



# HISTORIA, LENGUA, CULTURA Y EDUCACIÓN EN LA NACIÓN YURAKARÉ

PEDRO PLAZA MARTÍNEZ (coord.)



**SAIH** | El Fondo de Asistencia Internacional  
de los Estudiantes y Académicos Noruegos







# Historia, lengua, cultura y educación en la Nación Yurakaré

*Pedro Plaza Martínez (coord.)*



**SAIH** | El Fondo de Asistencia Internacional  
de los Estudiantes y Académicos Noruegos



PRESENTACIÓN

**FUNPROEIB Andes**

*Director: Guido Machaca Benito*

*Administradora: Nohemi Mengoa Pancas*

**Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré**

*Presidente: Miguel Núñez Pradel*

*Secretaria de comunicación: Claudina Parada Herbas*

*Secretaria de organización: Gladis Nogales Morales*

*Secretario de economía: Milton Pradel Núñez*

Coordinación de la investigación y de la elaboración del informe: Pedro Plaza Martínez

Miembros del equipo de investigación: Carlos Callapa, Alexander Frontanilla, Daniel Guzmán, Libertad Pinto, Mayra Ponce, Guido Machaca, Ronald Bruno, Mónica Yabeta, Miguel Núñez, Gladys Nogales y Claudina Parada.

Edición final y corrección de estilo: Luis Enrique López

Diagramación y diseño de portada: Edwin Paredez Tocay

© FUNPROEIB Andes y CEPY, 2011

Primera Edición: Diciembre de 2011

ISBN: 978-99954-834-0-1

Depósito legal: 2-1-597-12

Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad  
Calle Néstor Morales N° 947, entre Aniceto Arce y Ramón Rivero, Edificio Jade, 2° piso.

Teléfonos: (591-4) 4530037 y 4530038

[www.proeibandes.org](http://www.proeibandes.org)

Correo electrónico: [fundacion@proeibandes.org](mailto:fundacion@proeibandes.org)

Cochabamba - Bolivia

---

*El equipo desea dar las gracias al Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré, su presidente Miguel Núñez, a Gladys Nogales y Claudina Parada; a la Fundación PROEIB Andes, Noemí Mengoa, Guido Machaca; a la Unidad de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, a Wilma Pareja y Vicente Limachi; y en general al PROEIB Andes por las oportunidades brindadas a la investigación*

**Pedro Plaza Martínez**



# Contenido

<b>Índice de cuadros</b>	<b>9</b>
<b>Índice de ilustraciones</b>	<b>9</b>
<b>Abreviaturas</b>	<b>10</b>
<b>Presentación</b>	<b>11</b>
<b>Resumen ejecutivo</b>	<b>17</b>
<b>Capítulo 1: Introducción</b>	
<i>El problema</i>	19
<i>Diseño de la investigación</i>	20
<i>Objetivos</i>	20
<i>Características de la investigación</i>	21
<i>Estrategias metodológicas</i>	25
<i>Las reacciones comunitarias</i>	34
<i>Aprendizajes adicionales</i>	36
<i>Los pueblos indígenas de Bolivia y la Nación Yurakaré</i>	38
<i>La Nación Yurakaré</i>	38
<i>Algunos aspectos teóricos</i>	49
<b>Capítulo 2: Historia</b>	
<i>En el principio</i>	53
<i>Síntesis histórica</i>	62
<i>Nuevos discursos</i>	100
<b>Capítulo 3: Cultura</b>	
<i>Ser yurakaré</i>	105
<i>La familia</i>	116
<i>Familia y comunidad</i>	123
<i>Espacios comunitarios</i>	129
<i>Otros espacios</i>	133
<i>Organización social</i>	141
<i>Expresiones y experiencias culturales</i>	144
<i>Productos en el territorio yurakaré</i>	151



<i>Rituales y cultura</i>	159
<i>Modernización</i>	184
<b>Capítulo 4: Educación</b>	
<i>Las escuelas</i>	191
<i>Los maestros</i>	211
<i>La enseñanza</i>	220
<i>Necesidades y expectativas</i>	229
<i>Otros problemas</i>	238
<b>Capítulo 5: Lengua</b>	
<i>Tabuybu: nuestra lengua</i>	241
<i>Tendencias sociolingüísticas</i>	242
<i>Competencias lingüísticas de los yurakarés</i>	248
<i>Ámbitos y uso de la lengua</i>	264
<i>Lenguas en la escuela</i>	284
<b>Capítulo 6: Conclusiones y sugerencias</b>	
<i>La revitalización del yurakaré en el contexto del Estado Plurinacional</i>	339
<i>Conclusiones</i>	341
<i>El destino de los pueblos indígenas</i>	346
<i>Referencias bibliográficas</i>	349

## Índice de cuadros

- Cuadro 1. *Resumen de información recolectada*
- Cuadro 2. *Lenguas indígenas habladas en la Amazonía Boliviana*
- Cuadro 3. *Bolivia: Población hablante de yurakaré por departamentos y provincia*
- Cuadro 4. *Bolivia: Población yurakaré según provincias y municipios más poblado*
- Cuadro 5. *Bolivia: Población yurakaré de 4 años y más según área y sexo*
- Cuadro 6. *Población yurakaré según edad y sexo*
- Cuadro 7. *Diferencias entre pescadores en el río Ichilo*
- Cuadro 8. *Productos en el territorio yurakaré*
- Cuadro 9. *Remedios caseros para molestias comunes*
- Cuadro 10. *Situación de las escuelas en las comunidades visitadas*
- Cuadro 11. *Situación de los servicios básicos*
- Cuadro 12. *Equipamiento y material didáctico de las unidades educativas*
- Cuadro 13. *Nivel formativo de los maestros*

## Índice de ilustraciones

- Ilustración 1: Medios de transporte*
- Ilustración 2: Danza y caza de los yurakarés (c.1833)*
- Ilustración 3 La casa de doña Dorotea*
- Ilustración 4: La carne para la fiesta*
- Ilustración 5: Inundación en Santa Rosa de la Boca*
- Ilustración 6: Yuca rosada*
- Ilustración 7: Campamento maderero en el río Ichilo, madera para el comercio*
- Ilustración 8: Productos artesanales*
- Ilustración 9: Platos yurakarés*
- Ilustración 10: Escuela de San Antonio*
- Ilustración 11: Escuela de Fátima*
- Ilustración 12: Escuela de “Tres Bocas”*
- Ilustración 13: El curso de la profesora Shirley (1° a 3° básico)*

PRESENTACIÓN

*Ilustración 14: Portada de cuaderno, una lección sobre la bandera*

*Ilustración 15: Tres generaciones en Santa Rosa de la Boca*

*Ilustración 16: Tata Asencio hablándoles a los niños*

## Índice de abreviaturas

CEPY	Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré
CIDOB	Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano
CPE	Constitución Política del Estado
CPIB	Central de Pueblos Indígenas del Beni
CPITCO	Coordinadora de los Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba
DVD	Digital Video Disk (Disco de Video Digital)
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
EIPI	Educación Intra, Intercultural y Plurilingüe
FUNPROEIB Andes	Fundación Para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
ONG	Organización No Gubernamental
MNT	Misión Nuevas Tribus
PAEIB	Programa Amazónico de Educación Intercultural Bilingüe
PEIB-TB	Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Tierras Bajas
REB	Reforma Educativa Boliviana
SAIH	Fondo de Asistencia Internacional de los Estudiantes y Académicos Noruegos
TCO	Tierra Comunitaria de Origen
TIPINIS	Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia

# Presentación

## *Deslumbramiento, nostalgia, terquedad y pasión: una lectura intercultural del mundo yurakaré*

Luis Enrique López

*Poco hablan los jóvenes, a veces hablan y a veces cuando saben dicen que no sabemos. A veces quieren correrse de la lengua y, por ejemplo, nuestros hijos se van a estudiar a Cochabamba. Aunque saben idioma, se van y cuando están en Cochabamba, ya llegan como collas no más ya. Ya no quieren hablar nuestra lengua porque se están corriendo ya; y, a veces, cuando ya llegan ni siquiera ya no saben qué clase de pescado ni al pescado mismo ya no lo conocen. Así es pues y, por ejemplo, a mi hijito cuando lo mandé a estudiar a la ciudad... se fue un añito y mi hijo ya era colla y le cuento que era bien colla bien. Ya hablaba como colla, también. Y decía que el pescado, que el mosquito... y... ya no quería saber nada.*

Este testimonio, tomado del estudio que ahora presentamos, da cuenta del inevitable proceso de cambio cultural por el que actualmente atraviesa el Pueblo Yurakaré de Bolivia. Producto de la pérdida de control cultural sobre su propio destino, a raíz de la colonización aún en curso, su modelo civilizatorio y de vida, diversos elementos de la cosmovisión ancestral e incluso su lengua corren serio riesgo. Así como este joven que ahora pretende olvidar el idioma en el cual mamó y se “corre de la lengua”, sintiéndose colla luego de solamente “un añito”, para al regresar simular desconocer aspectos de la vida y la sobrevivencia en un ambiente yurakaré, muchos otros jóvenes y muchos más niños y niñas que permanecen en el ambiente yurakaré experimentan procesos similares de cambio cultural y mudanza lingüística. Ellos adoptan costumbres y patrones de vida hegemónicos –irónicamente en este caso de otro grupo humano subalterno pero mayoritario: el andino--, han dejado de

## PRESENTACIÓN

hablar la lengua patrimonial de su comunidad, por haber sido socializados únicamente en castellano, y prefieren hablar en este idioma en la mayoría de dominios y eventos comunicativos, aun cuando permanezcan en comunidades alejadas de los centros poblados predominante hispanohablantes, con presencia de individuos bilingües de una lengua andina originaria y de castellano. Hoy el tabuybu o lengua de los yurakarés es hablada en su mayoría por pobladores mayores de veinticinco años, y los menores a lo más son bilingües pasivos; es decir, entienden el tabuybu pero no lo hablan. Las causas del cambio cultural y del desplazamiento idiomático en curso y las reacciones que los propios yurakarés tienen frente a estos fenómenos son descritos y analizados ampliamente en el libro “Lengua, cultura, educación en la Nación Yurakaré”, producto de la investigación sociolingüística coordinada por Pedro Plaza Martínez, y llevada a cabo a solicitud de Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré (CEPY).

La situación por la que atraviesa el Pueblo Yurakaré no difiere en mucho de lo que acontece prácticamente en todos los pueblos ubicados al oriente de la Cordillera de los Andes en Bolivia, en las denominadas tierras bajas, desde el pie de monte –o ceja de selva– hasta la selva baja propiamente dicha. Como lo estableciéramos desde otros estudios sociolingüísticos llevados a cabo a comienzos de los años 2000 y que sirvieron de base para la toma de decisiones de política educativa por parte del Ministerio de Educación (PROEIB Andes 2000 y López 2006), y como fuera también reiterado por otros investigadores (Crevels 2009) la mayoría de lenguas amazónicas bolivianas está en riesgo, producto de las presiones externas a las que están expuestas las sociedades que las hablan. De hecho, las 22 lenguas identificadas en la Amazonía boliviana, entre las que se encuentra el yurakaré o tabuybu, se encuentran sea en peligro potencial, en peligro, serio peligro, moribundo, posiblemente extinto o ya extinto (Crevels 2009). Visto que la transmisión intergeneracional se encuentra interrumpida, y que consecuentemente el proceso de socialización primaria es vehiculado por el castellano, el tabuybu es considerado un idioma en peligro, frente al idioma de otros pueblos que, si bien tienen menos pobladores, se caracterizan por una mayor lealtad idiomática.

Sin embargo y como acertadamente lo señala el intelectual tule Abadio Green (1996)<sup>1</sup>, la problemática sociolingüística yurakaré puede ser modificada y los yurakarés pueden “recuperar la palabra” si así lo deciden y si se comprometen con ello. Esta es la otra cara

---

<sup>1</sup> Citado por L.E. López (2006). La cita aparece en “Políticas lingüísticas en Colombia. Esbozo de una problemática”. Ponencia leída ante el II Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe, realizado en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.

de la moneda que el libro presentado devela. De un lado, está la voluntad política de sus dirigentes y de varios de sus hablantes que no se “corren de la lengua” que quieren que los niños sean o vuelvan ser “idiomistas”; y, de otro lado, está la presión inusitada del volver a ser yurakaré para estar en condiciones de ejercer los derechos políticos, civiles, culturales, educativos y también lingüísticos que la nueva legislación del Estado Plurinacional de Bolivia hoy les reconoce.

Si bien en un contexto de múltiples contradicciones, producto de la transición de la retórica legal plurinacionalista a su implementación y la consecuente transformación de la vida cotidiana, los yurakaré se ven hoy interrogados por los miembros de otros pueblos indígenas cuando caen en cuenta que ellos ya no son portadores de la lengua patrimonial de su pueblo. Cuestionamientos de esta índole se han vuelto en elementos gatilladores de un incipiente, pero importante, compromiso yurakaré con la revitalización de su lengua ancestral. Como el informe coordinado por Pedro Plaza da cuenta, están en curso iniciativas diversas destinadas al “re-aprendizaje” del tabuybu, producto de la alianza entre el CEPY y la FUNPROEIB Andes. No obstante, tales iniciativas podrían resultar poco efectivas por el vacío de acción gubernamental real en materia de educación intercultural bilingüe (o plurilingüe si esto fuera posible) y por la falta de soporte real de las autoridades educativas a la revitalización política, cultural y lingüística de los pueblos indígenas y originarios. Y es que una acción realmente descolonizadora como la recuperación y reinserción social del yurakaré se ve amenazada por la enorme brecha que separa la retórica gubernamental y la práctica educativa. Pese al interés, incluso de algunos docentes collas, los yurakarés carecen de una práctica educativa congruente con sus actuales necesidades e intereses.

Por razones como las sugeridas líneas arriba, el libro “Lengua, cultura, educación en la Nación Yurakaré” es de lectura recomendada tanto para educadores, lingüistas y científicos sociales en general, pero sobre todo para los propios yurakarés cuya historia y trayectoria actual es descrita con relativa amplitud y profundidad. También los directivos y miembros de otros pueblos indígenas bolivianos pueden recoger innumerables lecciones, hoy que juntos con los yurakarés se ven desafiados por una situación inédita, de la cual deben aprovechar para reafirmar la condición plurinacional por la cual lucharon públicamente, al menos desde comienzos de los años 1990, comenzando por la histórica Marcha por el Territorio y la Dignidad.

Este libro resulta igualmente fascinante por la perspectiva intercultural que lo caracteriza. Por más esfuerzo que hacen los investigadores por ser fieles y leer la realidad con ojos

## PRESENTACIÓN

yurakarés, al describir lo que ven y escuchan dejan que su subjetividad marque sus descripciones y relatos. Y así se deslumbran de las innumerables diferencias que aún marcan el ser yurakaré, pese a la pérdida de control cultural (Bonfil 1987); de igual modo y a menudo entre líneas, dejan traslucir su nostalgia por el *mundo perdido* y retoman relatos de viajeros para contrastarlos con la situación observada.

El deslumbramiento y la nostalgia referidos son acompañados por la terquedad y la pasión, dado el compromiso asumido no tanto con el CEPY y sus objetivos como con la “causa” yurakaré de reafirmar su identidad. Numerosas son las ocasiones en las cuales subyace a los relatos y descripciones que hoy tenemos mano un proceso de ardua búsqueda para encontrar, por ejemplo, niños que “hablan” yurakaré. Estos cuatro factores (deslumbramiento, nostalgia, terquedad y pasión) junto al compromiso político asumido hacen que el informe que hoy leemos se caracterice por su perspectiva intercultural.

No me cabe duda que la pasión con la que se abordó la recolección de información y por el mismo hecho que la investigación tuviera una contraparte de acción, dirigida al reposicionamiento sociopolítico del yurakaré así como a su enseñanza, Pedro Plaza y su equipo han contribuido sobre manera al inicio de la revitalización del tabuybu y de todo lo yurakaré en general. En primer lugar, se han privilegiado de esta nueva mirada externa, pero comprometida, de su realidad los compañeros yurakarés que conformaron el equipo de trabajo, y en segundo lugar los numerosos pobladores –yurakarés y collas— con quienes dialogó y reflexionó sobre la problemática cultural y lingüística yurakaré. Es de esperar que tanto unos continúen con mayor terquedad y pasión en sus esfuerzos por recuperar y revitalizar la cultura y la lengua yurakarés.

Ojalá la lectura de este libro ilumine también la cabeza y los corazones de los gobernantes bolivianos de los distintos niveles, desde el local hasta el nacional, para que se sumen a la tarea real y concreta de apoyar un proceso político autónomico por hacer efectiva la descolonización cultural, lingüística y educativa, que la novel legislación plurinacional hoy postula. Sin el apoyo de las autoridades locales, regionales y nacionales, y sobre todo sin recursos, será poco lo que los yurakarés por sí mismos podrán hacer, dado el avasallamiento de sus territorios, la pérdida de autonomía cultural, así como el consecuente debilitamiento y regresión idiomáticos que es menester hoy revertir. Si el Ministerio de Educación asume el desafío, provee los recursos financieros que los yurakarés requieren y busca el asesoramiento técnico apropiado para que puedan cumplir su cometido, el caso yurakaré podría arrojar numerosas lecciones para enriquecer procesos similares de

cuestionamiento y búsqueda de modificación de la situación sociolingüística actual en la que las lenguas indígenas se ven hoy seriamente debilitadas y en peligro. Para ello, el ente rector de la educación tendría también que abandonar su característica mirada andina y dejarse deslumbrar por el ser yurakaré y por la voluntad actual de su pueblo de recuperar y reinsertar el yurakaré en la sociedad.

El CEPY y la FUNPROEIB Andes, organizaciones que contribuyeron a desatar los procesos sociales descritos en este libro, tienen ante sí también el serio desafío de apoyar al Pueblo Yurakaré. Para ello no bastará con la publicación de este libro. Es menester ahora acompañar los esfuerzos iniciales desplegados con los yurakarés y retroalimentarlos periódicamente en su decisión de “retomar” la lengua y de volver a enseñar a los niños. A través de la reinsertión social de las lenguas pueden tener lugar procesos de recuperación cultural y de gestión cultural autónoma, así como de recuperación identitaria, territorial y política, que es menester acompañar y documentar, precisamente porque la carta magna boliviana reconoce el derecho indígena a la autonomía. En esta nueva etapa de su historia, los yurakarés tienen derecho a construir su nuevo proyecto político, recuperando “su palabra”.

Y es que, como acertadamente fuese señalado por Abadio Green hace ya tres lustros, “Las lenguas no tienen vida propia. Si quieren ser lenguas vivas deberán ser lenguas de pueblos vivos. Las lenguas indígenas tienen las mismas historias de los pueblos que las hablan” (1996:3).

Luis Enrique López

Guatemala de la Asunción, Diciembre 2011

### Referencias

Bonfil Batalla, G. 1987. “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos”. *Papeles de la Casa Chata* 2(3). 23-43.

Crevels, M. 2009. “Bolivia amazónica”. En Sichra, I. (coord.) *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Tomo I. 281-301. Quito: FUNPROEIB Andes, UNICEF, AECID.

López, L.E. 2006. “Hacia una política lingüística y educativa ecológica, con énfasis en las condiciones de las Tierras Bajas de Bolivia”. En López, L.E. (Ed.) *Diversidad y Ecología del Lenguaje en Bolivia*. La Paz: PROEIB Andes y Plural Editores. 201-246.

PROEIB Andes. 2000. *Estudios socioeducativos y sociolingüísticos en pueblos indígenas de tierras bajas de Bolivia. Informe final*. (Estudio elaborado por el PROEIB Andes para el Ministerio de Educación, coordinado por José Antonio Arrueta y Beatriz Gualdieri). Cochabamba. Mimeo.





## Resumen ejecutivo

En este libro se presentan los resultados del Proyecto de Investigación Sociolingüística realizado en 2010 en 25 comunidades del Pueblo Yurakaré. Esta investigación fue auspiciada por el Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré con el apoyo técnico y financiero de la FUNPROEIB Andes-SAIH, y la participación del PROEIB Andes-UMSS.

El número de hablantes del yurakaré varía según las fuentes. En 1967, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) no sabía cuántos yurakarés existían (key y key 1967: 128). En la actualidad, las cifras varían desde 1.809 hablantes según la lengua hablada hasta 2.829 por pertenencia al Pueblo Yurakaré, según el Censo de Población y Vivienda de 2001. Otras estimaciones dan cuenta de posiblemente más de 2.100 (CIRTB, 1996) hasta más de 10.000, según algunos dirigentes. En todo caso, no tanto por la demografía sino por otros factores como el contacto con la 'sociedad nacional', la escuela, las migraciones, y los matrimonios interétnicos, en la actualidad, el tabuybu --'nuestra lengua'-- (que es así como se habla de la lengua de los yurakarés en el mismo idioma) se encuentra en peligro de extinción.

En la investigación sociolingüística participaron los miembros del Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré (CEPY): Miguel Núñez, Claudina Parada, Gladys Nogales; el suscrito coordinador del estudio, tres investigadores indígenas y cinco universitarios. En la primera parte de la investigación también participó Edgar Sandoval, como nexos con el CEPY. Las acciones desplegadas incluyen: el diseño de la investigación, los trabajos de campo, sistematización de los datos, la elaboración de un manual para la adquisición del tabuybu y de cuatro cartillas de lectura (sobre historia, lengua, cultura y educación para promover la lectura y la producción de textos en tabuybu en las escuelas y comunidades yurakarés), y el presente informe final de la investigación sociolingüística.

La investigación se concentró en la descripción de la situación, el uso y vigencia del tabuybu y las tendencias de cambio lingüístico presentes en las comunidades. La situación general

## RESUMEN

en las comunidades visitadas muestra una población de hablantes bilingües en tabuybu y castellano, con muy pocos hablantes monolingües en la lengua indígena y con los niños ya castellanizados. En la familia y la comunidad, los jóvenes y adultos utilizan el tabuybu con más frecuencia, pero en muchos casos se dirigen a los niños en castellano, “porque estos ya no entienden tabuybu”. Entre las razones planteadas se mencionaron frecuentemente la discriminación a la que los yurakarés han sido sometidos en los últimos tiempos y la vergüenza; en doble sentido, por no ser reconocidos como “yuras” en los pueblos y ciudades, y –en el nuevo contexto político, de reivindicación de lenguas y culturas indígenas-- por no saber bien la lengua. Entre los jóvenes castellanizados se observa preocupación en el contexto de reivindicación y revitalización lingüística, impulsado por el CEPY, en el marco de la actual Constitución Política del Estado, que declara oficiales a 36 lenguas indígenas, entre ellas al yurakaré.

Además se describe de manera complementaria la cultura yurakaré, describiendo la organización de la comunidad en torno a la familia grande, sus actividades cotidianas, de caza, pesca y sus creencias y rituales. En lo educativo, se describe puntualmente algunas características de la escuela, los maestros, la infraestructura y de manera todavía más puntual se proporcionan datos con respecto al uso de las lenguas y contenidos culturales en la enseñanza en la escuela.

Para contextualizar la situación actual también se realiza un recuento de la historia del Pueblo Yurakaré, una historia que se desenvuelve en el contexto de las relaciones asimétricas entre europeos e indígenas, la colonización, las reducciones, la migración, la integración al mercado y los conflictos recientes entre yurakarés y los nuevos colonos.

Pedro Plaza Martínez

# Capítulo 1: Introducción

La investigación sociolingüística, cuyos resultados ahora presentamos, fue promovida por el Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré (CEPY), como parte de sus actividades para el desarrollo del Pueblo Yurakaré. En diciembre de 2009, se realizó el Primer Congreso Educativo de la Nación Yurakaré, donde se reflexionó, entre otros, sobre la vitalidad de la lengua y cultura yurakarés, y la necesidad de estudiar la situación de manera más precisa, dado que se percibía que el tabuybu estaba perdiéndose, por lo menos en los hablantes jóvenes.

En este contexto y con la cooperación técnica y financiera del FUNPROEIB Andes y SAIH de Noruega, se conformó un equipo de investigación, compuesto por investigadores indígenas y universitarios, para realizar un estudio sociolingüístico, con miras a la revitalización y fortalecimiento de la lengua. Entre las razones que sustentan la realización de este estudio, se encuentran la comprensión de sectores importantes de la población yurakaré que:

- la lengua es vital para la identidad y definición de la Nación Yurakaré (incluyendo las demandas de territorio), y que
- la nueva Constitución Política reconoce al yurakaré como una de las 36 lenguas oficiales del Estado Plurinacional, así como también las autonomías indígenas.

Sobre estas bases, el CEPY participó activamente en las fases siguientes de la investigación sociolingüística: en la selección de los investigadores indígenas de manera autónoma, en la selección de los investigadores universitarios, conjuntamente con la coordinación del estudio, en la planificación de los trabajos de campo, y en el trabajo realizado en varias comunidades.

## *El problema*

El problema central detectado desde la perspectiva del CEPY, así como del Primer Congreso Educativo del Pueblo Yurakaré, es que la lengua 'se está perdiendo'. Al mismo tiempo, se planteó que

## CAPÍTULO 1

la lengua es importante para la definición de la identidad y pertenencia al Pueblo Yurakaré, lo cual a su vez tiene incidencia en sus demandas territoriales.

### *Diseño de la investigación*

La investigación combina lo cuantitativo con lo cualitativo, con mayor predominio de este último tipo de investigación. Cabe resaltar la participación de investigadores indígenas a la par de investigadores universitarios (tres y cinco, respectivamente), principalmente, en los trabajos de campo donde, entonces, conflúan tres tipos de participante: el investigador indígena, el investigador universitario, y los comunarios. Las técnicas utilizadas incluyeron los cuestionarios sociolingüísticos y educativos, para los aspectos cuantitativos, y la observación etnográfica, las entrevistas y los grupos focales, para los aspectos cualitativos.

La investigación se centró en el aspecto sociolingüístico, teniendo los siguientes aspectos complementarios: la historia y el territorio, la cultura y la educación.

En este informe, la descripción se presenta en los siguientes capítulos: 1. Introducción, 2. Historia, 3. Cultura, 4. Educación, 5. Lengua, y 6. Conclusiones.

### *Objetivos*

#### *General:*

- Contribuir a la revaloración de la lengua y cultura yurakaré

#### *Específicos:*

- Conocer la situación sociolingüística actual en el territorio yuracare: qué lenguas se hablan, en qué ámbitos —con especial atención a la escuela—, qué sectores de la población las hablan, cuáles son sus competencias lingüísticas, cómo se produce o interrumpe la transmisión generacional de las lenguas, qué opiniones y actitudes lingüísticas guían la conducta de los hablantes, y cuáles son las características del cambio lingüístico.

- Describir las características de la cultura yurakaré: cómo está conformada la familia, cómo se consigue el sustento (la caza, la pesca, la recolección de frutos, el intercambio), y la espiritualidad del Pueblo Yurakaré.
- Explorar la situación de la enseñanza formal en las escuelas, los maestros y sus expectativas con respecto a la introducción de tabuybu en el currículo.

## *Características de la investigación*

### *Investigación participativa e investigadores indígenas*

Uno de los propósitos colaterales de la investigación sociolingüística fue el empoderamiento del Pueblo Yurakaré. En esta línea se concertó la participación de dirigentes del CEPY e investigadores indígenas, además de los investigadores con formación universitaria.

No se trató, entonces, de una típica investigación donde los investigadores de afuera (estudiantes, investigadores, expertos) vienen a extraer información de las comunidades. En el trabajo de campo, principalmente en los dirigidos a la investigación lingüístico- descriptiva, esta asimetría dio lugar a la distinción entre investigador e informante. La suposición era que el lingüista conocía acerca de la estructura de las lenguas y podía hacer la sistematización y elaborar gramáticas y diccionarios; los hablantes sabían, poseían internamente la gramática y el vocabulario, pero no estaban en condiciones de producir gramáticas formales ni diccionarios. Esta práctica obviamente lograba mayor conocimiento y experticia del lingüista, pero una dependencia y ninguna formación o empoderamiento del 'hablante nativo'. Para romper con esta tradición, involucramos a investigadores indígenas, seleccionados por el CEPY de manera autónoma (otra forma de promover su empoderamiento como organización), que luego hicieron pareja con los investigadores universitarios. Entonces, la investigación procedió en base a la tríada: investigadores indígenas, investigadores universitarios, participantes de la comunidad.

En este escenario buscamos la construcción de los datos entre los tres tipos de participante, por medio del involucramiento de los investigadores en las actividades de la comunidad, las conversaciones informales, pero también las formalidades del trabajo con grupos focales.

Alexander: Al respecto de la inclusión de investigadores indígenas en el trabajo de campo en Soltera me di cuenta que, si no estuviera un indígena yurakaré [Ronald Bruno] con nosotros, la situación sería más difícil; me di cuenta que todo hablaríamos

## CAPÍTULO 1

en castellano. Esta situación, además, reafirma la necesidad de hablar, escribir y pensar en tabuybu para desarrollar una investigación con el Pueblo

Yurakaré: si no aprendemos tabuybu y hacemos todo en castellano, la esperanza por revitalizar la lengua será menor. (Soltera, 22.08.10)

La presencia de los investigadores en la comunidad siempre influye. Si los investigadores siempre hablan en castellano, refuerzan la idea de la importancia del castellano. La utilización exclusiva del castellano por parte de los investigadores implica afirmación en el discurso (necesidad de revitalización) pero negación en la práctica (hablando en castellano). Por eso, fue importante que los participantes de la universidad hablaran (aunque sea simplemente los saludos) en tabuybu, proponiendo un desafío para aquellos que la están olvidando o ya no la hablan, y una reafirmación de la lengua para aquellos que sí la hablan, que saben algo más que los que vienen de afuera.

### *Prerrequisito: hablar tabuybu*

Otra innovación que introducimos en la investigación fue la exigencia de que todos los investigadores de la universidad aprendieran tabuybu ‘nuestra lengua’, o, por lo menos, empezaran a aprender la lengua (ver también la descripción de la cartilla). En general, que los investigadores de la universidad ‘hablen’ (en realidad, digan algunas palabras y frases que iban aprendiendo) en tabuybu sorprendió a los comunarios y proporcionó un tema adicional de conversación.

Aquiles: Es como yo pienso también para agradecer nuestra escuela. Siempre tengo una visión para hacer las cosas, señorita. Yo, por ejemplo, los he acogido a usted y a él [Ronald, el investigador indígena] porque son familiares; no somos extraños, ustedes saben hablar nuestro idioma. Por eso yo dije a mi mujer ‘recién una collita que llegó supo hablar nuestro idioma’ le dije. (...) Y aparte lo cantó el himno de este... como se llama el shushushu.

Mayra: Ah sí, el Shushushu lëla, Shushushu lëla kalajantantu tabuita Jesús...

Aquiles: Sí eso.

Nico: Lishudyentu, tibisí...ama lishudyentu. Shushushulëla... Mayra: Shushushulëla

Aquiles: Pero agradezco, buenísima a esta señorita y tal vez nuestro... le dio vergüenza también a nuestra etnia yurakaré pero yo le veo directamente como yurakaré a usted.

Joven: Ella es yurakaré pué. [...]

