educación política*. Santiago de Chile: Dolmen ensayo.
- PASSOS, E., Kastrup, V. y Da Escossia, L. (2009). *Pistas do método da cartografia*. Porto Alegre: Sulina.

- RIVERA, S. (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RIVERO PINTO, W. (2014). *Pueblos de la Amazonia Boliviana*. Bolívia: [s.n.].
- RUIZ, C. (2016). *Una historia de amor en Magdalena*. *Diario los tiempos*. [s/n.].
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). *Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- VUELCAPEA. (2009). Documental Padre Fray José Manuel Barrio. <https://www.youtube.com/watch?v=-K-s-PhK-28>

Otros documentos

- CARTA OBISPO vicario apostólico del Beni 9/09/2015
- CARTA CABILDO Indigenal del Magdalena, 24/10/2015
- CONFERENCIA INTERNACIONAL de la Atención Primaria en Salud, 1978
- DECLARACIÓN CONJUNTA OMS/FNUAP/UNICEF. Ginebra, 1993.
<https://apps.who.int/iris/handle/10665/38859>
- HOJA DOMINICAL de la iglesia católica, 10/09/2017
- VOTO RESOLUTIVO Cabildo Indigenal del Magdalena, 20/07/2015