- Joven: A mí me sorprendió el señor barbón [el coordinador] porque dijo absentá tibisi, se acabó la chicha... (Comunarios: risas) [...]
- Nico: [...] El doctor es pué mucha cosa, dijo ensentu tibisí. Yaru, me falta la chicha dijo.

La cita es un poco larga y algo auto-congratulatoria, pero ilustra el efecto que tiene el que los investigadores ‘hablen’ el tabuybu, así como también la identificación de los investigadores con las costumbres locales .

### *Relación de datos*

Se visitaron 25 comunidades, con una estancia de tres a cuatro días en cada comunidad; un total de 50 días de trabajo de campo con los investigadores organizados en grupos de dos, pero a veces, dos equipos trabajaban juntos por cuestiones logísticas. Se cubrieron los ríos Isiboro y Sécore en el Beni, río Chapare y río Ichilo en Cochabamba, y el TIPNIS en Cochabamba.

En cada comunidad, se aplicó un cuestionario sobre conocimiento, uso y competencias lingüísticas (boleta lingüística) y un cuestionario socioeducativo; también se realizaron reuniones con la comunidad, grupos focales, entrevistas y se elaboraron mapas parlantes de la comunidad. Se recogieron algo más de 500 boletas lingüísticas y 100 cuestionarios socioeducativos, 40 árboles lingüísticos, y muchas horas de grabación de reuniones y entrevistas.

En la planificación previa se había planteado recoger alrededor de 20 boletas lingüísticas en cada comunidad y un mínimo de 6 entrevistas a profundidad, alrededor de 10 cuestionarios socioeducativos y, por lo menos, un grupo focal. Además se debía llenar por lo menos una boleta comunal, educativa, árbol lingüístico y un mapa comunal.

Las condiciones del viaje y las características de cada comunidad, ya en el trabajo de campo, determinaron que las metas no se cumplan en algunos casos y excedan en otros. Sin entrar en detalles, en general, los tiempos de permanencia en cada comunidad, planificados inicialmente para una estadía de una semana, casi siempre fueron menores. En las comunidades más alejadas, por ejemplo, el tiempo de permanencia siempre fue menor, ya que el viaje hacia la comunidad tomaba algo más de dos días (entretanto los otros equipos ya habían trabajado esos dos días) y puesto que el viaje de vuelta iba a tomar otros dos días había que regresar para recoger a los equipos iniciales; por tanto, la estancia en la comunidad más alejada se acortaba a uno o dos días. En el viaje hacia el río Chapare, los días de trabajo de campo coincidieron con la fiesta de Remanso, lugar al cual acudían también comunarios y docentes de las otras comunidades del río, dejando –en consecuencia, ‘vacía’ la comunidad– creando, de este modo, dificultades al trabajo de los equipos.



CAPÍTULO 1

**Cuadro 1. Resumen de información recolectada**

Comunidades	Región	Boleta comunal	Boleta educativa	Boleta lingüística	Cuestionario educativo	Entrevistas	Árboles lingüísticos	Mapas comunales	Grupo focal
San Antonio	Tipnis CBBA	1	1	23	13	6	2	1	1
Fátima		1	1	21	17	6	2	1	1
Sejsejsamma		1	1	19	11	6	2	1	1
San Benito		1	1	25	16	6	2	1	1
San Juan de Isiboro		1	1	17	9	5	2	1	1
<b>TOTALES</b>		<b>5</b>	<b>105</b>	<b>66</b>	<b>29</b>	<b>10</b>	<b>5</b>	<b>5</b>	<b>5</b>
San Vicente de Paul	Tipnis Beni	1	1	14	9	5	1	1	1
Nueva Galilea		1	1	21	4	10	1	1	1
San Pablo del río Isiboro		1	1	70	5	6	1	1	1
Santa María		1	1	23	12	6	1	1	0
Loma Alta		1	1	25	10	4	1	1	1
San Lucía		1	0	16	0	5	1	1	1
<b>TOTALES</b>		<b>6</b>	<b>5</b>	<b>169</b>	<b>40</b>	<b>36</b>	<b>6</b>	<b>6</b>	<b>5</b>
Santa Anita	Río Chapare	1	1	36	13	2	x	1	2
Betania		1	1	22	0	10	0	1	4
Remanso		1	1	40	5	5	1	1	0
Santa Rosa de la Boca		1	1	18	10	11	1	0	1
Monte Verde		1	1	18	13	2	1	1	1
Trinidadcito		1	0	17	5	10	0	1	1
Santa Elena		1	1	23	8	8	1	1	0
<b>TOTALES</b>		<b>7</b>	<b>6</b>	<b>174</b>	<b>54</b>	<b>48</b>	<b>4</b>	<b>6</b>	<b>9</b>
Tres Islas	Río Ichilo	1	1	30	10	0	1	2	0
Urupa		1	1	20	16	0	1	1	0
Soltera		1	1	17	17	18	6	1	1
Tacuara		1	1	5	5	4	6	1	1
Tres Bocas		1	0	13	0	7	2	1	1
Internado**		0	0	28	16	4	0	0	0
Nueva Bethel		1	0	6	0	5	1	1	0
Las Flores		1	1	24	8	5	1	1	1
Pallar		1	1	15	18	2	1	1	0
<b>TOTAL</b>		<b>8</b>	<b>6</b>	<b>158</b>	<b>90</b>	<b>45</b>	<b>19</b>	<b>9</b>	<b>4</b>
<b>TOTALES</b>		<b>26</b>	<b>22</b>	<b>606</b>	<b>250</b>	<b>158</b>	<b>39</b>	<b>26</b>	<b>23</b>

## *Estrategias metodológicas*

### *Observación etnográfica*

La investigación fue total. Los investigadores, desde que salían de Cochabamba, empezaban a tomar notas. Una primera fase era documentar la observación, que incluye actividades personales y reacciones frente a los eventos observados.

Un ejemplo de cuaderno de campo de Mayra:

Este es el día 05.07.10 en Betania

En la mañana, el día comenzó con un baño en la canoa de doña Lucy porque esta canoa es para dos personas, por tanto pequeña y fácil de desaguar. [...] Ya cuando terminé de bañarme subí hacia la escuela para cambiarme. Ese momento me cambié lo más rápido posible para observar lo que acontecía en la comunidad, todos estaba reunidos cerca de la casa del corregidor, incluyendo los médicos y la representante de la CEPICO.

En cuanto llegué saludé a todos los comunarios y también a los que repartían las cosas. En el lugar estaban acomodados pequeños montones de cosas sobre una carpa. Esas cosas eran entregadas mediante listas que tenían ellos. Luego de la entrega la esposa y esposo firmaban en una planilla donde figuraban los nombres de las familias que había en Betania. Así poco a poco la gente se iba y volvía, sin embargo por parte de la gente yurakaré noté un aire de indiferencia hacia estas personas. Les daban “cosas” pero el agradecimiento no era más que un simple y llano gracias.

A un costado de donde estaba reunida la gente se encontraban los doctores y el resto de la comisión tomaba café instantáneo con galletas integrales Ferrari. Estos médicos estaban muy bien equipados, llevaban cantidad de botellas de agua natural embotellada y además conservas y otras cosas que no alcancé a ver. Cuando nos acercamos a buscar charla con ellos nos ofrecieron café y galletas que tenían a mano pero rechazamos su voluntad de invitarnos porque teníamos un desayuno pendiente en la casa de don “Pato”. [...]

Así transcurrió aproximadamente una hora mientras se seguía repartiendo las cosas; en ese tiempo aproveche para hablar con las autoridades de la comunidad y explicarles sobre el proyecto del CEPY y FUNPROEIB Andes.

La investigación se realizó en estrecho contacto con la naturaleza.

## CAPÍTULO 1

Llegamos luego a una casa donde supuestamente había perros malvados pero ninguno salió a nuestro encuentro. Nos acercamos a la casa y vimos 4 gallinas botadas en el suelo, una niña nos dijo que la fiera las había matado. En realidad luego supimos que la fiera era un gato montés.

Salimos de la casa y encontramos plantaciones de yuca. Eso me alegró mucho porque hasta ese día no había comido ni una yuca, todo había sido afectado por las inundaciones.

[...] Seguimos caminando y los niños dijeron que en la casa que continuaba había un gato de la selva, ansiosos caminamos pero el gato se había escapado. Las cosas coincidían “el escape- la muerte de las gallinas” estaba claro, ni modo dijimos.

Para los investigadores, adentrarse en el trópico, en la Amazonía, en el monte húmedo, a veces con temperaturas por encima de los 35 grados en la sombra, los mosquitos, los viajes tranquilizantes por río, todo fue un tiempo de desafíos pero también de excitaciones por lo nuevo, lo diverso, lo diferente; en fin, un aprendizaje, una experiencia de vida. Los investigadores indígenas reafirmaron su orgullo de ser yurakarés y los investigadores de la universidad su identificación con la Nación Yurakaré.

### *A dedicación exclusiva*

Las tareas de observación y registro de lo observado no tenían horario, muchas veces se realizaban al filo de la media noche.

Llegamos a la banda y ahora los que caminábamos éramos: Ronald por delante, luego yo, doña Lucy, Carlos, Jonatán y Amílcar. Era una completa oscuridad. Se escuchaba el ruido de aves nocturnas y volaban murciélagos. Sin embargo ya no me daba miedo, alumbrábamos con las linternas que llevábamos y decidimos hablar todo el camino preguntándole de su vida y lo que sabía de los yurakarés. La historia de su vida es triste y por discreción no transcribiré lo que contó. Lo único que se puede mencionar es que ella es la cuñada del diputado Eloterio Guzmán y ahora vive en su casa como cuidadora.

Caminábamos contentos por el sendero cuando de repente se escuchó un ruido delante, alumbramos y era un jochi que escapaba entre los árboles, no había nada para cazarlo así que se fue tranquilo, más adelante encontramos un tatú que se metió entre las ramas tan pronto nos vio.

Así continuamos el recorrido por el sendero que dirige hasta la Banda de Betania. La llegada fue alrededor de las 11:30 de la noche y tan pronto llegué me puse a escribir y luego quedé dormida.

Esta cita, además, ilustra la ética y el involucramiento personal de los investigadores con las personas con quienes se había convivido y compartido sus historias. Dicho de otro modo, consideramos a los entrevistados como amigos, hermanos y no tanto como meros sujetos investidos de información, que los investigadores tradicionalmente están siempre dispuestos a extraer. No se trató, entonces, de extraer la información sino de compartir la vida, de establecer relaciones positivas.

### *Investigación participativa*

Una característica importante del trabajo de campo fue el recurso de la observación participante. Los investigadores convivieron con los hermanos yurakarés de las comunidades visitadas.

Al respecto, incluimos algunas impresiones de los investigadores.

En Trinidadcito,

Con la explicación y llenado de las primeras boletas lingüísticas los hombres de la comunidad se pusieron a disposición para ayudar con el trabajo. “Bien”, dijimos y fueron ellos quienes colaboraron para ayudar con las boletas y cuestionarios educativos. La boleta comunal se la realizó con la ayuda del corregidor y todos los que estaban a su alrededor.

En Nueva Bethel,

Mayra, entre las cosas positivas del viaje anota:

A pesar que en las comunidades visitadas no se encontró a la mayoría de los comunarios, pude ser parte de una familia yurakaré y desempeñar el rol de hija. En esa oportunidad tuve la libertad de sentirme yurakaré, porque la aceptación de las personas yurakarés fue mayor que en los viajes anteriores.

En Betania,

en una reunión con un grupo de comunarios, don Jorge exterioriza sus sentimientos con respecto al uso del yurakaré por parte de los investigadores.

## CAPÍTULO 1

Luego nuevamente don Nico y Aquiles manifestaron su alegría por recibirnos y tenernos, según dijeron, como huéspedes. “Es la primera vez que una persona extraña viene a compartir con nosotros con los yurakarés. Usted no desprecia a la gente, por eso le recibimos bien, además es como si fuera nuestra pariente porque usted también sabe hablar bien nuestro idioma. Cuando nos habló en el idioma dijo lo que era, a mi me dieron ganas de llorar, porque nadie antes nos había hablado tan bonito y en nuestro idioma. Eso nos hace sentir a nosotros importantes, que nos quieren; incluso cantó nuestro himno a Jesús, fue lo que dijo don Jorge Candia.

Escuchar hablar la propia lengua por parte de gente que viene de fuera, provoca diversos sentimientos; no sólo es la sorpresa de escuchar hablar tabuybu a ‘una collita’ sino también el prestigio asociado a la investigación. El efecto, como dice don Jorge Candia, es que ‘nos hace sentir a nosotros importantes’. Dicho de otro modo, la misma investigación comenzó a incidir en la revitalización de la lengua, pues contribuyo a desechar la vergüenza y a que don Jorge se invistiese de orgullo como hablante del tabuybu.

Para entrar y trabajar con los hermanos de las comunidades yurakarés, siempre anunciábamos nuestra visita y pedíamos permiso a los mismos yurakarés. De este modo, en Santa Rosa, primero, buscamos al corregidor de la comunidad para informarle las razones de nuestra visita y solicitarle una reunión con los miembros de la comunidad. Al día siguiente, hacia las 9:00 horas., nos reunimos con ellos y les informamos sobre la investigación sociolingüística (5.06.2010).

Nos reunimos en un aula de la escuela con 18 hermanos, entre hombres y mujeres, autoridades y afiliados de la comunidad. Iniciamos la reunión con las palabras del corregidor, que después de darnos la bienvenida dijo:

Ha llegado la comisión de acá de arriba del CEPY... Nos van a informar sobre un diálogo que es nuestra cultura yurakaré. Muchas veces nosotros no le damos importancia a nuestro idioma, que es “idioma”. (Hernán Galindo Orosco, Santa Rosa)

En esta reunión, el tema principal fue hablar de la propia lengua de los yurakarés. Durante la reunión, utilizamos el castellano para comunicarnos, pero algunos mayores también hablaron en tabuybu, específicamente respondiendo a preguntas de la Secretaria de Comunicación del CEPY.

## *Reuniones con los participantes de la comunidad, grupos focales*

Un paso previo al trabajo de campo en las comunidades siempre fue la presentación de los objetivos y naturaleza de la investigación a las autoridades locales, a veces en reunión llamada para el caso por estas mismas autoridades. Cabe resaltar la participación activa de los directivos del CEPY en estas reuniones de presentación. Durante los recorridos por los ríos Chapare e Ichilo, por ejemplo, a medida que se iban dejando a los investigadores en las comunidades seleccionadas, la Secretaria de Comunicación del CEPY y el Coordinador de la investigación sociolingüística, en otras ocasiones el Presidente del CEPY, nos deteníamos en cada comunidad, explicábamos las características de la investigación –remarcando que era una investigación del propio Pueblo Yurakaré por intermedio del CEPY— y presentábamos a los investigadores que se iban a quedar en la comunidad.

Generalmente, las actividades en campo, se iniciaban con una reunión abierta a todos los habitantes de la comunidad, aunque no siempre venían todos. A veces empezábamos con un mapa parlante de la comunidad, a veces con la entrevista focal.

En la comunidad de Soltera, los participantes venían todos los días a la escuela. A continuación, presentamos el inicio de las entrevistas focales en esta comunidad.

Pedro Plaza: 18 de agosto del año 2010, día miércoles. Compañeros a ver, un poquito de su atención.

Bruno: (se presenta en tabuybu).

Alexander: Mi nombre es Alexander Frontanilla. Bueno aquí la idea es reunirnos para conversar sobre la lengua, la educación y la cultura propia del pueblo yurakaré. Y cada uno puede ir diciendo lo que piensa, lo que siente sobre la lengua, sobre la cultura, sobre la educación pero también qué quiere a futuro. ¿Qué cosas queremos a futuro sobre la lengua, sobre la educación de los niños y sobre las prácticas que realizan los yurakaré, no? lo que sabemos hacer. Eso es hermanos.

Pedro Plaza: Cada uno puede decir su nombre y un poquito de dónde viene, si ha nacido aquí siempre o ha venido de otro lado y un poco de su trabajo (Soltera, 18. 08. 2010)

## CAPÍTULO 1

La idea en estas sesiones iniciales era básicamente hacer conocer el proyecto, pero también conocernos entre investigadores y participantes, dejando los temas bastante generales, de modo que los participantes de la comunidad no se sientan presionados ni individualizados sino que participen según sus conocimientos y compromiso con su pueblo.

Participante 1: Yo me llamo Freddy Fernando Núñez (habla en yurakaré)

Participante 2: En primer lugar buen día a todos (habla en yurakaré) comunidad Soltero. Más nuestros hijos están aprendiendo como dice aquí el compañero Freddy la idioma este...el español, ¿no? nosotros sabemos hablar poco pero [...] hermano. Pues mi nombre en primer lugar es Pablo Vargas.

Fuera de la presentación misma, donde cada participante mencionaba su nombre y el lugar donde vivía, dos puntos merecen relievase: (a) el uso del tabuybu, aun cuando quedaba claro que no todos los investigadores dominaban la lengua; y (b) la introducción de temas referidos a la lengua. En este caso, desde su primera intervención, don Pablo expresa su preocupación con respecto a la situación sociolingüística del tabuybu: que los niños están aprendiendo más el castellano que la lengua originaria de la comunidad, aun cuando ellos mismos (los adultos) saben el yurakaré y poco del castellano.

### *Susceptibilidades y reservas*

La investigación se conceptualizó como una actividad auspiciada por el CEPY, que implicó no solamente la selección de los investigadores indígenas sino también la selección de los investigadores de la universidad (conjuntamente con la Coordinación y el FUNPROEIB Andes), la participación en la planificación y ejecución de los trabajos de campo. A pesar de todo esto, en algunas comunidades se presentaron dificultades, desde los recelos y susceptibilidades hasta la negativa a cooperar con la investigación.

En San Antonio, no estaban de acuerdo con la nominación del investigador indígena. La razón principal era que el investigador indígena nombrado por el CEPY no se realizó en coordinación con las autoridades locales. El problema se resolvió con la adición de un investigador nombrado por la comunidad de San Antonio, el cual nos acompañó a las comunidades de Fátima y Sejejsamma.

Los compañeros que viajaron a Santa Anita tuvieron algunos problemas con la recogida de la información. Claudina Parada, la secretaria de comunicación del CEPY, los llamó por radio desde Santa Rosa para hacer seguimiento del trabajo de los equipos.

Bueno mira, hemos tenido un poco de problemas, acá no estamos pudiendo trabajar casi nada, no estamos pudiendo trabajar porque, bueno, no están la comunidad, estamos trabajando todo lo que podemos, estamos haciendo todo lo posible para poder trabajar con algunas personas nada más. (Gedeón Ballivián, 07.06.2010)

En esta comunidad se produjo un mal entendido, la presidenta de la organización no estuvo de acuerdo con la investigación debido a que no se le comunicó con anticipación de la llegada de la 'comisión' de investigadores del CEPY.

En Santa Ana, el Junta Escolar no dio su consentimiento para la realización de las entrevistas; se trabajó solamente con algunos profesores, y con aquellos docentes que estuvieron dispuestos a colaborar.

Nico: bueno hay muchas cosas que hablar no, en sí como le iba diciendo, nosotros estamos un poco susceptibles de poder compartir toda esta, este taller, de alguna encuesta pero quiero yo como máxima autoridad aquí en la comunidad de en primer lugar nosotros, seguramente va hacer una grabación con el CEPY que es el Consejo Educativo del pueblo yurakaré en si tenemos un poco regularizar un poco el trabajo del CEPY porque el CEPY está un poco aislado del consejo, está queriendo trabajar por su cuenta, nosotros no discriminamos al nombre CEPY pero como yurakarés fuimos los fundadores del CEPY pero hay personas ahí en el CEPY que están queriendo manejar a su propio criterio y no me gustaría que la lengua yurakaré sea negociado, pareciera como si este pueblo, esta lengua, se hubiera estado manejando como un negocio porque puedo decir que hay tres instituciones que están metidos en el tema del alfabeto yurakaré. Está DOBES, CEPY y creo que también CEAM, entonces son tres instancias que están queriendo manejar, por eso la gente tiene mucho cuidado de dar sus encuestas porque nosotros no queremos que esto se vaya y se maneje como si fuera un negocio...

En todo caso, según instructiva por mensaje de radio de Claudina Parada, secretaria de comunicación del CEPY, que viajó con el equipo por el río Chapare, se trabajó con los hermanos yurakarés predispuestos.

De todas maneras lo poco que pueden, con los que quieran, ¿qué vamos hacer no?, sigan trabajando (Claudina Parada, Santa Rosa, 07.06.2010).

Los investigadores asignados a Santa Anita, en este sentido, experimentaron dificultades en esta comunidad; aunque cabe agregar que en la reunión previa realizada conjuntamente con las autoridades educativas, éstas estuvieron de acuerdo con cooperar con la realización de la investigación sociolingüística.



## CAPÍTULO 1

En Betania, de manera similar, las objeciones de los comunarios hacia las actividades de investigación fueron aireadas en una reunión que duró 6 horas.

Cuando empezamos la reunión formalmente, el corregidor; Nicolás Guzmán dio inicio a la reunión agradeciendo la visita de los dos técnicos, pero luego comentó que el CEPY estaba trabajando por su cuenta, sin hacer conocer de las actividades que realizan, dijo que ahora la lengua era vista como un negociado de tres instituciones como son la CEAM, DOBES y ahora el CEPY.

Las declaraciones me pusieron la defensiva ya que incluso se pedía explicaciones de los técnicos indígenas cómo fueron elegidos y cuánto ganaban.

Les dije que tanto los técnicos indígenas como universitarios recibían un apoyo que cubre los gastos de transporte y alimentación, y que el trabajo que realizábamos era casi voluntario. Añadí también que si bien el CEPY trabaja por la revitalización de la lengua era porque el mismo Pueblo Yurakaré lo pidió y por ello el trabajo es del Pueblo Yurakaré y para el Pueblo Yurakaré.

Con esta y otras aclaraciones la gente se tranquilizó y se disculpó por la forma de actuar pero también se puede entender ya que antes fueron vistos como objetos y ahora ellos mismos se reconocen como sujetos que defienden su cultura y su pensamiento de los que consideran ajenos a su territorio.

En la reunión se desarrolló a lo largo de 6 horas donde se discutió sobre la lengua y la elaboración de la cartilla para la enseñanza de la lengua. Ahí se corrigieron algunas palabras de las que estaban mal escritas. Muchos de ellos mostraron pre disposición para arreglar las palabras mal escritas.

En la reunión se acordó que nadie iba a ser obligado a dar información ni presionado por ningún motivo. Durante la estadía los investigadores podrían recabar toda la información que necesitaran acordando con los comunarios y viendo el tiempo con el que disponían.

La gran susceptibilidad tiene que ver con las experiencias de las comunidades rurales que han visto pasar muchas investigaciones e investigadores, ONGs, proyectos que vienen a recoger información, muchas veces –tal vez con la mejor de las intenciones—haciendo promesas que luego no se cumplen. También, obviamente, se observa que estos investigadores y funcionarios perciben viáticos y sueldos para realizar sus actividades, por lo que la información proporcionada pasa a concebirse como una mercancía por la que los extractores no pagan lo adecuado.

En este caso concreto, también se presentaron los conflictos de información entre las mismas organizaciones de los yurakarés, según Nico: “la CEPICO no sabe de esta comisión”, por lo que la susceptibilidad parecía estar justificada.

Sin embargo, aun a pesar de las susceptibilidades y de la falta de información previa (la comunicación del CEPY no llegó a la comunidad), la predisposición de las comunidades para apoyar la educación de los niños y la revitalización de la lengua, incluso en el caso de Betania, arriba citado, siempre fue positiva. Generalmente, después de las resistencias iniciales, y cuando los investigadores ya conversaron con los comunarios, ya se les explicó del espíritu del equipo, de nuestros objetivos como Pueblo Yurakaré, había siempre predisposición para colaborar.

Nico: queremos seguir rescatando la lengua yurakaré y seguramente, en algún momento podamos ocuparlos estos textos que estamos queriendo hacer en las unidades educativas y eso sería beneficioso para mi, para mi hijo, mis nietos y posterior para que la lengua y la cultura yurakaré no se pierda.

Pero además de las susceptibilidades descritas, en el río Chapare, también tuvimos varios problemas por la fiesta de Remanso. A esta fiesta acudían comunarios y docentes de todas las comunidades vecinas (Santa Rosa, Santa Anita, Monte Verde, Santa Elena y otras). Concretamente, los comunarios de Monte Verde se encontraban en Remanso, en los días programados para el trabajo de campo; por lo que los investigadores asignados a Monte Verde tuvieron que quedarse en Remanso y retornar con los comunarios a Monte Verde, tratando de adelantar por lo menos las relaciones con los comunarios durante la fiesta de Remanso.

## *Herramientas*

Para organizar el trabajo de campo y la recolección de datos se utilizaron los siguientes instrumentos: boleta sociolingüística, cuestionario educativo, mapa parlante de la comunidad, árbol lingüístico de la familia, boleta comunal y boleta educativa, entrevistas y grupos focales.

## *Entrevistas, predisposición para ser entrevistado*

En las comunidades indígenas en Bolivia, no solamente en el Pueblo Yurakaré, la proliferación de investigadores y otros visitantes ha generado una resistencia a atender a una

## CAPÍTULO 1

entrevista más. (Ver resistencias) Por tanto, sorprende que alguien se ofrezca a ser entrevistado primero.

Ya cuando la gente se retiraba el señor Jorge Candia, presidente de la Junta Escolar quería que le explique un poco más acerca del trabajo que se realizaría entonces le mostré algunos de los materiales que se usarían para las encuestas, entrevistas y boletas lingüísticas. Me quedé sorprendida cuando me dijo; “Señorita Mayra, ¿será que me puede entrevistar a mí ahora? Sin duda el señor Aquiles fue el primer yurakaré que se mostró interesado para ser entrevistado. Dejando la sorpresa de lado me puse dispuesta a escucharlo y realizar la primera entrevista de mi estadía en Betania.

Aquí, sin duda, influyó que la investigación es del CEPY, así como la identificación de los investigadores con los yurakarés, y el uso de la lengua indígena por parte de los mismos.

### *Las reacciones comunitarias*

#### *“Los otros”: motivo de curiosidad*

En Tres Bocas, en el río Ichilo, según la observación de Mayra, las profesoras junto con el cacique eran como las autoridades, ya que el corregidor llamó a las personas que nos espiaban semi ocultos; por todo lado, las profes les dijeron que se acerquen y se sienten para escuchar lo que teníamos que decir. Esta es una de las comunidades más alejadas y, según las profesoras, muchos se desaniman de viajar a la comunidad. Este relativo aislamiento, entonces, explica la curiosidad de los comunarios.

En esta oportunidad, el equipo estuvo liderado por Miguel Núñez, Presidente del CEPY que informó sobre la investigación sociolingüística, pero no hizo referencia a los investigadores, por lo que éstos tuvieron que esforzarse por crear las condiciones para el trabajo en la comunidad.

Mayra: Miguel empezó haciendo una reflexión sobre la lengua yurakaré y el porqué se está perdiendo solo que él tampoco les estaba hablando en su idioma a sus parientes. Las palabras de Miguel se extendieron alrededor de una media hora y no hizo mención del trabajo de los investigadores. Ahí me sentí un poco excluida pero finalmente di mis saludos y mi aporte cuando Miguel dijo “no sé si alguien quiere decir algo más”. Y fue ahí cuando me presenté en idioma [yurakaré] con las palabras que aprendí. Empecé diciendo estar feliz de llegar a la comunidad y estar reunida con todos los hermanos. En realidad, en el momento que dije **Sëëja, lishudyeylacha litutututila, tibisiypa Tres Bocastina**

me miraron raro pero yo me puse feliz porque al menos con eso logré que se interesaran en lo que diría.

Continué con el parlamento, saludando con **tashewista tibisisypa, ¿amashim?** y pequeñas frases que ya sabía. Luego del saludo empecé con la presentación del trabajo que realizaríamos y la modalidad a seguir para lograr el trabajo con los comunarios. Pregunté cómo quisieran trabajar o si estaba a gusto con nuestra visita, expliqué que no deberían vernos como karayanas sino como a sus hermanos porque ya éramos parte de una familia yurakaré. Algunas de las personas sonreían al vernos, y otros se mostraban indiferentes. La cosa debía cambiar; es decir, el trato de las personas hacia los visitantes por ello me las ingení para interactuar con las personas y romper el statu quo. Lo primero que se me pasó por la cabeza fue decir que estábamos al servicio de la comunidad y los días que nos quedaríamos podíamos ayudarlos en sus tareas diarias, pesca chaco, cocina, limpieza y todo, lo que ellos necesitaban.

Cuando empecé diciendo esto muchos se rieron y ya mostraron rostros con una sonrisa que quería salir pero no la dejaban. (Tres Bocas, 17.08.2010)

### *Compromiso de los investigadores, ¿cuánto ganan?*

A Mayra en Puerto Las Flores la gente le preguntó cuánto ganaban los investigadores. En Trinidadcito pasó algo similar:

La duda de Beatriz era saber cuánto ganaba o si me pagaban bien, Sólo respondí que me gusta el trabajo con el Pueblo Yurakaré y más allá del monto estaba mi compromiso con el Pueblo Yurakaré. Dije que no tenía un sueldo en dinero pero si un tour gratuito donde más que trabajar es conocer. (Puerto Las Flores, río Ichilo, 20.08.2010)

El gran problema es que hay muchos investigadores y ‘desarrollistas’ que visitan las comunidades para obtener información, lo que despierta el celo de los comunarios, pues, según dicen, vienen, preguntan, muchas veces hacen promesas y se van. Pero, no parece haber ningún beneficio para la comunidad.

La Sra. Rosi nos pidió que le expliquemos acerca del proyecto y también si nos pagaban bien por el trabajo que realizábamos.

Las preguntas no fueron tan directas pero al final fueron las dos preguntas claves de la conversación. Explicamos que no teníamos sueldo sino un apoyo de 100Sus que cubría nuestros pasajes y alimentación en la ciudad, además unos viáticos que sirven para la

## CAPÍTULO 1

alimentación y estaba en los lugares que nos quedábamos pero que de todo eso no quedaba dinero para un ahorro o ganancia. Cuando dije esto ella se quedó sorprendida porque según ella todos los que llegan a Puerto y a las comunidades tienen plata. Lo que dije fue que este era un trabajo del Pueblo Yurakaré para el Pueblo Yurakaré y no había ninguna ganancia de por medio. Por eso, en esa investigación nos acompañaban los técnicos indígenas de los diferentes ríos de Cochabamba y el Beni. (Bethel).

### *Aprendizajes adicionales*

#### *Algunos riesgos en el trópico*

##### *Falta de agua*

En la comunidad de Bethel. Llegar a la comunidad implicó una caminata bastante larga desde el río. El problema de los investigadores no fue la caminata sino la falta de agua. Ya en el lugar para acampar, trataron de tomar agua de coco, pero el líquido no sabía bien y estaba caliente. Al final encontraron a Doña Esther que les ayudó a conseguir agua del río.

Mayra: Las cosas de día se pueden apreciar mejor así que, cuando me levanté, lo primero que hice fue alistarme para buscar la casa de la señora Esther. Ahora puedo ver el agua del río y no me extraña para nada haber tomado el agua turbia que tenía porque de igual forma ya lo había hecho en el Beni en el río Mamoré, Sécore e Isiboro que era aún más sucia. El agua que tomé en la noche la volvería a tomar una y otra vez porque no veía ningún otro lugar de donde se pudiera sacar agua. (Bethel)

##### *La salud en riesgo*

Esto puede constituirse en un problema. En Betania hubo una reunión de la que no dejaban salir a Mayra. Con la ayuda de dos niñas, ella escapó del lugar, pero por la obscuridad y las irregularidades tuvieron un accidente en el pie que causó casi insoportables dolores por varios días. En Trinidadcito, Claudia Parada, Secretaria de Comunicación sugirió que Mayra deje la comunidad. Ella dijo que prefería quedarse, bajo su responsabilidad. Posteriormente, en su cuaderno de campo relataría que ni ella misma se explica por qué deseaba tanto quedarse en la comunidad incluso soportando el dolor físico que le provocaba el pie todavía en recuperación. (Betania, 4.06.2010)

Mayra: Este día me llevé una gran sorpresa cuando me bañaba y es que al momento de ver en mi estómago cerca a mi ombligo tenía una garrapata llena de sangre. No sabía cómo sacarla pero finalmente la agarré fuerte con mis uñas y logré quitarla. Ahí supe que una de las causas del dolor era la garrapata, y, segundo, que tenía en mi cuerpo una especie de hongo blanco incrustado en mi piel; además, empezando a revisar todo mi cuerpo a detalle me quedé viendo dos heridas en mi tobillo y cerca a mi pierna, parecidas a las ampollas y tenían pus a pesar de las curaciones que me había hecho. Asustada, empecé primero a sacar la especie de hongos blancos que tenía en los lugares visibles; al momento de arrancarlos no sentía dolor pero luego con el agua sí. Luego las curaciones e inspecciones continuaron en mi carpa con más privacidad a pesar de que el calor era insoportable. (Nueva Bethel)

### *De eso se trata*

En el taller de presentación de resultados de DOBES, Miguel Núñez, el presidente del CEPY, preguntó cómo nos había ido en el trabajo de campo. Replicó, “de eso se trata”. Y es que la investigación no consiste simplemente en ir a observar y hacer preguntas; se trata más bien de experimentar el ambiente, arriesgarse a los posibles problemas derivados del clima tropical, pero también interactuar y compartir experiencias e informaciones con los hermanos yurakarés. Hacerse picar por los mosquitos es, en este contexto, una metáfora que da cuenta del compromiso pero también de los riesgos que el trabajo implica (Chimoré, 11.06.2010).

En Trinidadcito, los mosquitos acompañaban las conversaciones con los jóvenes de la comunidad.

Mayra: Esa noche reunidos en el comedor, los jóvenes que habían regresado compartieron con nosotros sus experiencias en Cochabamba: cómo cuando no conocían aún se perdían en las calles. Uno se chocó con un poste por poner atención a una explicación que le daba uno de sus amigos sobre la ciudad, incluso nos contaron que los asaltaron, aún sin tener plata, y varias anécdotas similares que causaba risa entre todos. Lo que perjudicaba eran los mosquitos que se daban un banquete esos momentos. (Betania, 5.06.2010)

Dicho de manera diferente, el trabajo de campo requirió no solo de la voluntad para ejercitar la disciplina metodológica en la aplicación de los instrumentos pero también vencer los problemas que surgen en el lugar.

## *Los pueblos indígenas de Bolivia y la Nación Yurakaré*

En Bolivia cohabitan 36 pueblos indígenas y se hablan 33 lenguas originarias diferentes. Los pueblos indígenas habitan en Territorios Comunitarios de Origen (TCOs), entregados y legitimados constitucionalmente por el Estado.

Hay cuatro grandes grupos de lenguas indígenas en Bolivia: las andinas, las amazónicas, las orientales y las chaqueñas. Según Crevels (Sichra 2009: 282), hay 24 lenguas indígenas en la región amazónica.

**Cuadro 2: Lenguas indígenas habladas en la Amazonía boliviana**

araona	baure	canichana	cavineño
cayubaba	chácobo	chimán	ese ejja
guarasugwe	itonama	joaquiniano	leco
machineri	maropa	moxeño (ignaciano, trinitario)	moré
mosetén	movima	pacahuara	sirionó
tacana	yaminahua	yuqui	yurakaré

### *La Nación Yurakaré*

El origen del Pueblo Yurakaré se remonta mucho antes del periodo incásico. Las fuentes históricas hacen referencia a población yurakaré desde finales del siglo XVI y fue en el periodo de la República donde más información se ha acopiado y sistematizado, principalmente desde 1952, sub periodo denominado del nacionalismo revolucionario, época en la que ingresa el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y se inicia la incursión masiva de migrantes andinos, del valle y del altiplano, y el establecimiento de comunidades nuevas en territorio yurakaré.

Pese a que los yurakarés son oriundos del territorio que hoy se denomina Bolivia, es un pueblo que fue soslayado por el Estado, la sociedad civil y también por el movimiento indígena del que hoy forma parte activa<sup>2</sup>. Al igual que a los diversos pueblos indígenas del país, las distintas cartas magnas promulgadas, hasta el 2006, no lo consideraron, tanto como sujeto individual como colectivo.

<sup>2</sup> Fue desde 1990, año en el que participaron en la "Marcha por el territorio y la dignidad" impulsada por la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), cuando emergió públicamente, y en el nivel nacional, el pueblo yurakaré y desde 1997 es miembro activo de la Coordinadora de los Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba (CPITCO), juntamente a los yuquis y moxeño-trinitarios (Sánchez 2005: 100).

Los yurakarés se autodenominan como **yurakaré**, **yurújare** o **yújarey**. Ellos cuentan con su propia lengua.

El territorio yurakaré comprende parte de los departamentos de Cochabamba, Santa Cruz, Beni y La Paz. Se evidencia presencia de comunidades yurakarés en las siguientes TCO:

- TCO CONISUR, en el territorio que comprende el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) que atraviesa la frontera que separa los departamentos de Cochabamba y Beni. Existen comunidades yurakarés en los municipios benianos de San Ignacio de Moxos y Marván y en los municipios cochabambinos de Chimoré y Villa Tunari.
- TCO CONIYURA, en el territorio que comprende las riveras del río Chapare que comprenden los municipios de Chimoré y Villa Tunari. La TCO CONIYURA cuenta con su cacique mayor y su capital es La Misión. Las comunidades abarcan el recorrido de río Chapare en su trayecto desde Puerto Cochabamba hasta la boca del río Ichilo. El río a su vez está dividido organizativamente y según ubicación geográfica en zona alta, zona media y zona baja con sus respectivos caciques zonales. En el trayecto del río podemos observar que casi todas las comunidades son yurakarés, a excepción de El Carmen, comunidad trinitaria-yurakaré con presencia mayoritaria trinitaria.
- TCO Yuqui-CIRI, en el territorio que comprende las riberas de los ríos Chimoré e Ichilo, en los municipios de Chimoré y Puerto Villarroel.
- TCO CIPYM, en el territorio que comprende la ribera este del río Ichilo y el municipio de Yapacaní del departamento de Santa Cruz.

En las mencionadas TCO, además de existir comunidades enteras de yurakarés, también se encuentran comunidades de otras etnias que cohabitan en el lugar: moxeño-trinitarios, tsimanes, incluso guaraníes.

La ubicación de los yurakarés ha ido variando según las épocas y los conocimientos de los observadores, aunque todos coinciden en señalar el actual trópico de Cochabamba, como el territorio principal del Pueblo Yurakaré.

El territorio de los Yurakaré (Conis, Cuchis, Enetes) fue definido por D'Orbigny (1839, 1:354-355) como la larga zona de Bosque Tropical al pie de los Andes, extendiéndose de Santa Cruz en el este hacia Cochabamba en el oeste (lat. 16°-17° S., long. 63°-66° W.). En tiempos más recientes, las poblaciones Yurakaré estaban desparramadas a lo largo de los ríos Mamorecillo, Chimoré, Chapare, Sécore, San Mateo y sus tributarios. (Metraux 1948:485)<sup>3</sup>

En 1991, Lehm puntualizaba la ubicación geográfica de los yurakarés en tres departamentos: Beni, Cochabamba y Santa Cruz.

<sup>3</sup> Los textos originales de Metraux (1948) están en inglés, las citas que proporcionamos a lo largo de este informe son nuestra traducción.



## CAPÍTULO 1

Bolivia: departamentos del Beni (sur de la prov. de Moxos) y de Cochabamba (noroeste de las provincias de Chapare y Carrasco), esparcidos en los ríos Securé, Ichilo [en este último río, los asentamientos yuracaré llegan hasta Pto. Grether en la frontera entre los departamentos de Santa Cruz y Cochabamba], Chapare y en la zona de Todos Santos [prov. Chapare]. Otros grupos de yuracaré viven en los cursos altos de los ríos Tayota [sur del depto. del Beni], Isiboro [norte del depto. de Cochabamba, al noroeste de Pto. Villaroel] y Uteo; río Aparecido [depto. del Beni, sur de la prov. de Moxos, al suroeste de San Ignacio de Moxos, en el Bosque de los Chimanes. (Lehm 1991, citado en Fabre)

Según Querejazu, la región tropical de pie de monte se define como el habitat ancestral de los yurakarés.

Actualmente, los yuracarés habitan en los departamentos de Cochabamba y Beni, de la República de Bolivia. En origen vivían en el pie de monte subandino, donde las aguas bajas rápidas de la Cordillera de los Andes. Debido a las diferentes migraciones (especialmente de los llamados “Colonos-Cocaleiros”, que bajaron del Ande, sobre todo, en la segunda mitad del siglo XX) han sido desalojados de su territorio original, habiéndose dirigido más al norte, hacia las pampas de Mojos, en el departamento del Beni. (Querejazu 2005:1)

Según este mismo autor, los yurakarés y los yuquis son ‘originarios de la región’:

De estos tres Grupos Étnicos, los Yuracarés y los Yuquis son verdaderamente originarios de la región, es decir, que al habitar la región desde épocas para las cuales no tenemos registro, desarrollaron su cultura en comunión con su entorno. En cambio, los Trinitarios, un grupo Mojeño, de origen Arawak, migraron en repetidas ocasiones desde el Beni (especialmente Trinidad) hacia las tierras bajas debajo de la Cordillera Andina. Algunos de ellos lo hicieron con un sentido místico en “Busca de la Loma Santa”, una tierra prometida de abundancia, otros, en busca de mejores días, y por lo tanto, mejores tierras, sobre todo para sus cultivos. (Querejazu 2009:1)

Las migraciones señaladas, proporcionan una pista acerca de los desplazamientos que han debido emprender los yurakarés, pues han venido siendo desplazados de sus territorios ancestrales en Cochabamba hacia las tierras bajas. En las últimas décadas, incluso, continúan siendo presionados por el empuje de nuevos colonos quechuas y aimaras. Los mismos yurakarés tienen la convicción de que hay yurakarés en cuatro departamentos: Cochabamba, Beni, Santa Cruz y Norte de La Paz, situación que dificulta los contactos entre ellos, e incluso la determinación más exacta del número de sus hablantes.

Dos factores contribuyen a la ubicación actual de los yurakarés en cuatro departamentos y su distribución a lo largo de los ríos de la región: su tendencia a las migraciones constantes, en el contexto de un pueblo que necesita ocupar nuevos territorios, según escasean los recursos naturales, y el alejamiento de las familias y comunidades a raíz de la invasión territorial, por parte de los conquis-

tadores y colonizadores, primero, y luego por diversos estamentos de la sociedad nacional. Esta dispersión de las comunidades yurakarés y su ubicación en el 'monte' se constituye en un factor de resistencia aunque esto dificulte el acceso de foráneos.

Los trabajos de campo que realizamos para la investigación sociolingüística nos ilustraron las dificultades a sortear para llegar a las comunidades seleccionadas. Así, el equipo que fue al Beni tuvo que viajar por río más de dos días para llegar a la comunidad más alejada; el equipo que fue al TIPNIS-Cochabamba, fuera de viajar por cerca a cuatro horas en un camión, tuvo que caminar casi tres horas para llegar a San Antonio, la comunidad más alejada. En el segundo trabajo de campo en el río Chapare, se tardó dos días y medio para llegar a la comunidad más alejada (Santa Rosa del Chapare); y en el tercer trabajo de campo en el río Ichilo, de manera similar se tardó dos días y medio para llegar a la comunidad de Tres Bocas.

### Ilustración 1. Medios de transporte

*Navegando en el río Chapare*



*Caminando hacia San Antonio*



Al respecto de las distancias, el equipo que fue a Remanso, reportaba lo siguiente:

Arribamos a la comunidad de Remanso después de dos días de navegación desde Puerto Cochabamba pernoctando dos días en las comunidades yurakarés de La Misión el primer día y en Barranquilla el segundo. El acceso a la comunidad de Remanso es realizado únicamente por vía fluvial, lo que provoca el dificultoso acceso a ésta en época seca donde el río baja significativamente su caudal impidiendo su navegación.

En resumen, llegar a las comunidades seleccionadas para la investigación no fue muy fácil; pero además, determinó que los trabajos de campo en las comunidades, en algunos casos, se redujeron a dos o tres días, lo que a su vez impidió un trabajo a mayor profundidad.

## *Características poblacionales*

La demografía es inexacta, en lo que se refiere al número de miembros de los pueblos indígenas, posiblemente no solo porque es difícil contar a sus miembros, porque viven en lugares alejados de los centros poblados, sino porque la población cambia constantemente número (natalidad-mortalidad; cambio de identidad y o pueblo). Muchos de los datos que se tenían en el pasado se basaban en estimaciones de los viajeros o investigadores.

Haenke (1900, p. 182) estimó el número total de Yuracares al final del siglo XVIII en cerca de 1,500. En 1831, D'Orbigny (1839, 1:355) estimó que habían aproximadamente 1,000 Mansihos y 337 Solotos. Un colonizador alemán en 1877 calculó que toda la tribu tenía alrededor de 1,500 miembros (Holten, 1877, p. 108), y Nordenskiöld (1922, p. 46) estimó su número en aproximadamente 1,000 en 1908. (Metraux 1948:486, traducción nuestra)

En 1967, el ILV no sabía cuántos yurakarés existían en el país. En su 'Índice de lenguas', donde se presenta el nombre de la 'tribu' y el número estimado de hablantes, incluyendo el estimado de monolingües, el yurakaré no tiene número alguno (Key & Key 1967: 127-128).

Por su parte, Fabre (2005) cita diversas fuentes, cada una de las cuales, adivina cantidades diferentes del número de yurakarés existentes, según las épocas.

2.800 - 3.000 yurakaré con "mediano uso etnolingüístico" esparcidos en un mínimo de cincuenta comunidades (Diez Astete & Riester 1996); el 23,7% de los yurakaré es monolingüe castellanohablante, siendo el 71.9% de dicho grupo bilingüe yurakaré-castellano y el 1.2% monolingüe en yurakaré (Rodríguez Bazán 2000); 1.500-2.000 [Kelm 1972; Plaza & Carvajal 1985]; 2.500 hablantes (Ethnologue 1992).

Según el CIRTB (1966), hay 2.136 habitantes yurakarés en toda la región. Sin embargo, esta cifra, según Lema, estaría subestimada.

La población yurakaré asentada en el Chapare coexiste con indígenas moxeños trinitarios. Se observa una relativa estabilidad demográfica en la población, lo que garantiza su reproducción. Los datos relevados por el CIRTB subestiman la población, que se aproximaría a las 3.000 personas. (Lema 1997:156)

Los censos nacionales, en general, y el del 2001, en particular, no consideró a los yurakarés explícitamente, debido, probablemente a que constituyen una población pequeña. En contrapartida, dicho censo permitió la cuantificación de la población quechua, aimara, guaraní, chiquitana y moxeña. Los yurakarés, junto a los demás pueblos indígenas, fueron subsumidos en la categoría de "otro nativo"

(INE 2001), y es por ello que existen serias limitaciones para saber, al menos aproximadamente, la Población Yurakaré que actualmente vive en Bolivia.

En este marco, varios son los estudios que, desde diversas perspectivas, hacen mención a la cantidad de yurakarés que viven actualmente en el país. Según el Censo Indígena 1994 – 1997, la población yurakaré asciende a 3.339 personas; por otro lado, Molina y Albó (2006) señalan que por identificación étnica y población inferida alcanza a 2.829 personas; mientras que para el INE 2003, la población según idioma o lengua que habla llega a ser 1.809 personas (citado en Teijeiro 2007: 88). Como se puede advertir, no existe información precisa respecto a la población yurakaré en Bolivia. Sólo se puede señalar que, en todo caso, oscilaría entre los 2.000 y 3.000 habitantes.

Sin embargo, la percepción de los propios yurakarés es que ellos podrían llegar a los 7.000:

Yo creo que la población yurakaré en Bolivia llega a más o menos unas siete mil personas. En [el Departamento de] Cochabamba debemos haber unas tres mil a cuatro mil personas que están en la Provincia Chapare y dispersos en los ríos Ichilo, Chimoré, Chapare, Isunuta, entre otros. (Méleny Blanco, madre de familia de la Comunidad Nueva Galilea. Chimoré, junio 2010)

Este último año, con el CEPY, estamos llegando ya a muchas comunidades yurakarés en [los Departamentos] del Beni, Santa Cruz y Cochabamba. Yo creo que es importante recoger datos de población mediante un censo yurakaré para no estar hablando al aire. No podría decir ahorita cuantos realmente somos los yurakarés en Bolivia porque no hay datos precisos. Este tema lo discutimos en un encuentro en Trinidad donde muchos hermanos manifestaron sentirse yurakarés y decidieron ya no estar más camufladitos como cambas. (Miguel Núñez, Presidente del CEPY. Cochabamba, julio 2010)

Bueno, exactamente no podría decir cuántos yurakarés hay en Bolivia, pero lo que mis autoridades a mí me han comentado es que por este río [en el Departamento de Cochabamba] hay más de 3000 personas adultas. Los yurakarés sí estamos en cuatro departamentos del país: Beni, Cochabamba, Santa Cruz y La Paz. (Ascencio Chávez, Técnico del CONIYURA. Chimoré, junio 2010)

Mire, ahorita, no tenemos un censo para saber en su totalidad cuántos yurakarés vivimos en Bolivia. Yo recién estoy empezando a trabajar en el consejo educativo, no puedo darle un dato exactamente. Pero en la zona del Beni hay muchas comunidades yurakareses, tal vez ese va a ser mi trabajo, hacer un censo para saber cuántas comunidades y yurakarés habemos. (Gladis Nogales, Directivo del CEPY. Chimoré, junio de 2010)

Como se puede advertir, ni los propios yurakarés, como consecuencia del proceso de colonización y neocolonización por el que atraviesan actualmente, conocen las características demográficas de su pueblo. Saben que son un pueblo con identidad y cultura propia y que resistieron a políticas, coloniales y republicanas, de exterminio étnico-cultural. Manifiestan que están dispersos en los Departamentos de Cochabamba, Beni, Santa Cruz y La Paz. Además, viven en comunidades lo-

## CAPÍTULO 1

calizadas preponderantemente cerca de los principales ríos de la Amazonía. Hoy más que nunca, producto del proceso de revitalización y fortalecimiento identitario cultural por el que atraviesan, están conscientes de la necesidad de conocer cuántos son para, de esa manera, reorientar su vida política, económica y cultural.

**Cuadro 3. Bolivia: Población hablante de yurakaré por departamentos y provincias**

Departamento	Provincia	Número	Porcentaje
Cochabamba	Total	1.022	56,5
	Chapare	674	65,9
	Carrasco	338	33,1
	Cercado	6	0,6
	Quillacollo	4	0,4
Beni	Sub total	736	40,7
	Moxos	406	55,2
	Marbán	237	32,2
	José Ballivián	37	5,0
	Yacuma	31	4,2
	Cercado	25	3,4
Santa Cruz	Sub total	35	1,9
	Ichilo	31	88,6
	Andrés Ibáñez	2	5,7
	Guarayos	2	5,7
La Paz	Sub total	14	0,8
	Sud Yungas	9	64,3
	Murillo	3	21,4
	Abel Iturralde	2	14,3
Oruro	Sub total	2	0,1
	Cercado	2	100,0
<b>Total</b>		<b>1.809</b>	<b>100,0</b>

*Fuente: Elaboración propia en base a Recuperación de Datos para Áreas Pequeñas por Microcomputador (REDATAM) del Instituto Nacional de Estadística de Bolivia. Cochabamba, noviembre 2010.*

Los datos e información que presentamos en los cuatro cuadros siguientes, corresponden a las respuestas procesadas del Censo de 2001, en lo referente a lengua hablada. 1.809 personas señalaron hablar el idioma yurakaré, sea como única lengua o simultáneamente con otras.

De acuerdo a las apreciaciones de los miembros del equipo de investigación, que visitaron a más de la mitad de las comunidades yurakarés localizadas en los Departamentos de Cochabamba, Beni y Santa Cruz, solamente un tercio de la población actual habla la lengua ancestral yurakaré. Si consideramos que las 1.809 personas constituyen el tercio de la población, podemos inferir que la población yurakaré en Bolivia actualmente oscilaría entre las 5.500 personas.

Según los datos del Censo, la población yurakaré se concentra en los Departamentos de Cochabamba (56%), y Beni (41%). Los Departamentos de Santa Cruz y La Paz también reportan población yurakaré, con el 2% y 0,8% respectivamente, lo que en términos absolutos equivale a 49 personas. Esto podría indicar que, en estos dos últimos departamentos, los yurakarés, aparte de contar con menos población, presentan mayor pérdida de la lengua propia por el contacto que mantienen con migrantes collas y moxeño-trinitarios.

Cuatro son las provincias, en orden de jerarquía, donde viven mayoritariamente los yurakarés: Chapare (40%); Moxos (22%); Carrasco (19%); y Marbán (13%). El 90% del total nacional de yurakarés habita en estas cuatro provincias.

**Cuadro 4: Bolivia: Población yurakaré según provincias y municipios más poblados**

Provincia	Municipio	Número	Porcentaje
Chapare	Villa Tunari	650	35,9
Moxos	San Ignacio	406	22,4
Carrasco	Puerto Villarroel	337	18,6
Marbán	Loreto	236	13,0
José Ballivián	San Borja	37	2,0
Ichilo	Yapacani	31	1,7
Cercado	Trinidad	24	1,3
Chapare	Colomi	21	1,2
Yacuma	Santa Ana de Yacuma	18	1,0
Yacuma	Exaltación	13	0,7
Resto del país		36	2,0
Total		1.809	100,0

*Fuente: Elaboración propia en base a Recuperación de Datos para Áreas Pequeñas por Microcomputador (REDATAM) del Instituto Nacional de Estadística de Bolivia. Cochabamba, noviembre 2010.*

Por otro lado, las Secciones Municipales que tienen mayor población yurakaré son Villa Tunari (36%), de Cochabamba; San Ignacio de Moxos (22%), del Beni; Puerto Villarroel

## CAPÍTULO 1

(19%), de Cochabamba; y Loreto (13%), del Beni. En los otros municipios, como se aprecia en el Cuadro 4, hay personas yurakarés pero en menor porcentaje.

En la Sección Municipal de Villa Tunari la población yurakaré vive en 20 comunidades: Carmen de la Nueva Esperanza, Sanandita, Ibare, Limo del Isiboro, Mercedes de Lojojota, Nueva Cotoca, Nueva Galilea, Nuevo Todos Santos, San Benito, San Juan del Isiboro, Santa Rosa, Santa Rosa de la Boca, Santa Teresa, Santo Domingo, Secejsama, Fátima, 3 de Mayo, Santa Elena, San Antonio y Uriyuta. En algunas de estas comunidades hay preponderancia de migrantes collas y en otras de población yuki y moxeña-trinitaria.

En la Sección Municipal de San Ignacio de Moxos, por su parte, la población yurakaré está distribuida en más de treinta comunidades: Santa Rosa de Aguas Negras, Palmar de Aguas Negras, Mangalito, Santa María del Pilar, Ibarecito, Nueva Esperanza, La Gran Cruz, Loma de Amor, Santa María del Masi, Santa Rosa del Paraíso, San Vicente de Paúl, Santa Lucía, Nueva Lacea, Natividad, Santo Domingo, Areruta, Nueva Vida, San Pablo del Río Isiboro, Loma Alta, Oromomo, Gundonovia, Santa María de la Junta, Nueva Galilea, San Bernardo, 3 de Mayo, Santa Clara, Kateri Tekawita, Santa Rosa del Isiboro, Santa Teresa, San Miguelito, Santísima Trinidad, Santa Fe, Santa Rita, Santa Teresa y Santa Rosa. Cabe señalar que en la mayoría de las comunidades de este municipio los yurakarés conviven con los moxeño-trinitarios y los tsimanes. Tanto en Puerto Villarroel, que es parte de la Provincia Carrasco, como en Loreto, del Departamento del Beni, los yurakarés viven en pocas comunidades.

De acuerdo a la información del Cuadro 5, de las 1.809 personas que señalan hablar yurakaré, el 52,2% son varones y el 47,8% son mujeres. Esta relación de relativa supremacía masculina se mantiene prácticamente en todas las provincias y municipios. Esta tendencia contrasta con lo que ocurre a nivel del Departamento de Cochabamba donde hay más mujeres que varones (50,6% vs 49,4%).

La población yurakaré en Bolivia vive preponderantemente en el área rural (94%). Tanto en el Departamento de Cochabamba como en el Beni, esta proporción se mantiene a favor del área rural (94% y 96%, respectivamente). El Pueblo Yurakaré pareciera que se está arraigando en sus comunidades de origen, normalmente alejadas de los centros poblados y cerca de las riberas de los ríos.

**Cuadro 5: Bolivia: Población yurakaré de 4 años y más según área y sexo**

Departamento	Provincia	Urbano			Rural <sup>1</sup>			Total		
		V	M	T	V	M	T	V	M	T
Cochabamba	Total	37	26	63	497	462	959	534	488	1.022
	Chapare	33	19	52	324	298	622	357	317	674
	Carrasco	1	0	1	173	164	337	174	164	338
	Cercado	1	5	6	0	0	0	1	5	6
	Quillacollo	2	2	4	0	0	0	2	2	4
Beni	Total	19	11	30	356	350	706	375	361	736
	Moxos	0	1	1	209	196	405	209	197	406
	Marbán	0	0	0	119	118	237	119	118	237
	José Ballivián	5	4	9	12	16	28	17	20	37
	Yacuma	0	0	0	13	18	31	13	18	31
	Cercado	14	6	20	3	2	5	17	8	25
Santa Cruz	Total	10	6	16	14	5	19	24	11	35
	Ichilo	9	5	14	13	4	17	22	9	31
	Andrés Báñez	1	1	2	0	0	0	1	1	2
	Guarayos	0	0	0	1	1	2	1	1	2
La Paz	Total	1	4	5	8	1	9	9	5	14
	Sud Yungas	0	0	0	8	1	9	8	1	9
	Murillo	0	3	3	0	0	0	0	3	3
	Abel Iturralde	1	1	2	0	0	0	1	1	2
Oruro	Total	2	0	2	0	0	0	2	0	2
	Cercado	2	0	2	0	0	0	2	0	2
<b>Total</b>		<b>69</b>	<b>47</b>	<b>116</b>	<b>875</b>	<b>818</b>	<b>1.693</b>	<b>944</b>	<b>865</b>	<b>1.809</b>

*Fuente: Elaboración propia en base a Recuperación de Datos para Áreas Pequeñas por Microcomputador (REDATAM) del Instituto Nacional de Estadística de Bolivia. Cochabamba, noviembre 2010.*

En el Cuadro 6 vemos que, en general, la estructura poblacional de la población yurakaré según rangos quinquenales de edad es similar a la estructura poblacional nacional. Lo que se destaca, sin embargo, es que los rangos que mayor población poseen son el de 10–14 años (16%); le siguen el de 0–4 años y 10–14 años (13% cada uno); y 15-



## CAPÍTULO 1

19 años (10%). Los demás rangos presentan porcentajes poblaciones inferiores a los señalados.

**Cuadro 6: Población yurakaré según edad y sexo**

Rangos de edad	Varones		Mujeres		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
0 – 4	120	51,9	111	48,1	231	12,8
5 – 9	150	50,7	146	49,3	296	16,4
10 – 14	115	49,6	117	50,4	232	12,8
15 – 19	101	55,2	82	44,8	183	10,1
20 – 24	73	44,8	90	55,2	163	9,0
25 – 29	72	53,7	62	46,3	134	7,4
30 – 34	67	55,8	53	44,2	120	6,6
35 – 39	56	45,5	67	54,5	123	6,8
40 – 44	58	61,1	37	38,9	95	5,3
45 – 49	40	59,7	27	40,3	67	3,7
50 – 54	31	57,4	23	42,6	54	3,0
55 – 59	27	61,4	17	38,6	44	2,4
60 – 64	16	55,2	13	44,8	29	1,6
65 – 69	7	36,8	12	63,2	19	1,1
70 – 74	8	88,9	1	11,1	9	0,5
75 – 79	1	33,3	2	66,7	3	0,2
80 – 84	2	50,0	2	50,0	4	0,2
85 – 89	0	0,0	1	100,0	1	0,1
90 – 94	0	0,0	1	100,0	1	0,1
95 – 99	0	0,0	1	100,0	1	0,1
<b>Total</b>	<b>944</b>	<b>52,2</b>	<b>865</b>	<b>47,8</b>	<b>1.809</b>	<b>100,0</b>

*Fuente: Elaboración propia en base a Recuperación de Datos para Áreas Pequeñas por Microcomputador (REDATAM) del Instituto Nacional de Estadística de Bolivia. Cochabamba, noviembre 2010.*

Llama la atención que el Pueblo Yurakaré presenta menor población a partir de la edad de 45 años. En términos absolutos, poca es la población que vive más allá de los 50 años; y más escasa todavía la que supera los 70 años.

La población infantil (de 0 a 9 años) conforma el 29%; la adolescente y juvenil (de 10 a 19) es el 23%; la adulta (de 20 a 59) llega al 44%; y la población de adultos mayores (de 60 a 99) llega al 3,9%.

Como ya fue mencionado, algunos entrevistados piensan que el número de yurakarés es mucho mayor, no solo porque los censos siempre tienen dificultades de acceso a las comunidades alejadas, pero también porque muchos yurakarés han migrado a otras poblaciones del país, e incluso a otros países. Por ejemplo, en Nueva Bethel recogimos el siguiente testimonio:

Hubo un tiempo en que yo me fui a vivir a Guayará eso es cerca al Brasil, ahí también hay parientes yurakarés. Muchos se han ido a Brasil pero ya no hablan su lengua sino portugués. Mi esposo habla su dialecto portugués y ha aprendido otras lenguas más, algunas palabras en yurakaré ya sabe y también de quechua. (Esther Soria, Nueva Bethel)

En conversaciones informales en Nueva Galilea, también escuchamos los testimonios de varias personas que indicaban que habían algunos 'parientes' en Europa: uno en Madrid y otro en Londres.

## *Algunos aspectos teóricos*

Para los fines de este informe, solamente haremos algunas breves precisiones con respecto a la vitalidad de las lenguas en el contexto de las relaciones entre lenguas, pueblos y culturas.

Según Wardhaugh (1986), la sociolingüística estudia 'las relaciones entre usos lingüísticos y estructuras sociales'. Más concretamente 'investiga las correlaciones entre variables lingüísticas (v. gr. fonológicas, lexicales y gramaticales) y sociales (v. gr. género, edad, estatus, etnicidad)'. Se distinguen dos niveles de investigación: micro y macro. La micro-sociolingüística precisa 'los aspectos sociales de la lengua'; en tanto, la macro-sociolingüística se refiere a 'fenómenos sociales relacionados a rasgos lingüísticos'. Desde otro ángulo: la micro sociolingüística investiga cómo la sociedad influye en la comunicación por medio del lenguaje; en tanto, la macro-sociolingüística estudia a la sociedad en relación con la lengua.

Las lenguas son cruciales para la elaboración del pensamiento, para entender y segmentar la realidad, para establecer la comunicación y por tanto para entenderse y negociar las relaciones entre sus hablantes. Una lengua y sus variantes, además, identifican y distinguen a los hablantes: un hablante yurakaré de Cochabamba habla ligeramente diferente a un hablante yurakaré del Beni. Pero también son instrumentos del poder. En esta investigación, no incidimos en las variaciones dialectales o sociales y sus correlaciones, apuntando más bien a ofrecer una panorámica de la situación actual del tabuybu (nuestra lengua) en el contexto de las relaciones entre yurakarés y

## CAPÍTULO 1

'sociedad nacional' y una descripción testimoniada de la tendencia hacia la castellanización y, consecuentemente, la regresión o pérdida progresiva de la lengua indígena.

Cuando los pueblos entran en contacto, sus lenguas también lo hacen. Pero el contacto también implica conflicto. Entre las lenguas en contacto (como reflejo de relaciones de poder entre pueblos y culturas) se produce una **Dinámica Lingüística**. Esta relación se expresa en la siguiente fórmula:

$$DL = LYp, LXr$$

La lengua Y está en progresión (p): aumenta hablantes, desarrolla gramática, aumenta palabras. En breve, es una lengua con plena vitalidad y su existencia está garantizada.

La lengua X está en regresión (r): disminuye hablantes, deteriora su gramática, disminuye palabras, se llena de préstamos, se mezcla y, finalmente, desaparece. Es una lengua en peligro de extinción.

En nuestro caso: el castellano está en progresión y el yurakaré en regresión.

Cabe aclarar al respecto que la progresión y regresión lingüísticas son funciones de las relaciones de poder que se desarrollan entre los pueblos en contacto y conflicto. En este contexto de las relaciones entre pueblos (europeos, occidentales, bolivianos frente a la Nación Yurakaré) y lenguas, surgen el bilingüismo (los hablantes hablan la lengua indígena y el castellano) y la diglosia (el castellano tiene uso en todos los ámbitos, no sólo en el hogar sino también en la administración pública, en la escuela; mientras que la lengua indígena se reduce a los espacios familiares y rurales).

Esta dinámica determina que el bilingüismo tienda a ser inestable. En nuestro caso y como examinaremos en detalle en el capítulo sobre la lengua, la tendencia es que los hablantes monolingües en yurakaré se hagan, primero, bilingües, y, luego, pasen a ser monolingües en castellano. Estos cambios se producen en varias generaciones y no todos pasan por los mismos estadios al mismo tiempo. En consonancia con estos fenómenos, en las comunidades visitadas encontramos a hablantes monolingües en yurakaré, a bilingües en yurakaré y castellano, así como también a monolingües en castellano. Por lo general, las generaciones mayores son las que mantienen con más fuerza el yurakaré, los adultos son bilingües o monolingües en castellano, y los niños son casi todos monolingües en castellano. La tendencia lingüística en las comunidades yurakaré, entonces, apunta hacia una mudanza lingüística de tipo generacional y a un avance del castellano con la pérdida concomitante de la lengua yurakaré.

Wurm (2001) ha establecido diversos grados para describir la situación de una determinada lengua con respecto a su vitalidad y sobrevivencia: *Wurm*:

- En peligro potencial, implica falta de prestigio, carencias económicas, presiones de lenguas mayores, fragmentación social; la lengua no se enseña en el sistema educativo
- En peligro, solo los jóvenes y mayores hablan la lengua, no se transmite la lengua a los niños en la escuela y el hogar
- En serio peligro, solo los mayores de 50 años hablan la lengua, implica pérdida de prestigio y valor social desde una generación anterior
- Moribunda, solo una pequeña parte, los más viejos, hablan la lengua
- Extinta, no hay más hablantes, su existencia es solo un recuerdo, solo hay una leve posibilidad teórica de revivirla (*en Enciclopedia of Endangered Languages xi*)

El tabuybu, en función de esta gradación, sería una lengua en peligro de extinción, puesto que, como se ha identificado, la situación más comúnmente observada en las comunidades visitadas es que los abuelos y adultos hablan la lengua de manera predominante en la familia y la comunidad, mientras los niños tienden a ser hablantes del castellano. Para colmo de males, el tabuybu no se enseña ni se usa en la escuela.

Fenómenos como bilingüismo, diglosia y cambio idiomático (la castellanización con des-tabuybuización) son producto de la situación de contacto y conflicto social, político y lingüístico ya señalado (Ninyoles 1972). En nuestro caso, los fenómenos arriba mencionados tienen que ver con las relaciones asimétricas entre la llamada 'sociedad nacional' y el Pueblo Yurakaré. Dicho de otro modo, los problemas de la lengua no pueden resolverse solamente constatando, describiendo y proponiendo soluciones a la actual situación de las lenguas (por ejemplo, la lengua indígena no tiene términos técnicos; la solución, incrementar el vocabulario). Es necesario también considerar las relaciones de fuerza entre los pueblos y que el avance de una lengua está en estrecha correlación con los avances económicos de sus hablantes, frente a las carencias de los hablantes de las lenguas indígenas.

En todo grupo humano y comunidad lingüística, la lengua es el instrumento de comunicación, pero también un marcador de identidad y referente de evaluación. Al desarrollo de la lengua, le acompañan juicios sobre las maneras de hablar. En este sentido, en el seno de la comunidad lingüística y la sociedad se van generando políticas lingüísticas que determinan el destino de los idiomas.

Como dicen Bergenholtz y Tarp (2005), la política lingüística cuenta con miles de años de historia en su haber. Ejemplos de ello son la romanización en el Imperio Romano, la arabización en el Imperio Musulmán, y la castellanización en América Latina.

## CAPÍTULO 1

Básicamente, la política lingüística es lo que se piensa y hace con respecto a las lenguas. Los individuos siguen una política lingüística, así como también lo hacen las comunidades lingüísticas, las sociedades y los Estados. Podemos, además establecer una distinción entre la formulación explícita de la política lingüística frente a la política lingüística en efecto en la comunidad de hablantes. Cabe rescatar la característica de 'intencionalidad' propuesta por estos autores, "La política lingüística es la regulación intencional de las relaciones interlingüísticas e intralingüísticas". Las relaciones inter lingüísticas aluden a las políticas lingüísticas aplicadas a las relaciones entre las lenguas en contacto; y las relaciones intralingüísticas al desarrollo interno de la lengua.

En las comunidades yurakarés visitadas, la dinámica de las lenguas, o sea el contacto principalmente entre el castellano y el tabuybu, ha determinado el predominio del castellano y la subordinación de la lengua vernácula. En este contexto, influyen factores diversos, entre ellos la castellanización ejercitada desde la escuela, pero también las relaciones entre yurakarés y miembros de la sociedad nacional.

La política lingüística adoptada en estas comunidades desde hace dos o tres generaciones ha sido también la castellanización de los niños. Así, muchos padres de familia optaron por hablarles en castellano a sus hijos para que no sean discriminados.

Pero esta política lingüística casera-comunal choca con la nueva situación socio-política vigente en el país, desde la asunción a la presidencia del país de Evo Morales: la nueva Constitución declara al yurakaré como una de las lenguas oficiales del Estado Plurinacional, los funcionarios públicos deben hablar dos lenguas, una lengua indígena y el castellano; así mismo, existe una nueva ley educativa que también plantea el uso de las lenguas vernáculas en la educación formal.

En todo caso, el yurakaré pasa desapercibido en la sociedad nacional (en los pueblos y ciudades del occidente del país) si solamente habla en castellano, ya que por los rasgos físicos no siempre es posible indentificarlo. Entonces, hay yurakarés en Cochabamba, Santa Cruz, en Buenos Aires, uno en Londres, otro en Madrid, donde la identidad yurakaré se diluye en el nuevo contexto. En estos nuevos contextos, la lengua dominante ocupa todos los ámbitos y naturalmente fuerza la adopción de la nueva lengua. Además, cabe añadir que los yurakarés que se aventuran a estos nuevos contextos, generalmente, ya saben castellano.

En este contexto, el CEPY se plantea la necesidad de revitalizar y fortalecer la lengua y la cultura yurakarés; y, de algún modo, los mismos comunarios están reflexionando sobre la necesidad de revertir la regresión del yurakaré.

## Capítulo 2: Historia

Suponemos que en tiempos antiguos los yurakarés vivían en armonía con la naturaleza, en el piedemonte hoy cochabambino, viviendo fundamentalmente de la caza, la pesca, y la recolección de frutos; posteriormente, incursionaron en la agricultura. Sin embargo, con la Colonia, la República, hasta los tiempos actuales, la vida de los yurakarés se desenvuelve entre el encuentro o desencuentro entre los mundos indígena y occidental, entre la aculturación y la resistencia. Para ilustrar estas relaciones presentamos a continuación algunos datos acerca de la mitología de los yurakaré, seguida de una relación histórica de los contactos, incluyendo la instalación de las ‘reducciones’, y finalmente, algunos atisbos de la situación actual del des-encuentro.

### *En el principio...*

De acuerdo a D’Orbigny (1835-47, vol. 3, pp. 209-215), ‘en la mitología yurakaré un demonio llamado Sararuma or Aima Suiie, le prendió fuego al mundo en sus inicios, y mató a todos excepto a un hombre que se había escondido en un hoyo’ (Metraux 502). La historia es larga y al pasar de boca en boca hasta hoy se ha ido acumulando y variando. Baste señalar que una noche en Sejsejsamma, a guisa de compartir unos momentos de charla entre investigadores y residentes, sobre la lengua la cultura y otros temas, cerca de las 8:00 pm, Ronald Bruno empezó a relatar una de las aventuras del Tata Tiri; luego siguieron Aldo Suárez y Don Eladio, corregidor de Sejsejsamma. Las aventuras seguían y seguían. La reunión se prolongó hasta cerca de las cuatro de la mañana.

Para ilustrar algunos incidentes seminales de la mitología yurakaré transcribimos a continuación el recuento de D’Orbigny, citado en Metraux (1948:502)

Luego, el sobreviviente vagó por la desolada tierra; se encontró con Sararuma que le dio un manojito de semilla que luego él plantó. Pronto la floresta cubrió nuevamente el mundo.

## CAPÍTULO 2

Se casó y tuvo varios descendientes. Su hija única transformó el árbol de ULE en hombre pintándolo con urucú y se casó con él. Ule solo pasaba las noches con su esposa. Ella lo amarró y forzó a permanecer con ella durante el día. Ule fue matado por un jaguar que dispersó las partes de su cuerpo. La esposa recogió todas las piezas y las juntó. Ule recuperó su vida y dijo, “He dormido bien.” Ule entonces se dio cuenta que faltaba parte de su mandíbula. Esto lo avergonzó y se rehusó a regresar a casa. Dejó a su esposa, recomendándole que no se diera la vuelta si escuchara un ruido detrás de ella y que recordara que fue producida por los animales de su marido.

La mujer no escuchó la recomendación y se perdió en el camino. Llegó a la casa de los jaguares. Aunque la madre de los jaguares trató de ocultarla, sus hijos la descubrieron y forzaron a despiojar sus cabezas y morder los “piojos” que realmente eran hormigas grandes. La madre de los jaguares le dio granos de maíz, que ella mordía con sus dientes, como si estuviera mordiendo los “piojos”. Uno de los jaguares que tenía cuatro ojos develó la trampa. Mató a la mujer y extrajo un bebé varón, Tiri, de su vientre. La madre de los jaguares puso el bebé en una olla como para hervirlo, pero le perdonó la vida y lo crió. El niño creció rápidamente, y cazaba para su madre adoptiva. Un día una paca, que él había flechado, lo reprochó por perseguir animales indefensos pero permitía que los asesinos de su madre sigan vivos. Tiri regresó a casa y mató tres jaguares. El jaguar de los dos pares de ojos vio el peligro y, trepando a la punta de un árbol!, gritó “¡Árboles, palmas, ayúdenme! ¡Luna, ayuda!” La luna lo acogió y mantuvo con ella. El jaguar de los cuatro ojos puede ser visto todavía en la luna (las marcas en la luna).

El héroe Tiri abrió un gran claro para la madre de los jaguares. Luego, creó un acompañante rompiendo una de sus uñas y transformándolo en hombre, Karu. Tiri y Karu le dieron sal a un pájaro que negligentemente lo dejó al descubierto. Una fuerte lluvia lo derritió, y desde entonces los yurakarés no han tenido más sal en sus bosques. Un pájaro le mostró una olla a Tiri y Karu, que cuando se vaciaba, se rellenaba por sí sola. Tiri golpeó la olla milagrosa con un palo y causó una inundación que ahogó a Karu. Más tarde Tiri encontró sus huesos y lo trajo de vuelta a la vida. Tiri y Karu se casaron con sendos pájaros POSPO, con las cuales tuvieron sus hijos. Las niñas nacieron con sus tetas en sus frentes, pero Tiri las movió a sus pechos. El hijo de Karu murió. Tiri le dijo a Karu que lo buscara y prometió que él lo encontraría si es que él no se lo comiera. En la tumba de su hijo Karu vio una planta de maní, que él se comió sin saber que era su propio hijo. Por este accionar impetuoso, los hombres ahora son mortales.

Karu sacudió un árbol; un pato cayó al suelo y fue inmediatamente devorado por Karu. Cuando él se enteró que el pato era su propio hijo lo vomitó y de su boca volaron loros,

tucanes y otras aves. Los ancestros de los Mansino, Soloto, Quechua, y Chiriguano emergieron de una cueva donde se habían escondido de una serpiente mata-gente, que una garza (stork) mató por orden de Tiri. Tiri cerró la cueva para evitar la salida de un gran jefe, que una serpiente ha resguardado desde entonces. La gente se dispersó. Los chiriguanos tomaron flechas que cayeron del cielo, y la gente desde entonces se ha estado peleando. Tiri decidió retirarse al fin del mundo. Para conocer su extensión, envió un pájaro a las cuatro direcciones del horizonte. En el cuarto viaje, del oeste, el pájaro retornó con un bello plumaje nuevo. Tiri fue al oeste, donde vive con gentes que llegando a viejos, rejuvenecían. (Metraux 1948:504-503)

Esta es una historia que le da sentido a la vida en el monte, pleno de diversidad de flora y fauna así como de dificultades, desde los animales en la selva, los ríos, hasta los bichos y mosquitos. Es una explicación del mundo que cobra vida en las noches de relatos, con los niños escuchando atentamente. En este ambiente, también surge la espiritualidad y se originan las explicaciones del mundo, donde diversas deidades ocupan la imaginación.

Entre los antiguos Yurakaré, el Dios Trueno era Moro-roma, el cual desencadenó rayos desde la cima de las montañas. Cuando se escuchó los truenos, los humanos amenazaron flecharlo. Pepezu era el Dios Viento, que raptó a la gente en el centro de la foresta. Chuchu era el dios de la Guerra, que enseñó cómo pelear a los Yurakaré. Tele, vestido de blanco, parece haber sido el héroe popular. De acuerdo a Haenke (1900, p. 183), los yurakaré creían en un dios bueno, Tantoco, quien manifestó sus poderes benéficos apagando un gran fuego causado por una deidad maligna llamada Limpelite. Cuando una tormenta estaba por producirse, las mujeres y los niños eran enviados a las chozas mientras los hombres disparaban sus flechas y recitaban sus conjuros contra este “fiero ser” que amenazaba destruir sus casas y plantaciones. (Metraux 1948:500)

De este modo, los yurakarés desarrollaron sus creencias y espiritualidad en el contexto de la vida en el monte. Las enfermedades en este contexto se entienden como producto de los espíritus malignos. Así, los chamanes cobran vida y afectan la vida de las personas.

Los yurakaré atribuían las enfermedades a los brujos y los espíritus malignos. Se creía que el viento traía espíritus que causaban dolor físico y náuseas. El arco iris y las nubes rojas en la tarde eran responsables de muchas enfermedades. Los reproches y reñir-es también eran considerados extremadamente dañinos para aquellos reprochados o reñidos. Debido a que las epidemias generalmente eran atribuidas a los visitantes, especialmente a aquellos que se quejaban de alguna dolencia, los yurakaré se sentían inseguros (uneasy) cuando eran visitados por foráneos. Los chamanes yurakarés examinaban su saliva en la palma de sus manos y llamaban el alma de su cliente para diagnosticar la dolencia.



## CAPÍTULO 2

Ellos curaban por el sangrado (fig. 65, h) y soplando humo de tabaco sobre el cuerpo del paciente. (Metraux 1948:502)

La creencia que las enfermedades son causadas por hechicerías continúa vigente entre los yurakarés hasta nuestros días (En el capítulo de Cultura se desarrolla este tema con más detalles). Entre los chimanes y mosetenes de manera similar las creencias acerca de lo sobrenatural en las enfermedades continúan vivas.

### *Algunas prácticas culturales*

#### *La caza*

Hasta donde sabemos, o suponemos, la vida de los indígenas en el monte se basa en la provisión de alimentos que se podían encontrar en su hábitat, siendo actividades primarias la caza, la pesca y la recolección de frutos. Entre los antiguos yurakarés, la caza era una actividad necesaria para la subsistencia de la vida, pero también tenía importancia social.

Entre los antiguos yurakarés, la caza fuera de su importancia económica tenía significado social; fue considerada como una ocupación digna para los hombres y confería prestigio a aquellos proficientes en la misma. (Metraux 1948:488)

La caza también se constituía en un evento relacionado a la espiritualidad, al hecho de que los animales de la foresta también eran seres vivos pero también espirituales.

Antes de la caza, los hombres yurakaré se pintaban de manera elaborada y bebían un brebaje de corteza de sumuque para asegurar la buena suerte y prevenir los accidentes. Después de regresar a la casa, colocaban los monos muertos en hojas de palma y los rociaban con chicha diciendo, "Nosotros te queremos y por eso te hemos traído a casa." Los yurakaré quemaban o enterraban cuidadosamente los huesos de los animales matados. No se permitía que los perros mascaran los huesos por temor a que se vuelvan inútiles en la caza. (Metraux 1948:501-2)

Otros autores coinciden en que la caza era una actividad fundamental de los antiguos yurakarés.

La agricultura sobresalía como una actividad de mayor importancia para los mojeños y guarayos, mientras que para los yurakaré y sirionó lo eran la caza, la pesca y la recolección. (Lehm 2002:5)<sup>4</sup>

---

4 En las citas se mantiene las formas de escritura preferidas por los autores citados.

Para los yuracaré y sirionó la caza es la principal actividad, y la realizan juntos hombres y mujeres. Andan errantes por el monte y a lo largo de los ríos buscando alimento. “La mujer que les acompaña como cocinera y como ayudante carga a los animales cazados... ella hace la fogata, cocina la caza” (Gibbon 1852, 1993: 242). (Lehm 2002:6)

### *El nomadismo*

La vida en el monte implica la posesión de un territorio y el acceso a sus recursos (caza, pesca, recolección, incluso agricultura). Pero también depende de un equilibrio entre lo que se puede utilizar y la regeneración de la selva. En este contexto, en el Pueblo Yurakaré, como lo señalan numerosos autores y también se evidencia todavía en el trabajo de campo, se desarrolló una tendencia hacia la migración hacia nuevos territorios cada vez que los recursos locales iban escaseando.

En muchos trabajos sobre los yurakarés se enfatiza que son ‘nómadas’; sin embargo, ya los observadores de las primeras décadas del siglo pasado notaban que los yurakarés como otros pueblos vecinos, además de la caza y la pesca, la recolección de frutas, también recurrían a la agricultura.

Los yuracaré, mosetene y chimane, típicos habitantes de la floresta, subsistían por medio de la agricultura, pesca, caza, y, hasta cierto punto, por la recolección de frutos salvajes. Los yuracaré cultivaban algunos pocos productos cerca de sus casas, pero las plantaciones principales estaban mucho más lejos, en los fertilísimos suelos de la floresta. La superficie de uno de sus campos (chacos) medido por Nordenskiöld (1922, p. 49) tenía 33 pies (10 m.) por 1,650 pies (500 m.). (Metraux 1948:487)

La importancia de la agricultura entre los yurakarés y su larga data en la cultura yurakaré se puede inferir de las ‘prácticas mágico-religiosas’ que acompañaban las actividades relacionadas con la agricultura.

Antiguamente, la agricultura entre los yuracaré estaba rodeada por muchas prácticas mágico-religiosas. Estos indios iban a sus campos en grupos festivos, tocando música. En el despejado de los campos, ambos sexos observaban varios tabus, como abstenerse de comer carne de pecarí. Ellos nunca se aproximaban a un campo antes de que los productos estuviesen maduros por temor de estropearlos. De hecho cualquier casa demasiado cercana a un chaco era evacuada hasta el tiempo de la cosecha. (D’Orbigny, 1835<sup>7</sup>, vol. 3, p. 205). (Metraux 1948:487-8)

## CAPÍTULO 2

En todo caso, aun cuando los chicos exigían una permanencia en el mismo lugar, el Pueblo Yurakaré como ya lo señalamos se ha caracterizado por una tendencia a moverse de lugar, periódicamente. Cabe añadir que además de la migración interna por el acceso a los recursos de la foresta, la muerte de uno de los miembros determinaba también la mudanza de la casa. Por otro lado, la organización social yurakaré, en base a la familia extensa y la necesidad de un espacio propio, también ha determinado que los yurakarés establezcan comunidades donde las familias están separadas entre sí.

### *La vida de los yurakarés*

Según Metraux (1948:491), en el pasado la casa consistía en dos techos juntos con las terminaciones sobre el mismo suelo, con los costados abiertos, los techos no estaban unidos por una sola viga, sino que cada parte tenía sus propios postes.

#### **Ilustración 2: Danza y caza de los yurakarés (c.1833)**



*Vue d'une hutte et danse des Indiens Yurakarés, A. D'Orbigny  
Original en la Biblioteca John Carter Brown, Universidad Brown*

Sin embargo, ya en las primeras décadas del siglo XX sus viviendas se asemejaban a las de sus vecinos mestizos. Estaban hechas de materiales de la selva y por tanto tenían una duración limitada, lo cual a su vez permitía una más fácil migración; en cambio en la actualidad, se vienen utilizando algunos materiales de construcción que hacen más difícil mudarse de lugar. En Fátima, por ejemplo, observamos construcciones con vigas y planchas de madera fabricadas con moto sierra, lo cual le da a la construcción más solidez y durabilidad, incluyendo techos de calamina). En el pasado, siempre según Metraux (ibid.), en cada comunidad yurakaré había una casa comunal exclusiva para hombres, donde fabricaban sus armas, comían y recibían a los visitantes. La cocina se ubicaba al lado de las casas, costumbre que aun hoy en día persiste en

las comunidades rurales visitadas. Dormían en esteras, bajo una especie de red de corteza para protegerse de los mosquitos.

Los yurakarés estaban organizados en base a la familia grande o extensa, tenían sus mitos y su religiosidad, sus formas de convivir con la naturaleza y obtener el sustento. Constitúan y todavía constituyen un pueblo, una cultura, una lengua con sus propias características. Pero, como ya lo apuntamos anteriormente, su vida desde los días coloniales se desenvuelve en el contexto de relaciones asimétricas entre colonizadores y originarios.

La familia yurakaré es reconocida como la base de la organización social y territorial de los yurakaré. Varios autores coinciden al respecto.

La familia yurakaré se basaba en la unión de varias familias nucleares que vivían en un determinado espacio (Haenke 1796, 1974:155). Vivían en lo más espeso del bosque, diseminados en pequeñas familias ambulantes. Tenían un jefe de familia, a quien no obedecen en lo más mínimo. Eran independientes y vivían diseminados en pequeñas secciones, entre cuyos miembros no existía ninguna subordinación (D'Orbigny 1832, 1994:201, 209) (Lehm 2002:3)

Aquí destacamos dos características interesantes de los yurakarés: la tendencia a vivir “diseminados”, desplazándose constantemente; junto a la práctica de la libertad, aunque estaban organizados alrededor de las familias nucleares y la “unión de varias familias” no había subordinación a jefe alguno.

### *Construcción exógena de lo yurakaré: desde Occidente*

La vida en el monte, en relativa libertad en tiempos precoloniales se ve perturbada por la penetración europea. A partir de entonces la vida yurakaré se desenvuelve siempre a la sombra de la penetración foránea. En este contexto, los yurakarés son percibidos y conceptualizados desde el punto de vista de los colonizadores, misioneros, soldados, autoridades y, en general, por los visitantes venidos de fuera. Por ejemplo, en su relación sobre la reducción denominada “la Asunción”, Viedma describe a los yurakarés del siguiente modo:

Los indios Yuracarees son de buena presencia y robustez, pero muy flojos y haraganes; su traje en los hombres es una camiseta o *coton* hecho de corteza de árboles, sin mangas; el pelo suelto y cortado por delante sobre las cejas, estas y las pestañas cortadas, desnudos

## CAPÍTULO 2

de pie y pierna, sin cosa alguna en la cabeza, con muchos abalorios en el pescuezo y en los puños, y la cara pintada de varios colores. El de las mujeres se diferencia muy poco del de los hombres, solo en que no tienen cortado el pelo, ni usan de tantos abalorios: algunas gastan camisetas de lienzo de algodón que tejen sus mujeres; es más larga que la de corteza, particularmente en estas que les llegan a los talones, sus armas es la flecha, y el idioma muy parecido al de los Moxos. (Viedma 1836:83)

En esta descripción se mezcla el asombro ante lo exótico (que subyacemente implica las proezas de los conquistadores) con la valoración peyorativa.

En la sección denominada “Montañas habitadas de indios Yuracarées” Tadeo Haenke (1799)<sup>5</sup>, de manera similar, proporciona su percepción de los yurakarés.

Paso á dar una corta idea de los Indios Yuracarees, los primeros habitantes de estas montañas. Esta nación es de corto número, y vive muy esparcida por familias en los montes al pie de la última Serranía, que desde la Misión de la Asunción, sigue hasta la Misión de San Carlos, en las inmediaciones de Santa Cruz. Los Padres Misioneros que han transitado la mayor parte de los terrenos que habita esta nación han regulado su número apenas á 1500 almas. Los hombres son de una estatura alta bien proporcionada, robusta y verdaderamente atlética, y se presentan con bizarría y altivez á los forasteros. Son de color claro moreno (i), de ojos y pelo negro, muy aseados, y se bañan á todas horas del día en los ríos inmediatos: son excelentes nadadores. Todo su vestuario se reduce á una camiseta bien áspera sin mangas, que les llega hasta las rodillas, y fabricada de la corteza de un árbol. (...). Sus armas son el arco y la flecha que manejan con mucha destreza. Los arcos fabrican del tronco de una palma que se llama Chonta (2) de un tamaño y resorte extraordinario. Desde su niñez es el manejo de estas armas y la pesca su único estudio, y verdaderamente es la pesca y la caza, fuera de algunos vegetales, el mayor recurso para su manutención. No hay paxaro por chico que sea, ni en el agua pescado por veloz que fuese que no sea presa de su flecha, cuando el indio se empeña en cogerlo, con el arco y la flecha en la mano no teme ni al Tigre ni á la Onza, animales muy feroces y comunes en estas montañas. Sus alimentos son la yuca, el plátano, varias frutas silvestres, pescado fresco ó seco y varias aves mayores como las Pavas, y si la fortuna les favorece, también animales mayores cuadrupedos como la Anta, el Sari (ciervo?) y otros. Su lujo y riqueza son abalorios, espejos, agujas, botones de metal, cuchillos, machetes y otros utensilios de fierro, para labrar sus chacras, y para el corte de la madera. Es costumbre general de pintarse hombres y mujeres con unas rayas atravesadas toda la cara de un color rojo, y también de negro. Su ligereza

---

5 En las citas, mantenemos la ortografía original del documento al que tuvimos acceso, los Anales de la biblioteca: publicación de documentos relativos al Río de La Plata, publicada en 1900 y cuya referencia bibliográfica se consigna en la Bibliografía. Cabe añadir, que es posible que algunos de errores tipográficos hayan sido introducidos en el proceso de transcripción y digitalización de los originales.

para subir á la cima de las Palmas, cuya altura llega á 30 varas castellanas es admirable. Ninguna nación en el mundo, creo la gana en este ejercicio, y esto con la económica mira de quitar únicamente las hojas de la cima de la palma, y dexar intacto el tronco que sigue brotando nuevas hojas el mismo año. En su estado silvestre no reconoce otro gobierno sino el de la mayor fuerza. Se casan con tantas mujeres, quantas cada uno puede mantener. Sus enemigos son los Indios Solostos, y Sirionoes, que habitan en los terrenos inmediatos al Río Grande, y entran en sus batallas adornados y pintados con extrañas figuras para imprimir horror á sus enemigos. El Indio Yuracare tiene la idea de un ente sumo y bueno que llaman Tantoco, que según su tradición libertó su nación de un incendio general, que otro ente malo Limpelete habia suncitado en toda extensión de la montaña. Acercándose una tempestad se recogen las mujeres y los hijos en la casa, y los hombres se ponen á la puerta armados de arco y flecha, conjurando en voz alta, y con grandes gritos á este ente malo de fuego que les amenaza á destruir sus casas y plantíos. Dicen que después de su muerte pasan en un largo viaje á otros terrenos mas felices; y por este motivo se entierran con el muerto todas las riquezas, hachas, chaquiras (Adorno, abalorio), arcos y flechas. Los Indios neófitos en la Misión de la Asunción, y en el Coni, abandonan poco á poco estas costumbres del gentilismo, veneran sus Misioneros, partiendo con él los frutos de la pesca, caza, y cultivo de sus chacras, y frecuentan sin faltar todos los dias los actos de nuestra Santa Fé Católica en sus Capillas. (Haenke 1900, 1799:183-184)

Podríamos decir que en este relato se mezclan la observación y las impresiones en una perspectiva comparativa desde la propia cultura; es decir, de la cultura de los observadores europeos. Llama la atención la primera observación: son fuertes, pero al mismo tiempo son “flojos y haraganes”. Francisco de Viedma (ver abajo 1757) los llama “indios bárbaros de nación Yuracarees”. En tiempos coloniales la empresa colonial significó para los españoles enormes sacrificios para cumplir con sus propósitos: explorar y ocupar territorios y conquistar pueblos, con el fin de garantizar el aprovechamiento de los nuevos recursos naturales y la fuerza de trabajo de los ‘naturales’ del lugar. En estas percepciones se mezclan la admiración (eran fuertes, conocedores de los secretos de la naturaleza) y el discrimen (bárbaros, salvajes, flojos).

En resumen, desde los tiempos coloniales la construcción del yurakaré se establece desde el punto de vista de los observadores: europeos, españoles o en la actualidad colonos y ciudadanos. No es la vida del yurakaré como es, sino cómo la ven los observadores. La historia del yurakaré —a la que tenemos acceso documental— transcurre en este contexto.

## *Síntesis histórica*

En la comunidad de Santa María (Beni) uno de los comunarios que no es yurakaré dice que, ‘los yurakarés no saben su historia, no saben de dónde vienen’ pero que ‘eran nómadas y llegaron de un lugar llamado Carrasco’. Lo característico de los yurakarés era vivir separados, nunca juntos, pero sí agrupados a las orillas de los ríos.

Quando llega la colonizada aparecen los españoles, eran los miedos de antes, los yurakarés se escapaban de ellos por el monte y los abuelos se han perdido en el monte por eso todas la comunidades están en todas partes. Todos se han desparramado, ya no tienen lugar de donde eran ni saben de donde son. (Marcelino, Santa María, Beni, 05.05.2010)

Desde la perspectiva documental, la historia de los yurakarés se basa más que todo en los escritos coloniales; es decir, es la mirada de los conquistadores, colonizadores, visitantes y estudiosos, religiosos y soldados, todos con raíces occidentales. La información arqueológica es escasa y la oralidad yurakaré, como lo demuestra el testimonio del hermano Marcelino, no ha sido suficiente para registrar y acumular los hechos históricos. Está claro que la ausencia de una escritura y el efecto asimilador de la escuela en el Pueblo Yurakaré han contribuido a esta situación. Esta situación nos ha obligado a recurrir a los documentos disponibles, aunque escritos por occidentales, para aproximarnos a la historia del Pueblo Yurakaré.

## *Tiempos precoloniales*

Según el Diagnóstico del PN-ANMI Amboró, una de las poblaciones más antiguas registradas “son etnias amazónicas de cazadores-recolectores, como los yuracares en el sector norte, alrededor de 3000 años antes del presente”.

De acuerdo a Sánchez Canedo, en la ausencia de documentos escritos solo existe la aproximación arqueológica, monumentos y cerámica para inferir la presencia de los pueblos indígenas en tiempos precolombinos. En su relación sobre los incas en los Yungas sugiere que los valles inter-andinos podrían haber sido habitados por los yurakarés.

Tenemos pocas noticias sobre el poblamiento pre-Inka en los Yungas. Es posible que una diversidad de “parcialidades” Yuracare hablantes hayan dominado este amplio espacio y que hayan tenido una presencia importante en los valles inter-andinos de Cochabamba. De hecho, se ha sugerido que los Chuy-Quta, fueron una “unidad” lingüística yuracare-hablante

(Barragán 1994, p. 150; Schramm 1995) lo que implicaría, desde las fuentes históricas, no sólo interacciones complejas entre los grupos habitantes en los valles interandinos, los Yungas y los Llanos aluviales del Chapare, sino filiaciones e interacciones inter-regionales de otro tipo. (Sánchez Canedo 2008:69)<sup>6</sup>

El Imperio Inca hizo avances hacia tierras bajas y encontró la resistencia de los pueblos indígenas de la región, incluyendo yurakarés, guaraníes y sirionós. La frontera se estableció por una serie de fortalezas, incluyendo Incallajta y Samaipata entre Cochabamba y Santa Cruz. En palabras de Sánchez Canedo:

[...] la “frontera” Inka fue establecida en los valles inter-andinos a partir de una cadena de cuarenta y cuatro fortalezas (Byrne de Caballero 1974) siendo la más importante Inkallajta (Machaca Marca), en el Valle de Pocona, erigida para defender, este espacio, de los ataques de guerreros Chiriguano y Yuracaré (Byrne de Caballero 1974; 1980; 1981; 1981a; Pereira 1992, p. 7). (Sánchez Canedo 2008:22)

Kelm, citado por Querejazu (2005a:23), infiere que en estos tiempos se produjo la alianza entre los ‘chiriguanos’ (guaraníes) y los yurakarés. Aunque los yurakarés no se involucraron directamente en acciones bélicas con los incas, proporcionaban la madera tembe a los chiriguanos para la elaboración de sus flechas.

Si bien no existe entre los cronistas una referencia específica y concreta con relación a un ataque a Incallajta de parte de Chiriguanos con apoyo Yuracaré, tal posibilidad no puede descartarse por completo. Como mencionamos en líneas anteriores, el sistema social de los Yurakarés (basado en la Familia Grande y sin jefes tribales) no habría viabilizado un ataque Yuracaré, aún juntando fuerzas con los Chiriguanos. En cambio es posible, tal como ocurrió contra los Españoles, que los Yurakarés en ese entonces hayan apoyado a las huestes Chiriguanas con madera tembe y plumas para la confección de arcos y flechas (Querejazu 2005b: 23)<sup>7</sup>

Sin embargo, a fines del siglo XV con la “llegada de miles de mitmaqkuna agrícolas altiplánicos” y el establecimiento de cocalas en la región, “la población local que residía en los valles antes de la llegada de los inca los chuy, los quta, los qhawi, de posible filiación yurakaré poseía un fuerte ethos guerrero. Convertidos rápidamente en aliados del Inca, fueron los encargados de la vigilancia de la población agrícola (mitmaqkuna), mayoritariamente aymarófona” (Sánchez et al. 2008:53).

6 En estas citas, como en el anterior caso, se preserva la ortografía original.

7 Como en los otros casos, las citas son textuales, preservando la ortografía original.



## *Siglo XVI*

Según Metraux, los contactos entre los yurakarés y los colonizadores españoles son de larga data (1948:485). Es de suponer que estos contactos empiezan en cuanto los españoles empiezan a explorar e internarse en el pie de monte transadino y las tierras bajas, ya en el siglo XVI.

Los yurakarés fueron conocidos tempranamente, casi desde inicios de la exploración de esa zona por los europeos en el siglo XVI. (Lema págs. 158-159)

En la región había varios pueblos indígenas que vivían en la región desde tiempos precoloniales (chiriguano, gorgotoquis, chanés, chiquitos).

Así, en 1585, Santa Cruz de la Sierra era rodeada de grupos étnicos: al este había los Itatines, al norte los Chuquitos, al oeste los Chiriguano, Jores, Tamacocís y Yuracarés, y al sur los Morotocos (Maldi, 1989, en Monteiro de Souza 2009:57)

Se sabe que los yurakarés, hacia los 1580 mantenían alianzas con los 'chiriguano' para hacer resistencia al avance español en la región, aunque no seguían "la misma lógica belicosa" de sus aliados guaraníes. En estos tiempos, la estrategia adoptada por los yurakarés frente a la invasión fue tanto "de repliegue y aislamiento como de defensa belicosa" (Dobes, [www.mpi.nl/DOBES/projects/yurakare-es/poblacion](http://www.mpi.nl/DOBES/projects/yurakare-es/poblacion)).

### *1597... ¿yurakarés pacificados?*

A medida que la colonización española avanzaba, también se incrementaban los contactos entre los colonizadores y las poblaciones autóctonas. Según Kelm, en estos tiempos de fines de siglo se habría producido la 'pacificación' de algunos yurakarés en la región de Santa Cruz, aunque el reporte proporciona dos fechas, separadas en varios años para la tal 'pacificación'.

Kelm luego arguye que antes de 1591, año en que tuvo lugar el traslado de San Lorenzo al lugar donde actualmente se encuentra la ciudad de Santa Cruz, "se llegó al sometimiento de los yuracarés y tomacocí y joré". Aunque, luego hubo todavía algunas escaramuzas con los Tomacocís y Xoré. Asimismo, el autor menciona, basándose en Antonio de Luque, que las tribus pacificadas fueron los Tomacocís y Xoré, y no los Yuracarés, acontecimiento que según él, habría tenido lugar "bajo el dominio español recién después en el tiempo entre 1597 a 1603". Por otra parte Kelm plantea la posibilidad de que la omisión de los Yuracarés

como nación pacificada puede haberse debido a un olvido del testigo Luque (Kelm 1966 en Ribera -Compilador -1997: 147-148). (Querejazu 2005a:22)

En todo caso, podemos asumir que es a fines del siglo XVI, o principios del XVII, que se establecen contactos y relaciones más directas, 'más pacíficas' entre los colonizadores y los yurakarés. En realidad se trataba de relaciones típicamente asimétricas que se mantienen hasta nuestros días.

### *Siglo XVII*

En las décadas iniciales de este siglo, el establecimiento de las poblaciones españolas en las tierras bajas de lo que hoy es Bolivia encontró la resistencia de los yurakarés, que en varias oportunidades atacaron poblaciones cercanas a Mizque y Cochabamba (Metraux (1948:485). Cabe asumir que los avances de los colonizadores españoles iban penetrando en territorios ocupados por los yurakarés o sus cercanías, a lo que la reacción natural indígena fue la confrontación bélica. Entre los años 1662 y 1789 se producen diversos yurakarés a poblaciones de colonos. Al respecto Querejazu (2005a:24), nos presenta la siguiente relación.

En 1622, el Capitán Juan de Godoy solicitó protección al Corregidor de Mizque para los Indígenas de Pocona contra los "*salvajes Yuracarés que les roban sus bienes, les matan o se llevan a las personas*".

El 24 de abril de 1631, continuaban los problemas con los Yuracarés. El Capitán Gabriel de Encinas informó al Corregidor de Mizque que Indígenas Yuracarés salieron de los Yungas de Chuquioma, habiendo matado a personas y cometido robos en Pocona y Tiraque.

El 25 de febrero de 1728, "el Corregidor de Mizque hace conocer por bando que indios Yuracarés de la cordillera, se han alzado como bárbaros infieles y han matado y ultrajado a los habitantes y manda que todo el vecindario tome toda clase de armas para defenderse y se movilicen los de Chiuchi en Chimboata, los de Tiraque y Copachuncho en Totora".

Y finalmente, según los datos proporcionados por Vázquez Saldaña, en 1789 se produce una nueva incursión de Yuracarés por "*tierras de chues y poconas*" (Vázquez (Ms.) 1998: 38-45; Querejazu Lewis 1999: 175-180).

Hay más información sobre estos conflictos: en 1680 los Yungas de Pocona son atacados por "la ferocidad de los indios Yumos y, Yuracarés"; en 1689, se produce otro incidente:

## CAPÍTULO 2

Otro documento de 1689 (AHMC, Leg. No. 21) a la letra dice: “Don Salvador Gerónimo Negrete, procurador general de Mizque, eleva informe que indios infieles de la raza Yurakaré salieron de los Yungas y mataron al gobernador Pedro Antilo y un indio en Pocona, se llevaron a su mujer y destrozaron todas las botijas de vino que llevaban a Mizque. Dice que más de 50 infieles estaban en Coca pata y tropa mayor venía detrás. El R.P. Andrés de Berrera, superior del convento de Pocona pide auxilio inmediato, pues los indios y los españoles de Pocona huyen a Totorá”. (Querejazu 2005a:24)

Estos ataques contribuyeron a la consolidación de la población de Totorá, población que se convirtió en un centro para “producción y comercialización de la coca y cereales” (Querejazu 2005a:24).

En muchos trabajos, se menciona que las relaciones iniciales con los yurakarés se habrían producido como consecuencia de la necesidad del tránsito hacia Moxos.

Una primera noticia acerca de este grupo fue dada por el padre dominico Tomás Chávez, quien en su viaje hacia los llanos de Moxos en 1639 pasó por esta zona relacionándose con este grupo. Posteriormente, el uso de esta zona como tránsito hacia los Moxos y la existencia de varios grupos de indígenas motivaron a los misioneros a iniciar acciones para reducir a estos grupos. (Lema págs. 158-159)

A partir de la segunda mitad del SXVII, las relaciones se hicieron más frecuentes y se fue construyendo una imagen foránea de los yurakaré. Una primera descripción la realiza un sacerdote, del Castillo, en su viaje hacia el Beni. Según Serrate, los yurakarés son todavía considerados “chunchos”, siguiendo la terminología de los incas.

Yurakaré (considerados “chunchos” por el fraile Gregorio de Bolívar, ubicándolos junto a otros pueblos en las faldas de los Andes y llanos continuos. Descritos por vez primera por el hermano del Castillo en 1676 cuando se dirigía con Marbán y Barace al Beni, en las riberas del río Yapacaní; pero sus tribus se extendían por la parte más occidental del Beni. (Serrate, c2004)

En 1676, el padre José del Castillo daba cuenta de la existencia de indios yurakarés en el río Yapacaní. Dado que la zona habitada por los yurakarés coincidía con la principal ruta de ingreso hacia los Moxos, esta región y sus habitantes cobraron importancia para los misioneros. (Lema 1997:158-159)

Podríamos decir, desde un principio, que el hábitat de los yurakarés empieza a ser transgredido tanto por encontrarse en el pie de monte (que ofrecía algunas condiciones para la

explotación de la tierra, como veremos más adelante), pero que también estaba en la ruta tanto hacia Santa Cruz como al Beni.

Desde la perspectiva de los religiosos, en este caso los jesuitas, que llegaron en 1675 (Pedro Marbán, Cipriano Barace, Hno José del Castillo) al “sud de los indios Mojos”, y trabajaron durante un siglo en la conversión de los indígenas, la presencia de los yurakarés les impulsaba a “ganar aún los últimos indios no convertidos para Cristo”. (Querejazu 2005a. Vol1:28).

En estos tiempos, también hay alguna información de que los yurakarés eran tomados como esclavos por los moxeños, con el fin de “intercambiarlos por herramientas de metal introducidas por los españoles” (Castillo 1676, 1906:343, citado en Lehm 2002:7). Cabe añadir que el hierro traído por los españoles se constituyó en un elemento que contribuyó a las estrategias pacíficas de relación entre yurakarés y españoles, como lo testimonia Viedma, más adelante.

Los jesuitas hicieron esfuerzos para reducir a los yurakarés, pero no tuvieron el éxito esperado. Al respecto, reproducimos la siguiente cita:

Del tiempo de los jesuitas los yurakarés, han sido todavía obligados a huir, inquietados por una parte por los mojos y por la otra por los chiquitos de Buena Vista, cerca de Santa Cruz, los cuales, encargados por los jesuitas de conseguir neófitos, iban frecuentemente hasta el río Chimoré y sorprendiendo a los yurakarés los ataban con lianas y los llevaban así a las Misiones, a menudo hasta Concepción o Santiago de Chiquitos, lo cual no les impedía que retornaran posteriormente a sus bosques (D’Orbigny 1844: 193; Kelm 1966 en Ribera - Compilador -1997: 155-156). (Querejazu 2005a. Vol1:28)

Se mencionan las misiones jesuíticas de “Buena Vista, Santa Rosa del Sara, Santa Rosa del Chapare, San José de los Yuracarés” (las dos últimos “dejados por la peste”) como centros de acogida de los yurakarés. Sin embargo, parece que los esfuerzos jesuíticos de evangelización “tuvieron corta duración, habiendo sido abandonadas [las misiones] antes de la expulsión de los Jesuitas en 1767.” (Querejazu 2005a. Vol 1:29).

### *Siglo XVIII*

En 1714, se funda la Mision y Curato de San Juan Bautista de Porongo, con el objeto de “contener a los infieles de nación Yuracarees” y proteger de esta manera a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra.

## CAPÍTULO 2

312. [Esta misión] Dista cuatro leguas de la ciudad de Santa Cruz, y ciento y ocho de la capital de la provincia: se fundó en el año de 1714 por el P. Fray Santiago de Rivero, del orden de Nuestra Señora de la Merced, con indios de nación Chiriguanas, que apresaron, hasta el número de cincuenta familias, los del Piray, Cabeza y Abapó, del centro de la Cordillera, con quienes estaban en guerra, y las entregaron al gobernador y cabildo de Santa Cruz, quienes eligieron el paraje en que se halla, para contener a los infieles de nación Yuracarees, que por aquella parte hacían mucho daño a los vecinos de Santa Cruz, y aun intentaban entrar en la ciudad; con lo que se contuvieron, y retiraron a lo interior de la montaña. (Viedma 1836:71-72)

En la actualidad, hay algunas opiniones acerca de que los yurakarés tienden a evitar el conflicto, y por eso, se internarían más y más en el monte. Sin embargo, los datos históricos examinados nos muestran más bien una situación de resistencia activa, pero también una adaptación a las nuevas condiciones creadas por la llamada “empresa colonial”.

En su descripción del Curato de Pocona, bajo responsabilidad de los franciscanos hasta 1757, Francisco de Viedma relata la destrucción de los cocales de San Mateo por los “indios bárbaros de nación Yuracarees”, pero también dice que ya están “domesticados”, son ‘comerciantes’ y mano de obra en los “cocales”, y se han hecho “adictos” a la religión católica.

221. En tiempo antiguo tenían unas haciendas de cocales, en el Yunga que llaman de San Mateo, a distancia de 8 leguas por la parte del N de la Cordillera Real, y pagaban el tributo con sus frutos las cuales fueron destruidas por los indios bárbaros de nación Yuracarees, que habitan en aquellos montuosos terrenos, con el pueblo de su primera fundación, que estaba una legua distante del actual, en una llanura llamada Copi. En el día se hallan muy domesticados estos bárbaros: salen a comerciar en los pueblos inmediatos con dientes de caimán, peines, y otras frioleras, a cambio de agujas, sal y abalorios; y también se ocupan en trabajar en los cocales de algunos españoles de Ayquile y Mizque, que han vuelto a fomentar en el mismo paraje, con la paga de estos efectos, de que les resulta mucha utilidad a los hacendados. Están adictos a nuestra sagrada religión, pues hace algunos años han pedido sacerdote con el intento de reducirse a nuestra Santa Fe. Se ha ofrecido a esta santa empresa el Dr. D. Joaquín de Velasco, sacristán mayor de la iglesia catedral de Santa Cruz de la Sierra, cediendo sus rentas y patrimonio para los gastos de las reducciones que se hagan y fomento de ellas: comprometiéndose a servir de misionero en compañía del P. Fray Tomás del Sacramento Anaya, religioso recoleto de la Orden de mi Padre San Francisco de Asís. También su hermano D. Pedro ha ofrecido abrir el camino a su costa, y los vecinos del partido del Valle-grande han contribuido, con 535 reses vacunas, con cuyos auxilios no se duda del buen éxito de tan loable empresa. (50)

En justicia, cabe indicar que el establecimiento de las reducciones no fue fácil, y a veces implicaba el desprendimiento incluso del patrimonio propio de los misioneros y vecinos como se relata en la cita precedente. En todo caso, el establecimiento de las poblaciones coloniales y las misiones se realizó a la sombra de la presencia de los “indios bárbaros de nación Yuracarees”, como Viedma indica explícitamente en la descripción de los límites de los Partidos de Sacaba, Mizque y Valle Grande (Viedma, apartados 55, 188, 249, respectivamente).

La presencia de los yurakarés se hace cada vez más importante para la colonización y el establecimiento de poblaciones y rutas de tránsito para integrar las ciudades como Cochabamba y Trinidad. Van den Berg (2009) presenta una detallada relación de las actividades del “Clero cruceño misionero entre yuracarees y guarayos”. De esta obra extraemos el siguiente recuento, parte de los antecedentes para la fundación de “La misión de Nuestra Señora de la Asunción”.

En el año 1765, se realizaron tres entradas desde la provincia de Cochabamba hacia las Montañas de Yuracarees (hoy Chapare) para explorar la posibilidad de abrir una senda y así comunicar los Andes con las llanuras de Mojos, a fin de poder trasladar con mayor velocidad tropas hacia el río Iténez, donde se habían establecido los portugueses y desde donde éstos amenazaban entrar en el territorio español. Las tres entradas fueron: la de Juan Antonio Saavedra desde Sacaba, la de Juan Cristóbal de Borda desde Tarata y la de Baltasar Peramás desde Mizque. Los exploradores de Juan Cristóbal de Borda, al retornar al Valle de Cliza se encontraron a la ceja del monte con un grupo de veinticuatro yuracarees. Los exploradores decidieron llevar consigo a seis de estos yuracarees. Llegaron a Punata el día 31 de julio. Los yuracarees recibieron hospedaje en la casa del párroco del pueblo: “[...] hicieron mansión en casa del doctor Manuel Tomás Moscoso y Pérez, cura y vicario de este beneficio de Punata” (...) El día siguiente, 1 de agosto tuvo lugar en la casa de uno de los más importantes vecinos del pueblo, Clemente Montaña, una conversación entre los yuracarees y varios vecinos de Punata. Estaba presente también Juan Cristóbal de Borda. Los punateños hicieron preguntas a los yuracarees acerca de su relación con el cristianismo, y las respuestas de aquéllos les convencieron que de alguna manera ya se consideraban cristianos por llevar cruces y tener nombres cristianos y que efectivamente tenían el deseo de ser cristianos. (Van den Berg 2009:9)

El afán evangelizador, sin embargo, persistiría en el establecimiento de las reducciones para los yurakarés. Según Lema, recién después de mediados de siglo, concretamente en 1768, se realizan los trabajos misionales con los yurakarés de la región:

## CAPÍTULO 2

Dado que la zona habitada por los yuracarés coincidía con la principal ruta de ingreso hacia los Moxos, esta región y sus habitantes cobraron importancia para los misioneros. Sin embargo, recién en 1768 se produjeron las acciones misionales franciscanas con los yuracarés asentados sobre los ríos Sécore, Chapare e Ichilo. (Lema págs. 158-159)

Este año de 1768 también se consigna como la fecha en que los “yunga de yuracarees” fueron descubiertos por el Reverendo Obispo de Santa Cruz (Anales, Haenke 184). Viedma, a su vez, relata esta faceta de las reducciones del siguiente modo:

339. Fue descubierto en el año de 1768, a expensas del Reverendo Obispo de Santa Cruz, D. Francisco Ramón de Herboso, abriendo una senda desde el sitio llamado Chapani al río Chapari, cuya empresa se suspendió hasta el de 1775, en que por los dos hermanos D. Manuel y D. Ángel Mariano Moscoso, cura aquel de Punata, y este que lo fue de Tarata, y hoy Obispo del Tucumán, se destinó al P. Fray Marcos de San José Menendes, recoleto de la Orden de San Francisco, a que entrase a reconocer el estado de los indios infieles de nación Yuracarees, para tratar de su reducción y demás circunstancias de aquellos parajes. (Viedma 1836:77)

Según Viedma y también Tadeo Haenke, el primero que entró en contacto más estrecho con los yurakarés fue el Padre Fray Marcos de San José Menéndez para establecer una reducción (Asunción del Coni) y proceder con la evangelización, pero también con la colonización de tierras y uso de la mano de obra local.

El primer Misionero que entró a la conquista espiritual de la Nación de Indios Yuracarees fué el Padre Fray Marcos de San José Menendez, Recoleta de la Orden de San Francisco, que fue el día 26 de julio de 1775. Varios otros particulares fomentaron al principio esta conquista espiritual; pero mas por sus intereses propios, que era el plantío y comercio de la Coca. Esta misión tuvo en el principio sus desgracias y atrasos por falta de auxilios. (Anales, Tadeo Haenke 185)

Es posible que Haenke haya usado la información ya proporcionada por Viedma, quien al respecto del emprendimiento del Padre Fray Marcos relata lo siguiente:

340. En 25 de julio de dicho año [1775], con la correspondiente licencia del referido Señor Obispo de Santa Cruz, emprendió su viaje con veinte hombres, provistos de útiles para desmontar e ir abriendo el camino, y los víveres necesarios.

341. Como había mediado el tiempo de siete años del primer descubrimiento, y aquel se hizo abriendo una estrecha senda, sólo quedaron reducidos vestigios de ella, por haber crecido la montaña: estos graves obstáculos, lo pantanoso del terreno, y lo áspero de la

serranía, que no ofrece otra cosa que precipicios, les causó infinidad de trabajos y fatigas, que los más no quisieron sufrir, y a los veinte días dejaron al religioso con tres o cuatro, volviéndose para sus casas.

342. No obstante, revestido de fortaleza, continuó su camino con los pocos que le quedaban, y guiados de cinco indios que encontraron a media montaña beneficiando sal, fueron a dar a un pueblo llamado Coné, inmediato a las juntas del río Chapari, que se compondría de 150 indios, de quienes fueron recibidos con mucha alegría, y hospedados con humanidad, proveyéndoles de aquellos víveres que producía el terreno, y manifestando su buena inclinación a abrazar nuestra Santa Fe católica. (Viedma 1836:81)

Como se puede apreciar en las citas, la empresa evangelizadora-colonizadora no fue fácil, principalmente por las dificultades que ofrecía el terreno. Había que desmontar el monte para abrir los caminos. Pero también llama la atención, la ayuda recibida por los propios indígenas, tomando en cuenta la resistencia que ellos ejercitaban frente al avance de los colonizadores. En la población de Coné, los indígenas yurakarés reciben “con mucha alegría” y hospedan a los misioneros y colonizadores. En todo caso, la Misión de Asunción del Coni ‘no pudo ser consolidada’ (Lehm 2002:11)

La Misión de Asunción de María Santísima, según Metraux (485) es fundada en 1776 por el Padre Francisco Marcos “en el río Paracti entre los ríos Coni y Chapare”. Según Viedma, Fray Marcos de San José Menéndez es uno de los pioneros de la “conquista espiritual” de los yurakaré. Tadeo Haenke menciona además a Fray Tomás de Anaya y posteriormente al Padre Fray Francisco Buyan como los responsables “de la mayor parte de las conquistas hechas hasta este día”. Más adelante, los religiosos del Colegio de la Propaganda Fide de Tarata se harían cargo de esta Misión de Asunción en Coni y Chimoré (Anales, Tadeo Haenke 185). En todo caso, el establecimiento y mantención de esta reducción se vio afectada por las circunstancias propias de los tiempos de colonización, no solamente se tenían que enfrentar los problemas del terreno y la resistencia indígena sino también las disputas con los portugueses. Al respecto, Viedma relata algunos de los hechos que dificultaron el establecimiento de esta misión.

351. Esta tan útil providencia [la fundación de la Misión], que hubiera tenido unos rápidos progresos, se entorpeció por habérsele destinado a D. Ignacio Flores de comisario en la línea divisoria con los portugueses en la parte de Matogroso; y viendo Fray Marcos que no tenía otro recurso, que continuar por sí la empresa, se ofreció a ello, con tal que se le auxiliase con lo preciso. Condescendió el Sr. Flores, franqueándole 200 pesos, y orden para que en Moxos se le facilitaran los artesanos que pidiese.



CAPÍTULO 2

352. Con esta disposición salió de Chuquisaca para la ciudad de Santa Cruz, y embarcándose en el puerto de Paylas, aportó al pueblo de Loreto, que es el primero de los de Moxos, donde tomando cinco de los mejores artesanos, se condujo con ellos, sus mujeres e hijos a la reducción de Yuracarees en catorce días de navegación, río arriba, dando principio en 4 de octubre de dicho año de 1779 en la continuación de sus progresos evangélicos, y despachó aviso al referido Señor Flores, informándole las proporciones que ofrecía esta navegación, y demás circunstancias de aquellos parajes. (Viedma 1836:80)

El señor Flores, sin embargo, fue nombrado “comandante en jefe de las tropas que se destinaban para sujetar y escarmentar a los indios que se habían rebelado con su caudillo Tupac Amaro” en la provincia de Tinta. Entonces, Flores deja a su teniente D. Antolín Peralta en el gobierno de Moxos, y encargado de “los adelantamientos de la misión” (Viedma 1836:81). Sin embargo,

355. Peralta se llevó mal con Fray Marcos, quitándole los indios Moxos, que eran el principal nervio para formalizar el pueblo que tenía adelantado, por cuyo motivo determinó retirarse para dar parte al Señor Flores de los (80) excesos de su teniente; quien, sin embargo de la justicia de Fray Marcos, sostuvo a Peralta por hallarse protegido del cura de Tarata.

356. De esta retirada se siguió a la misión gravísimo perjuicio, desertando muchos indios con sus familias a sus antiguas habitaciones; y aunque el cura de Tarata mandó a otros sacerdotes, ninguno de ellos tuvo subsistencia, ni se avino con los indios, hasta que echó mano del Padre Fray Francisco Buyán, de la misma religión, que reparó en lo posible el daño causado, atrayendo con dulzura y política la mayor parte de los fugitivos, formalizando la población, según lo permitían las cortas fuerzas, y haciendo plantíos de cacaes, cacahuales y algodonaes, cuyos terrenos son adaptados a estas plantas, como abajo se dirá; con lo cual logró destinarlos al trabajo de la agricultura, e irlos haciendo útiles: (...) pero como los auxilios eran escasos, y jamás pudo conseguir el que se le pusiese compañero para el desahogo de su conciencia, y que le sostuviese en el trabajo, se salió aburrido al año pasado de 1783, dejando abandonada la misión; y viéndose los indios sin religioso, continuó la deserción aun en los que se hallaban bautizados, incurriendo muchos de ellos en la apostasía de volverse al gentilismo. Esta es en suma toda la historia de la misión de Yuracarees: resta hacer la descripción geográfica de aquellos parajes, y adelantamientos de los españoles en las haciendas de coca que han establecido en ellos. (Viedma 1836:81)

Así, la misión fue abandonada por los yurakarés, saliendo de la dependencia creada en el sistema político y productivo instalado por los religiosos; pero también implicaba volver a las prácticas tradicionales de la vida en el monte incluyendo la propia religiosidad. En

otras palabras, se imponía la tendencia de los yurakarés a vivir en libertad y en el contexto de su hábitat original.

La Misión de Asunción de María Santísima fue “restablecida” en 1784 aun que solo “por unos pocos años” (Metraux 1948:485).

Pero, para los religiosos europeos de la época, el monte guardaba a los infieles y la tarea en la que estaban empeñados los misioneros era salvar almas pero también ofrecer ‘mejores condiciones de vida’. En este proyecto, se estaba asumiendo que el modo de vida occidental era superior al de los indígenas e implicaba naturalmente la ‘conversión de los infieles’. Dicho de otro modo, se estaba en proceso de desestructuración de la cultura tradicional yurakaré. Un ejemplo interesante de esta desigual lucha por la hegemonía cultural lo proporciona la fundación de la Reducción de San Carlos.

334. El establecimiento de esta reducción corre a cargo del racionero de la Santa Iglesia Catedral de Santa Cruz, D. Andrés del Campo y Galicia, quien con motivo de haber pasado el año de 1789 al pueblo de Santa Rosa, comisionado por el Gobernador Eclesiástico a la función del Santísimo Sacramento el día de Corpus, se le informó de la población de indios infieles de nación Yuracarees que había en lo interior de la montaña, a distancia de cinco leguas del pueblo y misión de los Santos Desposorios de Buena-vista, y de la disposición que tenían a abrazar nuestra Santa Fe católica: llevado de un celo cristiano, luego que concluyó esta festividad, pasó a informarse personalmente de las circunstancias de la población, calidad de los indios, y si efectivamente tenían el ánimo dispuesto de entrar en el gremio de la iglesia. Le acompañaron, el presbítero D. Pedro José de la Roca, que ha servido de cura muchos años en las misiones de Chiquitos, el juez comisionado de aquellos parajes, D. José de Cuellar Roca, y otras diferentes personas. Llegado que fue a la población, le salieron a recibir los indios con demostraciones de cariño y alegría, según acostumbran: él les trató del mismo modo, agasajándolos con abalorios, cintas y demás frioleras, de que se pagan. Les preguntó si querían ser cristianos, y que se les formalizará su población en mejor paraje; todos conformes respondieron, hacía tiempo lo deseaban, y no habían podido conseguir se les pusiera sacerdote. Viendo aquellas almas tan adictas a tomar el verdadero camino de nuestra salvación, trató con ellos se mudase el pueblo a un sitio, que llaman el Potrero de Santiago, fuera de la montaña, de excelentes proporciones, en distancia de cuatro leguas de Buena-vista. Practicada esta diligencia, dio parte a la Real Audiencia de Charcas, ofreciendo hacer a su costa la población, iglesia y casa del cura, y el referido D. Pedro José de la Roca, servir sin salario el ministerio de párroco. Por providencia de 30 de enero de 1790 aprobó aquel tribunal los designios de ambos eclesiásticos, y dando las gracias al primero en nombre de S. M. mandó, que para el nombramiento de párroco,

## CAPÍTULO 2

ocurriese al Reverendo Obispo y a mí, a fin de que respectivamente proveyésemos con arreglo a leyes. (Viedma 1836:75-76)

No podemos saber qué pasaba por la mente de los yurakarés en esas circunstancias de intrusión (si no de invasión) de sus territorios por los foráneos, que seguramente venían en tandas y diversidad de personajes: soldados, curas, autoridades y toda clase de gente de la ciudad, para aceptar su presencia e incluso establecerse en forma conjunta en las misiones. Es posible pensar que la curiosidad y la atracción puedan haber jugado un papel importante, pero también la posibilidad de aprovechar las ayudas materiales que el establecimiento de las reducciones implicaba. En este sentido, se puede entender que los yurakarés hayan recibido a los cristianos “con demostraciones de cariño y alegría” y hubiesen también recibido los “abalorios, cintas y demás fróleras” que les ofrecían los visitantes. Pero la reducción no solo planteaba la adopción de una nueva religión, sino también abandonar la vida de la selva, incluso abandonar sus lugares habituales para ir a vivir en un poblado organizado bajo la lógica de la ciudad española de la época.

La acción de la Iglesia en esos tiempos, en coordinación con el poder político, no descansaba en la idea de establecer a las poblaciones indígenas en reducciones, o sea en poblaciones concentradas bajo la administración de los colonizadores y la ‘conversión de los infieles’. La fundación del Colegio de Misioneros Franciscanos en Tarata, obedece precisamente a este interés.

Fue el 20 de noviembre de 1792 cuando Carlos IV firmó la Real Cédula por la que, a solicitud del obispado de La Paz, se aprobó la fundación de un Colegio de misioneros franciscanos en Tarata, de quienes se esperaba la reducción de los yurakarés y la: “conversión a nuestra Santa Fe de los demás indios infieles [principalmente, los guarayos] de aquella Montaña, y la Población de nuevas Reducciones con mucha honra y gloria de Dios, y dilación de mis estados [...]”. (García Jordán 1998:28)

Tres años más tarde, la misión fue efectivamente fundada, aun cuando, a la larga la evangelización y civilización de los yurakarés les significó un fracaso.

Pero los yurakarés siempre se resistían a vivir en poblaciones concentradas y la tendencia siempre fue volver a la vida en la selva. Así pasó también en la Misión de San Francisco.

La Misión de San Francisco, fundada en el río Mamoré en 1793, también fue rápidamente abandonada. A comienzos del siglo XIX, el Padre Lacueva trató de restablecer la Misión de Asunción, pero estaba en ruinas cuando D’Orbigny pasó por ella en 1831 (Metraux 1948:485).

En estos tiempos, uno de los intereses de la Colonia era el cultivo de la hoja de coca en la región. Se hicieron las plantaciones aunque se tuvieron que enfrentar problemas con los productores yungueños. En 1795 Tadeo Haenke pasa por la nación de los yurakarés, reportando que “tenían conflictos con los solostos y sirionós” (Lema 1997: 158-159).

Entretanto, los intentos de reducir a los yurakarén continúan, en este mismo año de 1795, se funda la Misión de San José.

La Misión de San José en el Río Coni fue fundada en 1795 por el Padre Toma Anaya, pero fue abandonada por los Indios en 1805, después de que (la misión) había sido transferida al río Mamoré. (Metraux 1948:485)

A esta altura, cabe reflexionar brevemente sobre las reducciones. La lógica de vida de los yurakarés siempre fue la armonía con la naturaleza; es decir, vivir de acuerdo a los recursos disponibles generados por la misma naturaleza (caza, pesca, recolección). Por tanto, en cuanto iban escaseando, se producía la búsqueda de nuevos territorios. Así, la foresta tenía la oportunidad de regenerarse. En cambio, en la lógica de los europeos, la idea central era establecer poblaciones estables como sede para la explotación de la tierra. En esta lógica, muchos productos agrícolas fueron exportados de las reducciones de los yurakaré, incluso la coca (cf. Viedma). Además,

Es importante destacar que otro factor que motivó la reducción de los yurakaré fue la creciente necesidad del cultivo de la coca para mantener las minas en el occidente, por lo que los esfuerzos de reducción se extendieron aproximadamente 90 años (1775-1850) (Lehm 2002:12)

Por esto y sus motivaciones religiosas, los religiosos, interesados en los pueblos indígenas de las tierras bajas, se propusieron establecer las ‘reducciones de indios’, incluso pasando toda clase de penurias y dificultades. Pero parece que estas reducciones nunca fueron muy exitosas entre los yurakaré. El relato siguiente es una muestra de estas dificultades.

366. La reducción <Asumpción> no tiene método ni formalidad, se divide en dos partes el pueblo: el de la Asumpción y el de Coni; en aquel está la capilla, es muy pobre y reducida, no puede computarse el número de almas de que se compone, porque hay ocasión que pasan de 500, y otras que apenas se encuentran seis u ocho familias; mayormente con el motivo de haber estado sin sacerdote más de cuatro años, ahora ha vuelto a entrar el Padre Buyán, que puede remediar mucho los estragos que ha padecido. (Viedma 1836:83)

## CAPÍTULO 2

Hacia finales del siglo XVIII, hay varias misiones: Asunción de Yuracarés (Chapare), San Carlos y Santa Rosa (Santa Cruz) (Lema 1997:158); también se fundaron las misiones de San Francisco y San José.

Según Lehm (incluyendo las misiones de los guarayos):

Para 1796 se conocen las misiones de Chimoré, Mamoré, Coni, San Carlos, Bibosi, Bella Vista, Asunción, San Antonio, San Pedro, Santa Rosa; la mayoría de corta duración, debido principalmente a problemas económicos de las misiones y a la particular dificultad para reducir a pueblos poco interesados en el trabajo agrícola. (Lehm 2002:12)

En resumen, con respecto a las tentativas de reducción de los yurakaré, según Van den Berg:

[...] los misioneros llegaron a la conclusión de que “con los yuracarés no se puede”, cuando a partir de 1765 intentaban encerrar en “reducciones” a este pueblo indígena. Según el autor, el fracaso de la evangelización, se debió a un problema de visión cultural, ya que los misioneros franciscanos trataron de “civilizar” con una concepción europea a los pueblos yuracarés que se caracterizaban por ser nómadas. (McNeish y Arteaga: 2010:14-15)

Al final, como lo señala también Querejazu 2005a: (ver vol 2:117; 119), los misioneros franciscanos fracasaron en sus esfuerzos de evangelización y reducción de los yurakaré. Sin embargo, su influencia tampoco sería nula. Cabe señalar que la influencia de los misioneros transformó la vida de los yurakarés de muchas maneras, por ejemplo, en su vida espiritual:

La acción misionera, especialmente de los Padres Franciscanos, logró un impacto de consecuencias prácticamente irreversibles en la vida espiritual de los Yuracarés. (Querejazu 2005a. Vol II:36)

Cabe agregar que los misioneros tanto católicos como protestantes continúan ejerciendo sus influencias religiosas entre los yurakaré.

Visto desde la perspectiva de los yurakaré, la resistencia a vivir agrupados en las reducciones respondía a los imperativos ancestrales de vivir libres, ‘tranquilos’, sin jefes y en conjunción con la naturaleza. Entonces, en cuanto podían salían de las poblaciones concentradas en cuanto podían, para volver a su modo de vida ancestral. Adelantando, las conclusiones, esta tendencia se ha mantenido hasta la actualidad, ya que los yurakarés todavía viven predominantemente en pequeñas comunidades, no agrupados alrededor de una plaza, como era el diseño español, sino más bien distribuidos (cada familia, con su casa, alejada a diez, quince minutos de las otras). Hay también algunas excepciones, donde

la comunidad ya empieza a concentrarse un poco más, como en San Antonio, donde la cancha parece el referente alrededor del cual se concentran las viviendas. La Misión es otra población que muestra una tendencia a mayor concentración de las viviendas. Pero en general, la tendencia es a vivir separados.

## *En la república*

El nuevo siglo va insinuando el fin de la Colonia; después de tres siglos ya existía un enraizamiento de los criollos e hijos de criollos y los nuevos vientos de libertad que recorrían Europa iban creando condiciones para la liberación de los poderes locales de la Corona Española.

La liberación de los ‘americanos’ significó, al nivel continental, la liberación de los criollos y mestizos. Aun cuando en las luchas de liberación participaron indígenas, en la conformación posterior de las repúblicas, estos continuaron subordinados, incluso empeorando su situación.

Durante la Guerra de la Independencia participaron Indígenas, tanto en la zona Andina como en la Amazónica (en Mojos), pero en dicho movimiento emancipador no participaron los Yuracarés. Si bien con la formación de la nueva República se había mejorado la situación de Criollos y Mestizos, la realidad de los Indígenas permaneció igual. Sólo se llevó a cabo un “cambio de amos”. El lugar de los Españoles fue ocupado por Criollos y Mestizos. (Querejazu 2005a. Vol 2:118)

En los primeros años de la República, la atención de los nuevos poderes constituidos se concentró en la consolidación del nuevo Estado; pero pronto ello incidiría en los pueblos indígenas. No cabe duda que la conformación de las repúblicas incidió en la vida y la organización de los pueblos indígenas. En el caso de los pueblos de tierras bajas, entre ellos los yurakarés, la nueva configuración político-jurídica determinó la pérdida de territorios, los cuales fueron declarados como ‘tierras baldías’ para justificar la apropiación. Así, los pueblos indígenas quedaron relegados y mucho más los de tierras bajas.

En estos primeros años de la República de Bolivia, llegó de Francia Alcides D’Orbigny para conocer, estudiar y reportar sobre los territorios, sus gentes y los recursos naturales tanto para la academia europea imbuida de las ideas de la ilustración como para el aprovechamiento de estos conocimientos y recursos por el nuevo Estado. Entre los territorios y pueblos que D’Orbigny visitó está la ‘nación de los yuracarés’.

Según Serrate,

## CAPÍTULO 2

Con esta nación es con la primera que entró en contacto D'Orbigny en julio de 1832, quien según menciona eran hábiles para construir canoas y navegarlas. Luego el viajero H. A. Weddell en 1852 indica que sus individuos eran altos, de aspecto ligero y rasgos finos. Grupos de esta nación pueden encontrarse también en La Paz, Cochabamba y Santa Cruz). (Serrate c2006)

En este punto convendría reproducir el relato del mismo D'Orbigny sobre su entrada a “la nación de yuracarees” y los periles de su travesía hacia los Mojos, para abrir una nueva ruta de Cochabamba al Beni.

Abandoné en efecto los llanos abrasadores de la provincia de Moxos, inundados una parte del año; y embarcándome en una canoa, ayudado por los indios Cayuvavas, los mejores remeros de la comarca, subí por el río Mamoré hasta su confluencia con el Chaparé, y por este, en seguida, hasta su unión con el Río Coni. Finalmente, á los quince días de una penosa navegación, durante los cuales no había yo visto otra cosa sino bosques, y la pequeña parte de cielo correspondiente al profundo surco abierto por los ríos en medio de ese océano de perenne verdor, vine á encontrarme con la nación de los Yuracarees, al pie de las últimas faldas de la cordillera oriental. (D'Orbigny 19843:9)

Por el espacio de dos días continué, pero en descenso, por la cresta de las mismas montañas, bajo una bóveda perpetua de ramas entrelazadas que forman una masa de verdura impenetrable al sol, y llegué á la población de los salvages Yuracarees, quienes me acogieron perfectamente en sus cabañas, manifestándose decididos á cooperar á mis proyectos. Partí con ellos luego, antes que este celo se enfriase, y me interné en el corazón de la selva mas hermosa del mundo en busca de un árbol, que bastase él solo para construir una canoa. Mis salvages, que conocían uno por uno todos aquellos árboles, me llevaron en derechura hasta el más grueso de ellos, cuyo tronco, de veinticinco pies de circunferencia, quizás había visto pasar muchos siglos. A los golpes del hacha saltan luego sus astillas, pero al llegar la noche solamente, y á impulsos de un trabajo tenaz, cae por fin haciendo estremecer la tierra, derribando todo cuanto encuentra por delante, y empujando unos objetos á otros, lleva la destrucción a más de doscientos pasos. Los golpes redoblados del hacha hicieron resonar el bosque durante siete días consecutivos; dirigía yo entre tanto los trabajos de los indios y trabajaba á la par de ellos para animarlos con mi ejemplo, hasta que el soberano de los árboles de aquellos contornos se vio trasformado en una lancha bastante espaciosa. Hubo después que allanar, por entre el bosque, los obstáculos que se oponían á su marcha, de cerca de un cuarto de legua, hasta lanzarlo sobre el río; lo que se efectuó victoriosamente. Me felicitaba ya del buen éxito de mis deseos; pues que para llenar la misión que me había yo impuesto, no me faltaba otra cosa que hacer sino bogar hacia Moxos. (pág. 12)

Cuando en el año de 1832 me propuse abrir una nueva vía de comunicación entre el país de los Yuracarees y la provincia de Moxos, emprendí mi viage por el siguiente itinerario. Bajé primeramente al río Moletto, donde me embarqué en una canoa que había yo mandado construir para el efecto. Las aguas de este río estaban muy bajas, y á cada paso tropezábamos además con las cachuelas de que está lleno; por cuya razón empleamos tres días para llegar á la confluencia del río Icho que solo dista tres leguas. Metidos casi siempre en el agua para arrastrar la canoa y enteramente descalzos, durante el día nos veíamos atormentados por las picaduras ponzoñosas de los jejenes á los que reemplazaban por la noche enjambres de mosquitos mas encarnizados todavía. Mis compañeros de viage se quejaban con mucha razón, y solamente el ejemplo de mi resignación y mi constante cooperación á sus trabajos podían darles el ánimo suficiente para seguir adelante. En este intervalo, el río Moletto recibe por la parte de oriente las aguas del *Ipuchi*, y por la de occidente las de los ríos *Solotosama* y *Eñesama*[1], que corren por entre colinas bajas, más prominentes hacia el oeste. Estas colinas no son otra cosa que las últimas faldas de la Cordillera.

[Nota 1: El nombre de este río se compone de dos palabras del idioma yuracáres: de *eñe* (nombre del pescado conocido en otras partes bajo el nombre de *sáballo*) y de *sama*, que significa *río*: es decir, río *de los sábalos*.]

En la confluencia de los dos ríos que forman el río Securi, las aguas se ensanchan y su hondura es mayor; sin embargo, para poder navegar en grandes barcas, es menester que sean estas de poco fondo. Encontramos en este punto algunos indios ocupados en la pesca, y que se determinaron á seguirnos: bien pronto aconsejándonos hacer alto, nos mostraron detrás de unas zarzales de la ribera izquierda un sendero que no hubiéramos podido descubrir desde el río. Encaminándonos por él, encontramos en medio de un bosque, á un cuarto de legua de distancia, unas cuantas casas que tenían un piso alto, construcción propia para el lugar que me pareció muy húmedo. Con la esperanza de conseguir algunos plátanos y raíces de mandioca, únicas provisiones que se encuentran en aquellos lugares salvages, me instalé desde luego en una de esas casas, recientemente abandonadas por sus habitantes, quienes se habían transferido diez leguas al oeste, huyendo de una enfermedad que según ellos existía en el lugarejo. Al siguiente día, á poco mas de las once, viendo que aun no volvían los comisionados que habían salido en busca de víveres, resolví regresar al río para embarcarme y proseguir mi viage; pero no tardaron mis tres indios en llegar tras de mí con algunas provisiones. Inmediatamente nos pusimos en marcha, dejando el país de los Yuracarees y vogando resueltamente hacia regiones desconocidas. (pág. 156)

Al siguiente día se deslizaba tranquilamente nuestra canoa por entre islas guarnecidas de bosques, cuando se presentó de repente, posada sobre un árbol del ribazo, la mas hermosa, la mas corpulenta, la mas noble de todas las aves de rapiña, una verdadera harpía [1], que



## CAPÍTULO 2

levantaba su bello copete, mirándonos detenidamente sin parecer inquietarse de nuestra presencia. No pudiendo hacer uso de mi escopeta por falta de buena pólvora, dejé á la destreza de mis Yuracarees, que saltaron inmediatamente á tierra, la gloria de capturar aquel soberbio animal. Uno de ellos le acertó desde luego un flechazo: á pesar de este golpe, echóse á volar el pájaro; pero embarazado con la flecha que llevaba clavada, (la cual tenia como dos varas de largo) cayó bien pronto dentro del bosque á donde la siguieron mis cazadores. Me regocijaba ya con la idea de poder llevar á Francia esta rara presa, cuando vi regresar á mis indios trayendo el pájaro con la cola y las alas enteramente desplumadas, y el cuerpo casi pelado. Los Yuracarees estiman en mucho las plumas de este pájaro; ya para empenar sus flechas, ya para adornarse en los días de gala [2]; así es que sin perder tiempo se habían apoderado de ellas, dejando burladas mis esperanzas. Después de haberlos reñido ásperamente por esta conducta, ordené que me tragesen al animal, que creíamos muerto; y sentado en la canoa lo coloqué delante de mí. Aturdido solamente por los golpes que había recibido en la cabeza, volvió en sí poco á poco sin que nos apercibiésemos de ello, y cuando yo menos lo pensaba, se arrojó sobre mí, haciéndome de un solo golpe ocho heridas con sus enormes garras, una de las cuales, de mas de tres pulgadas de largo, me atravesó el brazo de parte á parte, entre el *cubitus* y el *radius*, desgarrándome uno de los tendones. A los gritos que dí, acudieron mis compañeros de viaje, y lograron con muchísimo trabajo quitarme de encima al furioso animal. Bañado en sangre y sin medicamentos para curar mis heridas, mi estado no dejaba de ser peligroso. Entretanto, continuamente expuesto al calor del día ó á la nociva humedad de la noche, la fiebre se apoderó bien pronto de mí. Por otra parte el temor de que me atacase un pasmo, y la duda de si quedaría estropeado por causa de la adherencia de la piel al tendón, aumentaban sobremanera mis sufrimientos. Gracias á la Providencia el solo mal positivo que me resultó de todo esto, fue la imposibilidad de servirme de mi brazo durante algún tiempo.

[Nota 1: El *Falco destructor*. Esta especie es de un tamaño casi doble que el del águila real de Europa. Véase la lám. 13.]

[Nota 2: Empenan sus flechas con las grandes: las pequeñas se las ponen á modo de peluquín empolvado.]

En la noche de ese mismo día llegamos á la confluencia del rio Sinuta, último tributario occidental del Securi. Saliendo de este punto, hicimos todavía dos jornadas más, y mis inquietudes ya tocaban á su colmo, cuando se presentó por fin el rio Mamoré, desplegando á nuestra vista toda su grandeza. Inmediatamente di al olvido mis padecimientos, pues me encontraba en Moxos, blanco de mis afanes, y al dia siguiente, después de haber remado toda la noche vogando rio abajo, desembarcamos en Trinidad, capital de la provincia. (págs. 158-9)

Aun cuando no nos proponemos analizar estos eventos, por una parte, es conveniente resaltar que los viajes por las tierras yurakarés (así como por toda la Amazonía) fueron siempre difíciles para los foráneos; y que las relaciones entre los visitantes foráneos y los yurakarés fueron desiguales. En este punto, llama la atención no solo la naturalidad con que D'Orbigny trata a los yurakarés, incluyendo la conceptualización de los mismos como "salvajes" e incluso como "mis salvajes".

En el periodo republicano, la misión de Asunción de Yuracarés fue convertida en cantón por ley del 15 de noviembre de 1844. Posteriormente, se fundaron varios pueblos además de la apertura de sendas y caminos entre ellos, iniciando un proceso de colonización que se extendería hasta el presente siglo. (Lema 1997: 158-159)

En 1854, el gobierno de Manuel Isidoro Belzu crea la provincia del Chapare encima del territorio yurakaré y autoriza a los Franciscanos de las misiones de San Juan Bautista del Coro y Chimoré a ubicarse en este territorio, para "reducir" a sus habitantes (Querejazu 2005a. Vol2:120). Esta nueva tentativa de 'reducir' a los yurakarés corrió la misma suerte que las anteriores.

Los resultados de esta nueva empresa misionera fueron similares a los de la primera acción misionera. Las quejas de los Misioneros Franciscanos reiteraban palabras como cimarronaje, pereza, embriaguez, inercia, deshonestidad, y descripciones como "*para ellos no hay mayor dicha que arco, flecha y mujer, y su bienaventuranza verdadera que consiste en una grande abundancia de jabalies, los aleja no poco de las verdades de nuestra religión, y más prefieren vivir en sus chacos que en el pueblo*" (informe de Fray Rainiero Miqueluchi de 1856), eran frecuentes. (Ibídem)

Sin embargo, aun cuando los yurakarés se resistían a vivir en poblaciones concentradas y/o bajo la autoridad de los misioneros, los contactos se incrementaban así como la difusión de las ideas occidentales y el intercambio de algunos bienes e incluso el trabajo de los yurakarés para los colonos de la región.

Para los años 1880, ya había yurakarés que vivían en "pequeñas poblaciones como Chipiriri, San Antonio (ahora Villa Tunari), Pachimoca, Vinchuta, Todos Santos, Coni y Chimoré", algunos de los cuales "trabajaban en calidad de jornaleros, o bien de navegantes, en las embarcaciones que iban hasta el Beni." Otros seguían "esparcidos entre los ríos San Mateo y el Sécure", viviendo de acuerdo a sus costumbres ancestrales. De este modo, por estos contactos esporádicos, se difundían las nuevas ideas pero también las enfermedades, como la viruela en Chimoré (Querejazu 2005a. Vol 2:121).

## CAPÍTULO 2

Los contactos contribuían a la “deculturación de los Yuracarés”, así como el cultivo de la coca en la región, que obligó a los agricultores cochabambinos a utilizar alguna mano de obra yurakaré (Ibídem).

Indudablemente, el conocimiento de la región, más precisamente de las rutas viales contribuyó también al incremento de los contactos entre yurakarés y visitantes, autoridades, y principalmente comerciantes.

El explorador y viajero Edwin Heath, a su paso por esta zona en 1896 dio cuenta de la calidad marinera, las condiciones físicas para la natación y el carácter amistoso con los extranjeros de los indígenas yuracarés. Sin embargo, los indígenas frecuentemente dejaban los asentamientos, lo que motivó el abandono de las misiones por parte de los franciscanos. (Lema 1997:158-159)

Con el avance de la colonización, la fundación de Todos Santos y otros asentamientos, los yuracarés se convirtieron en mano de obra barata para la construcción de caminos y la explotación de recursos del bosque. Ante estas presiones, varios se retiraron hacia las áreas tradicionales de su hábitat. (Ibídem)

En los albores del siglo XX, los yurakarés todavía habitaban sus territorios y muchos mantenían su modo de vida en el monte. Pero el paso de los ahora ‘bolivianos’ por estos territorios continuaba, principalmente en función de los ríos que se utilizaban para la navegación. Al respecto es interesante transcribir algunos episodios narrados por José Aguirre Achá (1902) en su libro *De los Andes al Amazonas. Recuerdos de la campaña del Acre*.

El arriero, que llegó á poco tiempo, solicitó el fusil de uno de mis compañeros, para disparar un tiro, que era la seña convenida, para anunciar á los salvajes de la región, la presencia de viajeros (que necesitaban pasar á la otra banda, en sus canoas, ó guiados por ellos, á bestia, si lo permitía el caudal del río. La detonación, repercutida largo tiempo, turbó el silencio de la selva, y á los cinco minutos, el rumor de hojas secas y ramajes que se doblaban, nos indicó la presencia del yurakaré que avanzó con desembarazo hacia nosotros. A través de mi mosquitero de percala transparente, vi destacarse, junto a la hoguera, la figura del salvaje, que aseguraba á los arrieros la posibilidad de pasar los bados del río á lomo de bestia, comprometiéndose á guiarnos en la mañana del siguiente día. Llevaba por único traje el tipoy, túnica suelta y pesada fabricada de fibrosas cortezas de árbol, que cubría su pecho y espaldas, dejando desnudos sus brazos y piernas que se movían constantemente para evitar las picaduras de los insectos. Su expresión castellana se reducía á un determinado número de nombres y participios de verbo, que le eran menester para pedir tabaco y quinina, ó informar respecto del estado del río. Sin inconveniente alguno, pasamos el día 11, los dos brazos del

río San Antonio, cuyas ondas cristalinas nos permitían ver el álveo pedregoso y uniforme en esa parte. Una vez en la banda opuesta, despedimos al yurakaré, que, ignorante del valor de las monedas, seguía pidiéndolas á todos, para que nuestra largueza juzgase del servicio prestado. Volvió á cruzar el río rápidamente y se internó en la selva, agitando la mano en señal de despedida. (Achá 1902:80-81)

Como se puede apreciar, el visitante continúa percibiendo al yurakaré como salvaje, aunque éste le presta ayuda aprovechando su experiencia en el río. El visitante observa el limitado uso que hace el yurakaré del castellano (pero ni le cruza por la mente que él mismo tampoco habla la lengua de los yurakaré) y le causa sorpresa que el yurakaré pida las monedas 'ignorando su valor'. En todo caso, este episodio no solo muestra que ahora las relaciones tenían cierto carácter de negociación, aunque esporádico, pero también que seguían siendo relaciones asimétricas. Cabe añadir, en todo caso, que estas relaciones esporádicas también despertaban a veces cierto grado de admiración. Cabe añadir que en este tiempo, los yurakarés todavía mantenían su vestimenta vernacular. Además, el recuento de Achá muestra que la identidad cultural, la autoestima de ser yurakaré estaba intacta, a pesar de los más de tres siglos del contacto.

Los yurakarés se juzgan corresponder á los de la raza caucásica a quienes llaman parientes, y algunos tienen pretensiones de superioridad: dicen que los yurakarés son los únicos hombres, siendo los demás piojos de hombres, ú hombres-piojos. No carece de disculpa esta orgullosa vanidad: son ellos de bellas proporciones, muy bien conformados y poseen un entendimiento activo, perspicaz y despejado. Díganlo los misioneros, á quienes han dado, tratándose de la verdad de nuestra religión, contestaciones y objetado argumentos tales que no los inventan peores, ni más sutiles, nuestros impíos ilustrados. ¿No será esta raza, á lo menos de parte de varones, originalmente europea, arrastrada por algún accidente á las hermosas y amenas vegas (que hoy habita, donde se hubiese barbarizado con él aislamiento, y que de esta circunstancia se derive la presunción de superioridad? (Dalence.— "Estadística de Bolivia") (Achá 1902: 83)

## *Siglo XX*

La reorganización político administrativa de la República, sin embargo, generó una mayor inestabilidad en el mantenimiento de las reducciones. En todo caso, según Lehm, "los yurakarés [...] nunca dejaron de fugarse de las misiones", lo que incluso determinó que los franciscanos establecieran formas de presión para evitar el abandono de las misiones:

## CAPÍTULO 2

Los muchachos y muchachas de más de 5 a 6 años de edad, están bajo la supervisión constante del sacerdote... de noche duermen en dormitorios separados, cerrados con llave, lo que les impide el regreso a sus canoas y también impide a los padres escaparse porque no se atreven a hacerlo sin sus hijos" (Miller 1915, 1997; citado en Lehm 2002:13)

La explotación del caucho desestabilizó también la vida en la región y el sistema productivo de las reducciones. Se establecieron los enganches y se produjo una inserción más directa de los indígenas en el mercado (Lehm 2002:15). En estos tiempos también se produjo "la persecución a los hombres yuracarés para el trabajo en la siringa, y como remeros (Lehm 2002:17).

Las relaciones comerciales entre Cochabamba y Trinidad determinaron la intensificación del tráfico fluvial, lo que a su vez determinó el establecimiento del "puerto de Todos Santos sobre el río Chapare. Hacia 1910 no menos de diez lanchas a vapor navegaban hasta las inmediaciones de Trinidad. En Todos Santos los Yuracarés trabajaban en calidad de siervos para las autoridades y familias Mestizas y de origen Europeo" (Querejazu 2005a. Vol2:121). Mientras en las reducciones, la motivación era la 'evangelización y civilización', en Todos Santos el interés era puramente comercial.

Así, las presiones de la colonización interna se sintieron en algunas regiones previamente habitadas solo por yurakarés.

Cuando Mather (1922) navegaba por el río Sécore hace aproximadamente 75 años atrás no encontró ninguna población Yurakaré (o cualesquier otra) a lo largo del río, lo que sugiere que la presencia de los Yuracaré en esta área de refugio podría estar reflejando que estaban siendo rodeados por los colonos de tierras altas y por los ganaderos. (Ribera 1983). (Godoy c1996:7, traducción nuestra)

A pesar de su estrategia de internarse en el monte para escapar de la colonización, la aculturación de los yurakarés estaba en proceso, no solamente, en los nombres cambiados por los franciscanos, en la adopción de herramientas de hierro, en las nuevas creencias, pero también en la vestimenta, como Querejazu describe a continuación.

Alrededor de 1930, cuando Hans Richter visitó la región donde vivían los Yuracarés, ya se daban algunos cambios visibles. Por ejemplo, aquellos que todavía usaban el camión de corochó, lo hacían con algunas modificaciones. Los camiones de las mujeres tenían bordados en hileras, a un palmo una de otra, con líneas simples o en zigzag. Por su parte, los camiones de los hombres sólo llevaban dos líneas simples adelante, a la altura del pecho, y abajo en el borde. El hilo era Europeo, hecho a máquina y de diferentes colores. Asimismo, en el hilado

y tejido, usaban colores fuertes, como el rojo, negro, blanco, azul, y verde. Rechazaban el amarillo, pues tenían la superstición en sentido de que dicho color “*traía desgracia y enfermedad*”. De esta manera, los Yuracarés, que dejaban sus camisonos, vestían con camisa y pantalón, los hombres, y las mujeres se cosían camisas coloridas dentro del modelo del camisón de corococho. Sin embargo, esta transformación de vestimenta fue gradual. La ropa que compraban era usada durante el trabajo en estancias, misiones o navegando, pero cuando regresaban a sus selvas, volvían a usar el camisón de corococho.

### *La Loma Santa*

Debido a la desestabilización de los territorios por la penetración de “los bolivianos”, en varios pueblos indígenas, entre 1935 y 1962, se produjeron movimientos mesiánicos como la búsqueda de la Loma Santa, “una tierra sin maldad”, ‘un lugar de justicia, de seguridad material con alimentos y herramientas suficientes’ (Monteiro de Souza 2009:31).

No pensamiento nativo, era o lugar onde os Movinas, Yuracarés, Sirionós, Guarayos, Chiquitanos, Mosetenes, Chimanes teriam tudo, e os karaiyana nada. (Monteiro de Souza 2009:31)

Entre los yurakarés, se habla de la Santa Tierra hasta en la actualidad. Así, en el trabajo de campo encontramos relatos sobre la migración desde el Beni hacia el trópico de Cochabamba.

Carlos: o tal vez su abuelito le comentó de dónde vienen los yurakarés.

Nelson: los yurakareses vienen de... del Beni más que todo, les dijeron que esta vida se iba a acabar y dejaron su tierra y querían una Tierra Santa y eso nunca se iba a acabar y de ese motivo los yurakareses se exparcieron a todos los lados y los departamentos de toda Bolivia y los yurakareses existimos en todos los rincones, más que todo en las riveras de los ríos. (Tres Islas)

Un concepto interesante que posteriormente apareció fue el de la Santa Tierra, un lugar que sería como “el paraíso perdido” donde hay alimentos por doquier, un lugar poblado de animales, así don Martín decía:

Mucha gente se han dedicado cuando escuchaban eso que finado nuestros padres también caminaban en busca de eso. De la Santa Tierra. Y nada sería tanto eso porque finado mi padre donde vivía en Alto Beni, había un año, casi dos años, había una gran sequía donde no había ni cómo para trabajar, no producía nada porque me recuerdo según su historia de los cuentos que me daba mi padre que finado mi padre tenía unos, casi tres hectáreas

## CAPÍTULO 2

de chocolate y esos chocolates si iban secando hasta el agua se ha calentando no había vida cómo vivir en ese lugares por eso el traslado ha sido así y por otra gente que había hablando ahí por la Santa Tierra de donde decían allá es un lugar bueno ya lo hemos visto y vámonos y es por eso y es por eso fue el motivo que acá estamos nosotros que en vez de camino veníamos nosotros, veníamos enterrando a mucha gente. Esos niños donde ya no había comida víveres, esos niños venían enfermando y venían muriendo. (Martín, Sejsejsamma, 26.04.2010)

Extrañamente el mito de la Santa Tierra es conocido en todas las comunidades igual que el Tata Tiri, aunque existen algunas variaciones de comunidad a comunidad. La Santa Tierra puede ser un mito, pero las migraciones internas de los yurakarés hace algunas décadas, por ejemplo, del Beni hacia Cochabamba son reales. Algunas señoras contaban también cómo tuvieron que parir a sus criaturas en el camino. Recorrieron varios kilómetros incluso llegaron hasta la cabecera de algunos ríos pero vanos fueron los esfuerzos. Viajaban en canoas y caminando en caravanas, “veníamos como hormigas”. La historia que comentan sobre la Santa Tierra es semejante a la salida de Israel, el pueblo de Dios, en historias bíblicas, la excepción es que los israelitas huyen de los egipcios, en cambio los yurakarés huyen de las condiciones inhabitables en las que se habían transformado su contexto más cercano.

Don Martín describe un poco de lo que había escuchado acerca de este lugar:

Cuando nosotros llegamos había bastante animalito y ni siquiera era la Santa Tierra donde ellos han visto era simplemente la pista de Santísima y que por eso viendo eso la gente nos ha traído, llegamos acá y no había ni Santa Tierra, solamente una pista lo que es de Santísimo, donde no había ni, según los cuentos ¿no? que había unas gallinas que ponían 3 veces al día y cuando llegamos aquí no había ni gallinas que ponían tres veces al día. Es una pena lo que nosotros hemos sufrido... ¡pucha! llegamos acá donde no había ni comida, gente viviente que vivan aquí, esa gente no tenían ni chaco. (Ibidem)

Con el término “animalito” hace referencia a los insectos o bichos que habitaban el lugar entre ellos el mariwi<sup>8</sup>, los zancudos, los petos, además de una variedad de hormigas que habitan esos lugares, una de ellas la más peligrosa, la tucandera (su picadura produce dolor por 24 horas).

Entre 1940 y 1989, se consolidan las estancias ganaderas “con fuerza de trabajo indígena”, lo que repercutió en “la conformación de comunidades yurakaré (Lehm 2002:21).

---

8 Un insecto pequeño que pica y chupa la sangre, abunda en los ríos de la región.

### *Llegan los nuevos misioneros*

En 1952, se produce la gran Revolución Nacional, con resonancia nacional e internacional. Entre una de las medidas medulares de la revolución se realiza la reforma agraria que abolió las haciendas y estancias controladas hasta entonces por los terratenientes.

La expansión de la escuela a las poblaciones rurales más alejadas también significó un gran salto en la castellanización de la población indígena.

El impacto de las reformas de 1952 sobre la población indígena también se haría sentir con la pérdida de los idiomas nativos al promoverse la castellanización a través de la profusión de escuelas rurales. Recién, entonces, el castellano se convirtió en una suerte de lengua franca que facilitó la comunicación entre distintos grupos étnicos y, con ello, el advenimiento de nuevos matrimonios interétnicos. (Lehm 2002:22)

Después de la Revolución, el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) firma un convenio con el ILV para el trabajo con lenguas indígenas de Tierras Bajas. Con el aimara, trabajaba la Comisión de Alfabetización y Literatura Aymara (CALA), también de orientación evangélica. En Cochabamba, se instaló la Misión Nuevas Tribus (MNT) para trabajar con los yurakarés.

Una de las acusaciones a los lingüistas-misioneros del ILV-Widcliffe Bible Translators fue su acción desestructuradora de la cultura indígena, debido al fundamentalismo protestante; fundamentalismo que paradójicamente promovió el estudio de las lenguas indígenas pero con el fin de traducir la Biblia a las lenguas indígenas; aunque cabe destacar que el ILV también introdujo la educación bilingüe.

Posteriormente, en los años 1950 y 1960, los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano realizaron investigaciones etnográficas y lingüísticas sobre este grupo, en un intento de rescatar su cultura (sic). (Lema 1997: 158-159)

Según los testimonios de los propios yurakarés, la Misión Nuevas Tribus fundó la Escuela Nueva Vida hacia 1957, un internado que acogía a niños de varias comunidades a lo largo del río que ya no tenían acceso a los grados superiores en sus comunidades.

La MNT fundó y mantuvo el internado y la escuela bilingüe en la comunidad de Nueva Vida. En esta escuela se utilizaba tabuybu y castellano, según la modalidad de educación bilingüe, pero también se estudiaba la palabra de Dios. El internado era mantenido por la Misión y se montó una infraestructura con muchas comodidades, aulas, vivien-



## CAPÍTULO 2

das, incluso una oficina para el director, radiocomunicaciones, y una pista de aterrizaje. El costo para los niños yurakarés que asistían a la escuela bilingüe fue aprender el castellano y olvidarse de sus propias creencias para abrazar la religión cristiana.

Según los testimonios recogidos en la misma población, los misioneros de MNT abandonaron todo y se fueron a su país cuando Evo Morales asumió la presidencia de la República, al parecer por recomendación de su Embajada.

Según Crevels, la MNT contribuyó a la desestabilización de la identidad étnica de los yurakarés:

En las décadas pasadas los Yurakaré han perdido más y más de su profunda identidad étnica debido a los métodos de aculturación sistemáticos de la Misión Nuevas Tribus. (Crevels 2008: 189)

Cabe añadir que los deseos de proporcionar el acceso a la educación por parte de la Misión Nuevas Tribus inevitablemente se confundía con los propósitos básicos de la organización, concretamente, la conversión al cristianismo.

Recordemos que fuera de los intereses económicos, gran parte de la acción colonizadora, desde las reducciones jesuíticas y principalmente las franciscanas, tuvo el efecto de destruir culturalmente a las poblaciones indígenas, incluyendo a los yurakarés. Lema lo expresa del siguiente modo.

Desde el punto de vista cultural, las poblaciones indígenas de la amazonía boliviana están en peligro, pero no se trata de un fenómeno reciente. La presencia de las misiones católicas en las épocas colonial y republicana, y recientemente de las iglesias evangélicas, ha sido el punto de partida para la desestructuración de los sistemas tradicionales, de la religión, de las prácticas rituales, y de muchos aspectos de la vida cotidiana de los pueblos indígenas amazónicos. Convertir a los indígenas en agricultores, ganaderos, o en mano de obra gratuita, en monoteístas, darles ropa, nombre y apellido, y asentamientos estables ha significado un choque cultural muy fuerte. (Lema 1997:13)

Cabe redondear el tema indicando que aunque los yurakarés resistieron la colonización internándose en el monte, escapando de las reducciones y, aun cuando, la evangelización y civilización por parte de los franciscanos no tuvo los éxitos esperados, no cabe duda que la cultura yurakaré se vio afectada. Es necesario puntualizar, además, que las relaciones de los yurakarés con los foráneos, por la migración, el comercio, el trabajo en los centros poblados, en fin, el contacto con la 'sociedad nacional' ha contribuido a la desestructuración cultural, un proceso que sigue afectando la vida de los yurakaré.

### *Colonización quechua*

Los yurakarés habitaban las zonas altas, serranías a pie de monte, en Cochabamba, pero poco a poco fueron siendo desplazados hacia las tierras bajas.

La colonización quechua del Chapare ha puesto en contacto a éstos y los yurakarés. Aunque ambos mantienen relaciones comerciales estrechas, las dos etnias permanecen socialmente distantes una de otra. (Weil 1980, citado en Fabre 2005)

De hecho habría que indicar que las relaciones entre colonos quechuas y yurakarés es tensa, el conflicto se puede desarrollar en cualquier momento, principalmente por la invasión del territorio yurakaré. En algunos casos, --como veremos más adelante-- los yurakarés echaron a los colonos de sus tierras “disparándoles con sus flechas y saqueando sus casas” (Los Tiempos 27.07.2008). Esta circunstancia, por otro lado, reforzó entre los colonos la idea de que los yurakarés eran ‘salvajes’.

Según varios autores, hacia 1990, se tenía la impresión que los yurakarés habían tenido relativamente menos contacto con los misioneros y ganaderos que los mojeños.

En contraste con los mojeños, los yurakarés han tenido menos contactos con los misioneros o con ganaderos en parte, tal vez, porque han sido más hábiles para evitarlos. (Ribera 1983; Miller 1917; Paz Patiño 1991). (Godoy c1996:7, traducción nuestra)

Sin embargo, la tendencia es hacia un mayor contacto entre los yurakarés y la población de la sociedad nacional, empezando con las poblaciones cercanas a los ríos, pero después también avanzando a poblaciones como Puerto Villarroel, Chimoré, Villa Tunari.

En 1990, se produce la “Marcha por el territorio y la dignidad”, organizada por la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), que partió desde Trinidad y logró llegar a la ciudad de La Paz. Esta marcha tuvo la virtud de fortalecer la identidad indígena en los pueblos de Tierras Bajas; así como también contribuyó a visibilizar al indígena en la sociedad nacional.

La llegada de los indígenas a La Paz fue un acontecimiento bienvenido. Los paceños, aimaras recibieron a los marchistas con grandes muestras de afecto y solidaridad.

A raíz de la Marcha de 1990, se inicia la creación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCOs), favoreciendo a los pueblos indígenas de Tierras Bajas. El establecimiento de las TCOs contribuyó a la consolidación del territorio y la identidad del pueblo indígena. En este

## CAPÍTULO 2

sentido, la demarcación de las fronteras territoriales de la TCO se convirtió en un referente para su preservación y defensa.

En años recientes los yurakarés han detenido el avance de madereros, rancheros, y altioplánicos en función de su liderazgo político. (Godoy c1996:7, traducción nuestra)

Más adelante, estos avances incluso terminarían en enfrentamientos violentos.

Por otro lado, el avance de las nuevas colonizaciones, principalmente, en el Trópico de Cochabamba, determinó también la proliferación de cultivos de la hoja de coca.

Actualmente, los yurakarés se encuentran en el epicentro geográfico del negocio de la cocaína. (Lema 1997: 158-159)

En 1994, se crean los Consejos Educativos de Pueblos Originarios (CEPOs) en el contexto de la Reforma Educativa Boliviana (1995-2005). En un principio, se crearon los CEPOs aimara, quechua y guaraní; posteriormente, por Resolución Suprema 229417, se creó el Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré.

### *Siglo XXI*

El siglo actual, inicio del nuevo milenio, en su primera década se va perfilando como el tiempo de las reivindicaciones más directas y participativas de los pueblos indígenas, no solamente en Bolivia, sino también los otros países de la región.

### *Relaciones interétnicas en el Beni*

Han pasado cientos de años desde los tiempos coloniales, el inicio de la República y estamos en tiempos de los nuevos colonos. Sin embargo, en la actualidad perduran algunos recuerdos de aquellos tiempos en que 'triste era la vida del yurakaré'. Dicho de otro modo, conviene remarcar que las relaciones coloniales han tenido un fuerte impacto en la memoria yurakaré. Veamos algunos testimonios al respecto.

En la comunidad de Santa María Beni dicen que en tiempos coloniales, los españoles perseguían a los yurakarés para llevarlos a trabajar lejos de su territorio y su familia.

En Puerto Villarroel, la mēmē Edina recuerda también con dolor las historias acerca de los secuestros de yurakarés.

Antes también me contaba mi mamá que a los yurakarés les venían a cazar para que trabajen lejos, llegaban unos hombres en unos pontones y los subían como leña a los yurakarés, dice que ellos ya no volvían nunca más y a los que se escapaban los mataban delante de todos.

Entonces pregunté si sabía donde los llevaban a los hermanos yurakarés y ella dice que a trabajar a las minas y también a las guerras que había

Ahí nadie se salvaba a todos lo que les encontraban se los llevaban. (Edina Soria, Puerto Villarroel, 08.2010)

En Nueva Galilea (Beni), Natividad Nogales, fundador de la comunidad Nueva Galilea, de 70 años aproximadamente, entre lágrimas, relata sus memorias.

Antes venían a cazarnos a los yurakareses para llevarnos a trabajar, los agarraban y nunca más los volvíamos a ver, nuestros papás, mamás, hermanos, tíos no volvían y nadie sabía que estaban haciendo, nosotros nos escapábamos al monte para que no nos agarren, triste era la vida del yurakaré (Natividad Nogales, comunidad de Nueva Galilea)

En las conversaciones con los comunarios, el tema recurría frecuentemente.

Mayra: La meme nos esperaba con la cena lista, era pollo asado con arroz, que acompañamos con la ensalada que yo había preparado antes de salir a Puerto. La mémë Esther dijo que ya había cenado con Cecilia y la tía, y la comida solo era para nosotros. Aunque había almorzado muy bien a medio día, mi estómago me pedía comida, así que comí lo que la mémë nos sirvió y seguimos charlando con las dos hermanas que nos empezaron a contar cómo a los yurakarés los mataban y los botaban de cada lugar donde se establecían.

En resumen, los recuerdos de la violencia ejercitada contra los yurakarés siguen vivos. Añadamos, sin embargo, que en muchos momentos, los yurakarés hicieron frente a los españoles bélicamente; pero en otros momentos, la estrategia fue apartarse y desplazarse hacia territorios más alejados.

Las comunidades indígenas evitando ser presa de la sed de enriquecimiento de los colonizadores (españoles y otros grupos europeos), se internaron bosque adentro y se mantuvieron en algunos casos como grupos étnicos aislados, retomando las formas tradicionales de subsistencia. (José Martínez, Proyecto FOMABO, Agosto – 2002 Santa Cruz – Bolivia)

En este sentido, los yurakarés, siguiendo sus ancestrales convicciones de vivir tranquilos, en libertad, dispersos, alejados los unos de los otros, se iban internando más y más pro-

## CAPÍTULO 2

fundamente en el monte. Sin embargo, los yurakarés también han establecido relaciones, incluso convivido, con diversas etnias a lo largo de su historia.

En los tiempos contemporáneos, los yurakarés han tenido contacto y a veces compartido territorios con otros pueblos indígenas de tierras bajas: los tsimane', los yuquis, los trinitarios que son un subgrupo de los moxeños. Aún otras comunidades como las que ubicadas en el TIPNIS Cochabamba han vivido en contacto con los colonos quechuas y aimaras pero en una posición de subordinación.

Mayra: Por la cercanía con otras étnias, no es extraño que en las comunidades yurakarés hayan miembros de otras culturas, generalmente el trato que se tiene con éstas es bueno según comunarios que no son yurakarés, la collita como la llaman en Santa Lucía nos indica que a un principio le costó acostumbrarse pero después gracias a la acogida pudo acostumbrarse más rápido. Una comunaria de Gundonovia nos indica que cuando ella pidió en reunión comunal traer a sus padres a conocer la comunidad le negaron rotundamente, ni a visitar ni nada y le advirtieron que si se los veía por el río se les decomisaría su motor y sus pertenencias.

En comunidades como Gundonovia, donde existen más familias trinitarias que yurakarés, Mónica Yabeta nos indica que no hay una buena relación, ni coordinación con los trinitarios. Los yurakarés normalmente viven separados de la comunidad, cuando va a haber una reunión el corregidor les convoca a todos, dos días antes para que todos sepan y participen a la reunión.

Mónica Yabeta también nos informa que con los chimanes no tiene mucho problema. Sin embargo, don Natividad Nogales indica que “los chimanes no vienen por aquí, no sé si será miedo o qué será, van por tierra aunque más tarden, más por día van hasta unos cien para ir donde el doctor que está en San Borja”.

A pesar de toda la historia de conflictos, en la actualidad los yurakarés han establecido relaciones con otros pueblos indígenas, así como con la ‘sociedad nacional’. Así, en cuanto a la relación con los karayanas una comunaria de Santa Lucía nos indica en cuanto a la llegada de la comisión, “sí hay, no hay problema, nosotros se los cocinamos, tenemos yuca, plátano pero no tenemos carne, hay una escasez, el miedo que nosotros tenemos es que les invitamos a los que vienen acá es que no comen, salen allá y nos critican por eso también es que no hablamos la lengua”. La misma que mientras nos invita unas naranjitas nos dice que “aquí lo que ves, cuando vienen

las personas nosotros les invitamos naranjitas o algo mientras en la ciudad nada, allá todo es billete”. Don Natividad Nogales de Nueva Galilea nos dice “bien que han venido han roto el aislamiento en el que estábamos”.

En cuanto a la relación con las autoridades de la ciudad, un comunario de San Pablo dice “nuestras autoridades de Trinidad no nos dan pelota, yo creo que este programa va a estar bueno y está empezando y va a estar bueno.”

### *Conflictos por la tierra y el territorio*

La mayoría de los conflictos contemporáneos que han tenido los yurakarés, en el Tipnis del lado de Cochabamba al menos, ha sido por cuestión de tierras puesto que, como comentan ellos, en algunos casos han ido arrinconándolos hacia zonas bajas. Como cuenta la mêmë Edina, de Puerto Villarroel, hay una idea que constantemente persigue a los yurakarés que viven en las comunidades, “nos quieren quitar la tierra”.

No sabemos hasta ahora porqué siempre a los hermanos yurakarés nos quieren quitar la tierra y nos humillan, siempre hemos sido buenos, nunca nos ha gustado las peleas pero antes por ejemplo esos soldados, militares los botan a los yurakarés de donde vivían y si se resistían los mataban con bala. No sabemos por qué los soldados querían nuestras tierras y ahora también como ustedes han visto cualquiera entra a nuestra comunidad.

Algunos paisanos también se aprovechan de nosotros porque en la comunidad por ejemplo se han afiliado dos trinitarios, han hecho su casa de material aquí en la comunidad pero han desaparecido cuando han terminado se sacar toda la mara que había en la comunidad, nosotros les decíamos que no tienen que terminar toda la madera pero nos amenazaban con que nos van a hacer algo (Edina Soria, Puerto Villarroel, 08.2010).

En esta década, algunos de los conflictos se tuvieron que resolver de manera violenta, con enfrentamientos entre colonos y yurakarés: En el año 2004, se produce un enfrentamiento entre indígenas yurakaré y cocaleros, los yurakarés recurrieron a sus armas ancestrales y echaron a los colonos con “flechas y fuego”, y en el 2005 se produce otro enfrentamiento en el municipio cocalero de Chimoré. En el año 2008 se producen fricciones entre cocaleros de los sindicatos de Campo Chico A y B con las comunidades originarias Ibarecito y Nueva Todos Santos de la TCO Yurakaré. En esta oportunidad, los cocaleros ingresaron a territorio yurakaré y se instalaron en Ibarecito, Nueva Todos Santos y Estaño Colorado para la producción de coca. Un dirigente cocalero “admitió que 55 cocaleros invadieron cerca de

## CAPÍTULO 2

50 hectáreas yurakarés” pero que la dirección sindical desconocía esta situación. Frente a la posibilidad de un enfrentamiento, los coccaleros demuestran estar dispuestos a todo:

Condori dijo que eso no se repetirá, pues esta vez los coccaleros somos todos potosinos, ex mineros, tenemos dinamita y no tememos a la muerte. Dijo que pueden pagar por la tierra y que los respalda el viceministro de Tierra, Alejandro Almaraz. (Los Tiempos 27.07.2008)

El año 2009, la sangre, como reza el dicho popular, llegó al río. En el mes de septiembre se produjo un enfrentamiento entre coccaleros y yurakarés en Nueva Estrella (Chapare) (800 coccaleros habían invadido el territorio yurakaré cinco días antes para plantar coca). Según la información periodística, la “pelea entre coccaleros y yurakarés” resultó en muertos y heridos y un conflicto en el que tuvo que intervenir la fuerza pública.

Al menos una persona muerta y tres heridas es el resultado del enfrentamiento entre indígenas yurakarés y campesinos asentados de manera irregular en el Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro Sécore (Tipnis). El choque violento entre ambos grupos se registró ayer en horas de la mañana en el parque natural, en la zona denominada Nueva Estrella, distante a 14 horas aproximada de viaje desde el municipio de Villa Tunari, afirmó anoche el viceministro de Régimen Interior, Marcos Farfán.

La autoridad gubernamental confirmó el deceso de una persona —presuntamente indígena— y el reporte de tres heridos, producto de disparos de bala, aunque no precisó de qué grupo eran las cuatro víctimas, por las dificultades de comunicación y acceso al lugar donde se produjo el hecho.

Sin embargo, según otros reportes (que no pudieron ser confirmados por este medio) las víctimas mortales serían dos, ambos indígenas, y el número de heridos también sería mayor, varios de ellos de bala y a causa de explosiones de dinamita y golpes.

Los enfrentamientos se habrían iniciado hace dos días por el avance de los campesinos y nadie habría escuchado hasta ayer el pedido de auxilio de los indígenas. (Los Tiempos 27.09.2009)

Según el viceministro, 65 policías fueron trasladados del Chapare y Cochabamba para “pacificar” a los bandos en conflicto y se apoyaba la evacuación de los heridos.

En el trabajo de campo, constatamos evidencias de estos problemas en varias comunidades:

En Sejejsamma, los colonos van haciendo un camino atravesando el territorio yurakaré, la TCO.

En Fátima, los yurakarés que vivían en Moletto se fueron repentinamente, dejando incluso sus batanes atrás, y ubicándose más o menos a una hora de distancia de Moletto, en un lugar algo más inaccesible. Actualmente, en Fátima, además de la población yurakaré asentada en el lugar, hay unas tres familias de colonos. Los yurakarés están pensando que 'tal vez los vamos a dejar nomás'.

En Soltera, los comunarios sorprendieron a un grupo de colonizadores que ya habían instalado sus viviendas y empezado a chaquear; les indicaron que ese era territorio yurakaré y se retiraron.

En Mayra, los colonos pasaron por la comunidad de Bethel buscando lotes que estarían en venta. Son agresivos, no dejan que les tomemos fotos.

La presencia de los colonos, como indica Eladio Roca, cacique de la comunidad de Sejsejsamma, contribuyó al repliegue de los yurakarés:

Nosotros vivíamos yurakarés, no sé desde qué lugar, desde Sacaba algo por ahí, más allá existía los yurakareses, desde ahí. . . desde ahí ha sido que nos han venido así arrinconando y hasta ahora aquí lo que estamos ahora nuestros ancestros. Entonces el territorio del yurakaré era desde ese lugar hasta el final, ¿no? Entonces desde ahí que nos han venido arrinconando hasta ahora que nos tienen aquí, poco a poco nos han ido achicando nos han ido desalojando, lo que decíamos: a nuestros ancestros les han ido engañando con una lata de alcohol, bueno, con azúcar, con arroz qué sé yo, les han hecho marear, les han quitado su lotes, les han dejado sin nada, les han comenzado a quitar, les han amenazado cuando han venido los Movimientos Sin Tierra, es por eso que nuestros padres se han quedado así sin tierra. (Eladio Roca Núñez, Sejsejsamma, 26.04.2010)

Esta cita deja entrever uno de los conflictos más grandes que tienen los yurakarés, el territorio. El conflicto lo han tenido con los colonos que por estos lugares es utilizado como sinónimo de colla o quechua.

La situación de vivir en la comunidad de Sejsejsamma que está al interior del pueblo de Bolívar es conflictiva para los yurakarés, como indica don Ernesto Cayuba:

No es pues comunidad esto ahurita es pueblo [...] de aquí para allá ya es comunidad [...] Pero somos afiliados, estamos afiliados de ambas partes al sindicato y también a la comunidad y tanto al pueblo, sí de ambas partes sería. (Ernesto Cayuba, Sejsejsamma, 26.04.2010)

Su esposa, doña Roxana Núñez complementa diciendo:



## CAPÍTULO 2

Es que siempre, desde más antes hemos sido afiliados así al pueblo porque por el terreno de mi papá, es su propio de su terreno de mi papá ahorita donde vivimos esto de aquí hasta allá hasta la esquina del colegio es de mi papá su terreno, por eso yo me hice casita y a la fuerza pues me afilié porque todo esto compone ya como se dice de Alcaldía Villa Bolívar. (Doña Roxana Núñez, Sejsejsamma, 26.04.2010)

Este es uno de los problemas que enfrentan los yurakarés en relación a los colonos, por lo mismo a veces estas cuestiones entorpecen las relaciones entre ellos, más en el hecho de que los yurakarés de esta comunidad deben mandar a sus hijos al colegio del pueblo que tiene más grados.

En otra comunidad, Puerto Pallar, se quejaban de los hábitos que tienen los colonos. El encargado de la junta que no es yurakaré, es del lado de La Paz, pero está casado con una yurakaré. Se identificaba con la cultura de su esposa y asumía costumbres yurakarés tanto que decía que los yurakarés sólo van a pescar -en el río Ichilo- para comer, sólo para el día y un poquito para vender en Puerto Villarroel para comprar algunos víveres pues las inundaciones hacen que sus plantaciones de yuca y plátano se arruinen. En cambio los colonos van y vienen por el río y lo vacían. Otras comunidades como Fátima, que ha sido constantemente arrinconada, indican que ante tal amenaza colla no tienen más remedio que ceder.

Sin embargo, con el paso de los colonos, los yurakarés se ven perjudicados porque ya no son los únicos que pescan, no son los únicos que cazan, no son los únicos que cortan algunos árboles. Cabe resaltar que el monte y el río es su fuente de alimentación, la idea que ellos tienen es pescar y cazar sólo lo necesario para vivir el día. Si pescan demás lo reparten entre las personas de la comunidad; sin embargo ahora más que nunca los grandes “supermercados gratuitos” –el monte y el río- de los yurakarés se están vaciando pero no precisamente por culpa de ellos.

Mayra: La convivencia con los abuelos de Nueva Galilea por un tiempo me ayudó a saber vivir la vida al estilo yurakaré, pero además sé que los abuelos nunca están sin trabajar ni dar cariño a sus hijos que son todos los que viven en la comunidad.

Es importante señalar que la presencia de los colonizadores collas, ya desde los años 90, se ha ido incrementando a tal punto que supera a la población indígena nativa de la región. Los datos que Murillo proporciona a continuación nos muestran las dimensiones que la colonización ha alcanzado.

El tema de la presencia de población indígena “no originaria”, es decir básicamente población de origen aymara y/o quechua residente en la región a raíz del proceso de colonización, es muy importante pues, desde un punto de vista numérico, esta población está incrementando rápidamente: en términos globales, el 17,7% de la población amazónica es indígena pero no originaria o “nativa”. Dicho porcentaje es superior al de la población indígena originaria. Esto ha podido ser observado a partir de la comparación de los datos del Censo Nacional de 1992, en el cual la población no originaria es identificada a partir del idioma, con los datos del Censo Indígena Rural de Tierras Bajas. Los departamentos donde la presencia no originaria es notoria son La Paz y Cochabamba, con 92% mientras que en Beni y Pando, sólo 8% de la población no es del lugar (Murillo, 1 997a). (Lema 1997:12)

En la comunidad de Tres Islas, los recuerdos están frescos. Cuando se indagó sobre los problemas de la comunidad, lo primero que se reportó es el problema del avasallamiento de los colonos y la necesidad que tuvieron de convencer a los colonos para que se retiren.

Don Marcial: con colonos que nos han querido invadir y nos quieren avasallar entrando y haciendo sus chacos grandes y nosotros hemos ido a intervenir digamos que nuestro lugar de nosotros no debe ser avasallados, los hemos sacado. (...) a la vez hemos peleado pero no a sangre pero hemos ido y nos hemos enfrentado pero al final han entendido de que sí somos los originarios de acá y hemos tratado de hacer lo posible de cómo dueños de arrancar esas raíces de que no produzcan en esta TCO y hasta ahorita no ha habido casi. (Tres Islas)

La tierra, el territorio son vitales. Aun cuando se han determinado las TCOs para los yurakarés y los yuqui, la penetración colonizadora continúa.

En Nueva Bethel observamos el avasallamiento en acción.

Mayra: Cuando nos disponíamos a salir la señora Esther se fue a cambiar de ropa a una más elegante. Luego ya cuando nos íbamos caminando hacia el río vimos el avasallamiento de los colonos – paisanos como los llamaba la mēmë, estos eran más de treinta personas formadas en fila india, iban cargados de machetes y todos caminaban al mismo ritmo, ninguno tenía cara de tener amigos, saludábamos y ninguno saludaba, me dio un coraje que casi termina en palabras explosivas. Ya cuando iban pasando los últimos de la fila, preguntamos a uno a qué estaban entrando al territorio y él todo apresurado nos dijo que iban a ver unos terrenos que estaban en venta. No pudimos hablar ya más nada porque sus compañeros lo llamaban en tono amenazante.

La mēmē dijo: “nos están invadiendo y cómo es posible que quieran vender nuestras tierras que pertenecen a una TCO, estos se hacen engañar...” Rosi, su hija, respondió: “Tenemos que dar parte a los demás comunarios y al cacique, vamos, vamos...” (Rosi Soquinés, Bethel)

## *¿Nuevo camino al Beni?*

En la actualidad, pasada ya la primera década del nuevo milenio, las presiones del mercado y la sociedad nacional continúan planteando la necesidad de establecer comunicaciones más fluidas entre Cochabamba y el Beni. Concretamente, se ha propuesto la idea de construir un camino carretero entre estos departamentos cruzando por el mismo TIPNIS, proyecto al que los pueblos indígenas de tierras bajas, incluyendo a los yurakarés, se han opuesto.

Al respecto, cabe recordar que ya desde D’Orbigny se consideraba necesario un paso más directo entre Cochabamba y el Beni, evitando la vuelta por Santa Cruz, proyecto en el cual el explorador y naturalista francés trabajó afanosamente. Además de las nuevas facilidades para el comercio, la apertura de la nueva ruta también, según D’Orbigny contribuiría a la ‘civilización’ de los yurakarés.

La dificultad que presentan las comunicaciones, han anulado hasta cierto punto el comercio de Moxos con la ciudad de Cochabamba, en menoscabo de las grandísimas ventajas que se reportarían llevando directamente sus productos al centro de la república. La navegación actual por el río Chaparé [...] es larga y penosa, y mucho también el riesgo que presenta la travesía de la cordillera de Palta-Cueva. Con la mira de allanar semejantes dificultades abrí yo por Tiquipaya y por el río Securi (..), la nueva vía de comunicación ya mencionada en diferentes puntos, y a la que solo falta para su mejora la construcción de un camino para las mulas, que puede efectuarse sin mayores gastos con la cooperación de los indios de Moxos, interesados en el establecimiento de esta vía destinada a dar un valor efectivo a las producciones de su agricultura y de su industria. Por otra parte, la apertura de esta comunicación contribuiría también a civilizar a los indios yuracarees, y determinaría otras muchas mejoras, proporcionando recursos que faltan hoy en día en todo el largo de este tránsito de cien leguas. Cochabamba, no produciendo otros frutos que los de países templados, carece totalmente de los que se recogen en Moxos; esta circunstancia da todavía mayor incremento a la conveniencia de hacer directamente el comercio con esta ciudad, sin pasar por la de Santa-Cruz como se practica en la actualidad, triplicando inútilmente la distancia. Soy pues de parecer que sin destruir el comercio de Santa-Cruz, en verdad muy importante, debería el gobierno boliviano ocuparse también del de Cochabamba, más capaz, por el carácter

emprendedor de sus habitantes, de estimular á los Moxos, y de darles sobre todo una idea ménos equivocada de las relaciones comerciales, tal cual se practican en los otros países. (D'Orbigny 1843:212-213)

Desde esos tiempos, las rutas por río (por ejemplo, por el río Chapare o Ichilo entroncando con el Mamoré hasta Puerto Varador, cerca a Trinidad) han estado siendo utilizadas para el transporte, el comercio, la explotación de la madera y otros recursos. Las dificultades de la navegación fluvial (trechos no navegables, palizadas, mucha o poco agua según las épocas, largos rodeos) alargan los viajes. Una ruta terrestre, al contrario, acortaría las distancias considerablemente.

En la actualidad, el gobierno planea construir la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos que pasaría por el TIPNIS. El proyecto de ley para el financiamiento ya ha sido aprobado por los diputados y se propone iniciar la construcción en el mes de Agosto de 2011, excepto que hay algunos desacuerdos con los pueblos indígenas de la región. Según una publicación de Bolivian Press.Com, “los pueblos originarios rechazan la ruta al Beni..”. A continuación reproducimos algunos segmentos de la nota.

Las autoridades de los pueblos originarios Yurakaré, Chimán, Mojeño (Tipnis) y Guaraní (Tarija), suman fuerzas en rechazo a la construcción de la carretera Cochabamba-Beni que atraviesa el parque Isiboro Sécuire, y a futuras exploraciones.

“Hay expresiones de sentimiento legítimo de rechazo rotundo e innegociable a la construcción del camino que atraviesa la zona núcleo de reserva de biodiversidad del parque Isiboro Sécuire”, dijo el presidente del territorio indígena del Parque Nacional Isiboro Sécuire, Adolfo Moye.

Los pueblos del parque Isiboro Sécuire, explican que la vía que une Villa Tunari-San Ignacio de Moxos, vulnera derechos de la “Madre Tierra” y los derechos legítimos de los pueblos originarios reconocidos por la Constitución y promovidos en la última Cumbre Mundial en Defensa de la Madre Tierra. (BolPress 29.05.2010)

Últimamente, el gobernador del Beni y varias organizaciones cívicas y empresariales “a solicitud de las etnias benianas del Tipnis” han manifestado su oposición a la construcción de esta carretera que al pasar “por el corazón mismo del Tipnis” destruiría “el ecosistema” de la región.

Es indudable que el cruce del TIPNIS aceleraría la modernización de las poblaciones indígenas pero, al mismo tiempo, también la depredación del medio ambiente. En este escenario, el monte se iría transformando en chacos, con la proliferación de colonos con lógicas e

## CAPÍTULO 2

intereses diferentes a las de los yurakaré, empujando a éstos últimos a los lugares más alejados pero también menos propicios para la subsistencia.

El 15 de Agosto de 2011, las organizaciones de base, lideradas por el CIDOB emprenden una nueva marcha indígena desde la ciudad de Trinidad hacia La Paz, con el objeto de impedir la apertura de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos que atravesaría el corazón del TIPNIS. El diálogo entre el Gobierno y los indígenas no ha podido ser instalado y el conflicto continúa.

### *Nuevos discursos*

#### *Hacia la Nación Yurakaré*

Poner nombres siempre ha sido prerrogativa de los conquistadores, empezando con la denominación genérica de 'indios', iniciada por Colón por error de navegación, los 'salvajes' en tiempos de la Colonia, la 'indiada' en la República, etnias o grupos indígenas desde la academia. En décadas recientes también empezamos a utilizar 'pueblos indígenas' desde una perspectiva reivindicativa inicial. Últimamente, en el contexto de una nueva CPE que reconoce autonomías indígenas, 36 lenguas indígenas oficiales, se los denomina: campesinos originarios indígenas.

Más allá de las denominaciones, sin embargo, bajo el paraguas de la NCPE emerge una sensación de mayor participación de los indígenas en la política, y entre los yurakarés se retoma la concepción de la Nación Yurakaré.

Nico: cuando me encontré con los yurakarés de La Paz, Santa Cruz, Beni. Ahí decidimos que no sea Pueblo Yurakaré sino. (Betania)

Sin embargo, el término de 'nación' ha sido ya utilizado en las crónicas y reportes históricos. Así, Tadeo Haenke, Francisco de Viedma, D'Orbigny, efectivamente, hacen frecuentes referencias al "país de los yuracarees" y a la "nación de los yuracarees". De manera similar, el naturalista Haenke en sus ANALES también se refiere a la "Nación de Indios Yuracarees" (por ejemplo, cuando hace su descripción del cacao (ANALES).

Retornando al presente, la idea de consolidar la unidad del Pueblo Yurakaré, pasando de la tendencia a no 'reconocer un jefe único' hacia una organización global de los yurakaré, se va fortaleciendo paulatinamente. La presencia del CEPY en las comunidades visitadas,

en algunos momentos fue cuestionada, pero la presencia de los directivos del CEPY en estas comunidades también contribuyó a que se vaya aceptando la necesidad y utilidad de una organización unificadora.

A continuación presentamos un fragmento de la participación del Presidente del CEPY en la reunión informativa a la comunidad de Nueva Bethel y su posible influencia en el fortalecimiento de la identidad indígena y el potencial de los yurakarés para participar en la educación formal.



*Don Miguel Núñez, Presidente CEPY*

Solo depende de nosotros superarnos y que los jóvenes y señoritas sean profesionales. El presidente Evo Morales es también indígena igual que nosotros y por eso lucha constantemente por nosotros, tenemos muchas oportunidades hoy en día hermanos y tenemos que aprovechar para que el Pueblo Yurakaré no quede olvidado.

Nosotros sabemos salir adelante y estamos más adelantados, hemos creado la tecnología yurakaré con los conocimientos que tenemos de la naturaleza; un ingeniero forestal no puede venir y decirnos así se derriba un árbol esto es así... porque nosotros somos conocedores del monte más que ellos y cuántas veces hemos trabajado en el monte. Entonces hermanos ellos saben en teoría pero nosotros en la práctica (Miguel Núñez, Nueva Bethel).

### *Tiempos de cambio, cambios de tiempo*

Las percepciones han cambiado con la nueva situación política en el país, concretamente, a raíz de la asunción de Evo Morales como indígena a la presidencia del Estado, de la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado, incluso, recientemente, de la nueva ley de Educación. En este contexto, se han fortalecido los discursos y sentimientos con respecto a la reivindicación de los pueblos indígenas, de la necesidad de revitalizar su lengua y su cultura, de incidir en su educación. Al respecto, Don Marcial manifiesta lo siguiente:

## CAPÍTULO 2

Yo agradezco a este Presidente, que ahora como dice que es indígena. Gracias a él que dice indígenas y están sobresaliendo para que nosotros no perdamos la cultura y por él decimos que ahora sé, de que el único que no había otro. Otros se han preocupado de llenar los bolsillos y otras cosas pero sabe que siempre hay uno de la cual por lo menos sobresalir de la vida real, salir más allá de lo que nunca hemos pensado y deseado y los hijos son los que van a llegar. (Marcial, Tres Islas)

Cabe añadir que estos nuevos discursos también están vigentes en otros actores sociales, como los maestros que enseñan en las comunidades yurakarés. En este sentido, incluso algunos docentes buscan animar a los comunarios yurakarés a que mantengan su lengua y su cultura, como lo ejemplifica la profesora de Nueva Galilea, a continuación.

A veces ellos se molestan cuando yo los escucho así. Ya yo les llamo la atención ya por qué se corren si ustedes son yuras, si se corren ustedes de ser yuras se corren de su familia, de su papá, de su mamá yo les digo.

En todo caso, queda mucho por hacer. Mientras las dirigencias se esfuerzan por fortalecer la lengua, la cultura, la organización, la vida continúa: la migración a los centros poblados, las ciudades continúa, y con ella la aculturación y el peligro siempre latente del abandono total de lo yurakaré.

En el terreno político, sin embargo, y en el marco de las nuevas disposiciones, desde la nueva Constitución (art. 26, iv), la participación de los indígenas se va haciendo efectiva al nivel de los órganos del Estado. En este contexto, los pueblos yuqui y yurakaré realizaron el 21.03.2010 en la población Monte Sinaí la selección de representantes a la Asamblea Plurinacional, siguiendo sus usos y costumbres. Los representantes yurakarés son Juan Carlos Noé (titular) y Florinda Parada (suplente); en tanto, los elegidos por el pueblo yuki fueron Abel Iaira y Elisa Esasemboa (titular y suplente, respectivamente). Las actas de la elección fueron entregadas a la Corte Departamental Electoral (CDE) de Cochabamba el 2.04.2010.

Según la nota periodística de la fecha:

Juan Carlos Noé, recientemente elegido como asambleísta por el pueblo yurakaré, manifestó que gracias a este proceso electoral los pueblos yuquis y yurakarés dejan de ser invisibles para el resto del departamento y que ahora tomarán parte activa en las decisiones departamentales. (Los Tiempos 02.04.2010)

De este modo, la participación político-legislativa del Pueblo Yurakaré se va haciendo efectiva.

## *¿Mimetización como estrategia?*

La vida en las ciudades donde la discriminación puede aflorar en cada contacto, tiende a determinar el abandono de lo propio para abrazar lo nuevo-ajeno. Una estrategia intermedia en este camino es la mimetización, como lo plantea Lema a continuación.

Además, es importante recalcar que la historia de las relaciones sociales en la Amazonía ha sido marcada por el sello de la discriminación, el racismo, la marginación y la ignorancia. Una estrategia para ser respetado, o por lo menos pasar desapercibido, es el mimetizarse con el entorno social, y dejar de ser indígena para convertirse en “campesino”, término neutro que engloba más a un gremio que a un grupo social en sí. El caso paradigmático de la mimetización es el de los tacanas, tanto en el norte de La Paz como en Pando. (Lema p. 14<spt>)

Para cerrar este apartado, un pequeño incidente viene al caso. Un día del mes de enero de 2011, pasaba por la calle Heroínas, en pleno centro de la ciudad. Al otro lado de la acera, a lo lejos, veo pasar en dirección contraria a un yurakaré vestido como cualquier otro cochabambino de las clases populares. Nadie podría haber sabido que fuese yurakaré. Así, en la actualidad, los yurakarés que visitan o viven ya en la ciudad, pasan completamente desapercibidos. La mimetización (también se podría considerar como adopción de los rasgos culturales predominantes en la sociedad) obviamente contribuye a evitar la discriminación; pero al mismo tiempo es una estrategia autodestructiva de la propia identidad.





## Capítulo 3: Cultura

### *Ser yurakaré*

Como es obvio, la pregunta ‘¿qué significa yurakaré?’ que incluimos en las entrevistas, no se hace en la cotidianeidad, por lo que los entrevistados tuvieron alguna dificultad en responderla. En todo caso, una vez hecha la pregunta, también surge la posibilidad de una respuesta. La respuesta implica tener la capacidad de construir una noción de ‘ser yurakaré’ en función de la experiencia como tal.

En Tres Islas, el entrevistado elude un poco la respuesta, mientras va reflexionando sobre el asunto.

Carlos: ¿Ustedes saben si la palabra yurakaré significa algo?

Don Marcial: Bueno, mi pensar decirle de que sí. No hay palabra que no se entienda ni se comprenda, ¿verdad? Toda palabra tiene su significado.

Carlos: ¿Para ustedes qué significa ser yurakaré?

Don Marcial: Es un orgullo que digamos ser indígena original de nuestra clase que somos, no nos avergonzamos y que debemos sobresalir hacia adelante como los demás. (Tres Islas, 18.08.2010)

Luego de la reflexión, don Marcial establece una conexión entre la palabra yurakaré y la reafirmación de la identidad cultural: ser yurakaré significa no avergonzarse, al contrario estar orgulloso de serlo.

En Nueva Galilea, el Presidente de la Junta Escolar aborda la cuestión desde la perspectiva etimológica.

### CAPÍTULO 3

Yurakaré deriva de muchas cosas. Para los collas, yurakaré significa hombre blanco porque yuraj significa en quechua blanco, hombre blanco para los collas. Los yurakarés se nombraron yurújaré- ayurujre 'dueño de la tierra'. (Presidente Junta Escolar, Nueva Galilea)

Según Van Gijn, los términos yurujuré o yurujaré son auto denominaciones para identificar al 'grupo étnico'. Dada la presencia del quechua en la región (o por lo menos, el conocimiento de esta lengua por los viajeros como d'Orbigny (citado por Van Gijn; ver también el capítulo de HISTORIA) y la tendencia a interpretar la lengua del otro en base a la lengua propia o las lenguas que uno conoce surge una etimología, que realmente no tiene base. Para mayor detalle citamos a Van Gijn:

El grupo étnico como la lengua se denomina *Yurakaré* or *Yuracaré*. Ellos se llaman a sí mismos *Yurujure* or *Yurujare*. Se afirma que la denominación Yurakaré proviene de la combinación del quechuan *yuraj* 'blanco' y *qari* 'hombre' (cf. d'Orbigny 1839:343-344,354). Kelm (1966:69-70) duda que esto sea realmente cierto, puesto que los Yurakarés no tienen realmente una piel blanca. Según este autor, el nombre puede estar refiriéndose a una enfermedad de la piel, la cual afecta a muchos Yurakarés, lo que hace que la piel pierda su pigmento, y podría derivar del quechua *yurajqara* 'piel blanca'. El autor también menciona la existencia de la palabra *yurujure* en el sentido de 'dueño, propietario'. Aunque esta palabra todavía se utilice con este significado, no nos dice nada acerca de si puede ser derivada de *yuraj qari* o *yurajqara*. (Van Gijn 2006:2, traducción nuestra)

Obviamente, es posible que los quechuas hayan denominado de ese modo a los yurakarés. Hay otras denominaciones parecidas, como las de chiriguanos<sup>9</sup> para designar a los guaraníes; y ch'unchus para referirse a todos los selvícolas, de manera despectiva.

Fuera de lo etimológico y entrando más en lo que podría ser la esencia de 'ser yurakaré', Gumercindo Pradel en Sejsesamma decía lo siguiente:

Yurujaré<sup>10</sup> es dueño del monte... todo tiene dueño, los hombres, plantas, animales... la naturaleza es igual que nosotros... nosotros como yurakarés convivimos con la naturaleza... (Gumercindo Pradel, Sejsesamma, 27.04.2010)

El yurakaré se conceptualiza en conjunción con la naturaleza. En la cita se resalta, por una parte, la conexión entre los seres vivos y sus 'dueños' espirituales, que no son entidades individuales, autónomas sino conectadas a la naturaleza; más aún, la naturaleza es 'igual' que los humanos, y los yurakarés viven en conjunción con ella. Es decir, no está vigente la tendencia judeo-cristiana de Occidente de explotar la naturaleza (tomad y comed del

9 Chiriguano surge para designar la unión de guaraníes con mujeres chañes.

10 Yurujaré, 'esencia, espíritu'

Génesis) y su desarrollo basado en la extracción de recursos; sino más bien una metáfora de convivencia, incluso de ser parte de la naturaleza.

## *Valentía*

El ser yurakaré también se asocia con ser valiente, término que además de su significado en castellano asociado a la realización de acciones que implican riesgo, en la visión yurakaré también se asocia a las características necesarias para asegurar la existencia..

A la pregunta de qué significado tendría la palabra yurakaré, un comunario en Santa Lucía, responde del modo siguiente: “El significado de la palabrea yurakaré significa que no sea flojo, que sea valiente” (Gabriel Morales, Santa Lucía, 25.04.2010).

De manera similar, en Betania, la siguiente conversación ilustra el punto:

- Mayra:                   ¿Qué significado tiene para usted la palabra yurakaré?
- Jorge:                   Significa valiente, los yuras nunca son flojos señorita, valientes toda la vida, pescador, trabajador. [...]
- Mayra:                   ¿cómo describiría usted al hombre y a la mujer yurakaré?
- Jorge:                   Valiente, guerrero, trabajador, todo para --como dicen-- para que nos quiera una mujer. Si le dicen que es flojo, que somos pícaros, no nos quiere la mujer, nos deja, se va. (Jorge Candia, Betania, 5.06.2010)

Ser valiente es parte de la vida del yurakaré y para garantizarlo se recurre a diversos rituales.

En San Juan nos bañamos a las 4 de la mañana o los antiguos --esa es la tradición-- después a las 4 de la mañana nos tienen que huasquearnos a los que somos borrachos; a los que son flojos, los muchachos los huasquean; a ellos los huasquean los abuelos o las abuelas, para que sean valientes. (Jorge Candia, Betania, 5.06.2010)

En la cita, el castigo físico (azotes con bejucos) es tanto para reformar el comportamiento (no ser flojo, no ser borracho) pero también para soportar el dolor y aprender a ser valiente.

La vida en la selva implica trabajo para conseguir el sustento: ir a pescar, puede no ser tan problemático si uno es prudente. Pero, la caza requiere enfrentarse a lo oculto: en cualquier momento puede saltar un animal, picar una víbora, una hormiga, incluso el roce con los pelillos de una oruga puede constituirse en una amenaza para la salud del individuo. La

## CAPÍTULO 3

sobrevivencia en este medio, entonces, precisa de un cierto grado de valentía y mucha experiencia y conocimiento para tener éxito con la caza y la pesca, incluso con la recolección de frutos y el trabajo en el chaco. En este contexto, entonces, ser valiente es parte de la preparación para la vida en un contexto donde el peligro acecha constantemente y los percances personales son frecuentes, ser valiente es una estrategia de sobrevivencia, una forma de vida.

En el pasado, los rituales para promover la valentía incluían el zunchado de diversas partes del cuerpo, brazos, piernas, incluso dedos. Para este efecto se utilizaban huesos de monos y aves, espinas (como el marayaú) que se pasaban por debajo de la piel, a veces en hileras de cinco o más. Obviamente, se experimenta dolor y se busca soportarlo. Pero estos rituales, dependiendo del material utilizado, también se veían como preparaciones proféticas para que el zunchado sea valiente, sea buen cazador, ‘buen puntero’.

Rodo: Prueba de valentía quiere decir qué deben hacer más o menos para ser valiente

Jorge: no tenemos esa prueba de valentía pero antes los antiguos, para que sean valiente ay veces lo zunchaban en su mano pero nosotros ya no somos zunchados ya.

Roberto: pero eso era ya para que ensarten también monos, maneches, todo eso. Por nada más se les zunchaba pues a los antiguos. Yo soy zunchado pues, medio antiguo soy yo pues, viejísimo ya soy. (Betania, 5.06.2010)

Además, ser valiente implica también ser trabajador, como dice Jorge, “todos aquí son valientes casi no hay flojos” .

### *Espíritu nómada*

Tata Gilberto Terrazas, sentado en una silla nos respondía el saludo también en idioma. Iniciamos la conversación con la pregunta relacionada con el significado de la palabra yurakaré, y su respuesta fue la siguiente:

Les dicen yura porque cambian de lugar y viven en el monte... (Gilberto Terrazas, Sejsejsamma, 28.04.2010)

Tata Gilberto señala de manera contundente dos características del ser yurakaré: la vida en el monte, y la tendencia a cambiar de lugar. Una explicación al respecto es que la familia va migrando periódicamente según se van agotando la caza y la pesca. Por otro lado, también interviene el deseo natural por la diversidad, por explorar otros territorios.

Podemos suponer que los yurakarés han sido nómadas por miles de años, cambiando de lugar en la búsqueda de mejores condiciones de caza y pesca, fundamentalmente.

De todas estas naciones (tacanas, mosetenes, yurakarés), que por inclinación son cazadores y pescadores apasionados; pero agricultores, sólo por necesidad; y que los Yurakarés son los más errantes de todos (pp. 348 y 349, citado en Armentia 1902:6)

Cuando una familia se expande, el hijo o la hija forman otra familia, tienden a hacer su casa en otro lugar. Se desplazan, encuentran un lugar alejado, 'más tranquilo'. Pero no sólo se mueven las familias, comunidades enteras también se van desplazando en búsqueda de mejores condiciones de vida; y, desde la creación de la república, por presiones e invasiones externas, incluyendo el avance de los colonos quechuas y aimaras, más recientemente.

## *Resistencia*

La resistencia cultural de parte de los yurakarés tiene sus raíces en el deseo de mantener la identidad, el ser yurakaré: que busca vivir 'tranquilo', en armonía con la naturaleza, pero que al mismo tiempo implica vivir alejado de los foráneos.

En esencia, lo que está operando es la ancestral vocación de la vida nómada, la búsqueda de la libertad. Encontramos algo semejante en la definición de libertad en La Cabaña del Tío Tom.

Qué es libertad para George Harris? Para vuestros padres, la libertad era el derecho de una nación de ser una nación. Para él, es el derecho de un hombre de ser un hombre, y no un bruto; el derecho de llamar a la esposa de su querencia su mujer, y protegerla de la violencia sin ley; el derecho de proteger y educar a su hijo; el derecho de tener su propio hogar, una religión suya, un carácter propio, no atado a la voluntad de otro. (Uncle Tom's Cabin 1852:219)

De esta cita remarcamos la idea que la libertad es 'el derecho de una nación de ser una nación', asimismo 'el derecho de un hombre de ser un hombre', 'el derecho de la esposa de ser su esposa'. En otras palabras, el derecho de ser, en sus propios términos y 'sin

### CAPÍTULO 3

estar sujeto a la voluntad del otro'. La esencia de la libertad implica 'la protección y la educación de las descendencias', 'el derecho de tener su propio hogar, su religión, su carácter'. En el caso de los yurakarés, esto implica el derecho de encontrar el sustento pero también la tranquilidad.

Tata Gilberto reivindica, precisamente, estas mismas ideas: el derecho del yurakaré de seguir siendo yurakaré, más allá de las actitudes, discriminación y avasallamiento de los collas.

En Sejsejsamma, algunos entrevistados nos contaban de los desplazamientos de mucha gente que se vino desde el Beni hacia estas regiones, 'venían como hormigas', en busca de la Tierra Santa.

Las comunidades yurakarés, por estas razones, se van distribuyendo sobre un territorio extenso; y las comunidades pueden aparecer y desaparecer constantemente, de ahí que en algunas comunidades continúan formándose en años recientes. En Betania, los entrevistados ponen a prueba a una de las investigadoras:

Nico:                   ¿Cuántos años cree que tiene Betania? A ver, a su imaginación.

Mayra:               ¿Unos veinte años?

Jorge:               Mucho pues señorita, recién son 4 años.

Las comunidades de Tres Islas y Soltera eran una sola comunidad; pero debido a que los de Soltera se han desplazado más o menos a una hora de distancia de Tres Islas y han nombrado sus propias autoridades, la tendencia es hacia la consolidación de comunidades separadas. En Soltera, las viviendas de las familias no se agrupan alrededor de una plaza, cancha o iglesia (como en los pueblos), sino que están separadas entre sí.

En Soltera, todos los días, íbamos a desayunar, almorzar y cenar en la casa del Tata Ernesto, ubicada aproximadamente a 20 minutos de caminata desde la escuela donde nos habíamos alojado y donde realizábamos las reuniones con la comunidad. En el camino, a unos diez minutos, hacia la derecha había otra familia, y más allá una senda que doblaba a la izquierda que se perdía en el monte; y cinco minutos antes de llegar había otra casa. La tendencia es que cada familia establece su casa a cierta distancia de las otras casas; así, se puede vivir 'tranquilo'.

## *Vida tranquila*

Según la percepción de miembros de otros pueblos indígenas, por ejemplo de los trinitarios, los yurakarés se caracterizan por la tendencia a vivir aislados. Así dice, precisamente, el hermano Marcelino, trinitario residente en Santa María, en el Beni.

Los yurakarés viven lejos de las personas para que no les molesten. Así es su costumbre, eso es su vida, su costumbre. (Marcelino Muyebe, Santa María, 5.05.2010)

Las prácticas actuales de juntarse en grupos, incluso tener una organización política con un corregidor y un cacique, según la señora Carmen Nogales tiene motivaciones políticas; es decir, que si no se reunían por familias en un solo territorio no tenían derecho a una TCO (Tierra Comunitaria de Origen).

Para el tata Ascencio de Santa Rosa vivir bien es vivir tranquilo (esto implica acceder al espacio familiar separado de las otras familia). El tata tiene 14 hijos y de sus nietos ha perdido la cuenta. Nos sentamos con él y conversamos, mientras sus nietos jugaban fútbol en el patio de su casa. Observando a sus nietos, después de preguntarle qué les puede decir a los niños, respondió:

Ya, les puedo decir **ëshë abëshep** y segundo, si están así queriendo pelear **tibóntoyu kónsono abëshëchap** ¿no ve?, ¿comprende eso?, quiere decir jueguen bien no se peleen. Entonces, ellos me escuchan, ya patean su pelota ya

Alexander: sin pelear!

Ascencio: sin pelear, sin problema sin nada

Pedro: claro, eso me parece muy interesante que cuando hacen actividad no hay que estar peleando

Ascencio: no, no, claro. Entonces, eso nomás sería. ... y que terminen su juego tranquilo. Nada más sería. (Santa Rosa, 06.06.2010)

Los yurakarés evitan los problemas. Aquella tarde, con sus propias reglas, los niños terminaron el juego, sin problemas, jugaron bien y tranquilos.

Alexander: En el contexto específico de la comunidad Santa Rosa, el tata Ascencio habla de “vivir tranquilo” y, vivir tranquilo es vivir sin peleas, alejados del conflicto. Entonces, vivir bien para el yurakaré es vivir tranquilo, en el monte, cerca del río, alejado de los problemas que trae el desarrollo y la invasión de la sociedad nacional.



### CAPÍTULO 3

En el mundo yurakaré la producción está en función de las provisiones disponibles en la Madre Tierra. La naturaleza ofrece, el yurakaré toma lo necesario. No existe la acumulación.

El modo de vida en la naturaleza, por otra parte, implica un equilibrio entre lo que la familia debe consumir para sobrevivir y lo que la naturaleza circundante puede proporcionar. Si los recursos escasean, desde antes, las familias, incluso comunidades enteras, se mudan de lugar; como lo describiera ya Metraux el siglo pasado.

Cuando la caza escaseaba alrededor de sus villorios y cuando ya no había más palmeras de tembe en las vecinidades, los yurakaré migraban a otros lugares y abrían nuevos claros [en el bosque]. La muerte de algún miembro de la comunidad también causaba el desplazamiento de su asentamiento. Como regla, ellos escogían la estación en que los frutos de la palmera tembe estaban maduros para trasladarse a un Nuevo sitio, de modo que podrían esperar por sus cosechas sin tener que pasar hambre. (Metraux 1948:488)

Querejazu, de manera similar, remarca la importancia de la palmera tembe en la vida de los yurakarés.

En origen (épocas prehispánicas) eran un pueblo cazador, pescador y recolector, y practicaban una agricultura incipiente, con base en la yuca, la cual era utilizada especialmente para la elaboración de chicha. La palmera tembe era para ellos una planta muy especial, que llegaba a tener connotaciones religiosas, y cuya carestía podía dar lugar a que la Familia Grande Yurakaré se mudase a otro ámbito. Los yurakarés no tenían un sentido de acumulación de sus cosechas. Por ejemplo, si se preparaban para alguna festividad y requerían de maíz para hacer la chicha, sólo cosechaban las mazorcas necesarias para tal fin, y el resto podía podrirse o ser comido por las aves. (Querejazu 2005:1)

En el Beni, recogimos el siguiente testimonio al respecto de la no depredación, concepto que está estrechamente relacionado a la no acumulación. Como no se acumula, tampoco hay necesidad de depredar la naturaleza.

Los yurakarés somos protectores de la naturaleza, sacamos lo que necesitamos para nuestro consumo pero no depredamos, nuestra idea no es terminar con todo por eso no matamos a todos los animales son algunos los que se cazan y se comen pero no todos (Rolando Muyba, TIPNIS Beni, 00.04.2010)

De allí que surja la convicción de que el Pueblo Yurakaré 'vive en armonía con la naturaleza' (cf. tb. Querejazu 2005).

En la actualidad, con la introducción del dinero, cuando el yurakaré tiene algún dinero, la tendencia es a gastarlo todo. No a acumular. Don Oscar, muy jovial y alegre en una conversación con Mayra, nos cuenta que el día anterior se gastó 450 Bs en cerveza con sus amigos. Casi todo el dinero que ganó de la pesca se lo bebió. Pero don Oscar lo decía con toda tranquilidad y lo más gracioso en un tono de alegría, como si el dinero no importara tanto. En San Antonio, uno de los comunarios relata que les ‘pagaron muy bien’ en una capacitación. 600 Bs. Pero que él se lo gastó todo ‘compartiendo’ con los amigos, y llegando a la casa sin un centavo.

El ahorro no parece tener sentido alguno, cuando uno siempre puede conseguir la comida en el monte y el río.

En Sejsejsamma, Don Beto hace una comparación entre las diferencias entre colonos y yurakarés.

En el sindicato todo es parcela... En la comunidad es todo global... Tú haces tu chaco donde quieras... Nosotros plantamos sólo para comer... Ellos no, son viciosos, no se conforman con pedazo de tierra, van ocupando más y más territorio yurakaré. (Don Beto, Sejsejsamma, 25.04.2010)

La acumulación no cabe en la lógica de los yurakarés en el monte. La comida no se puede guardar, por tanto, se consume en cuanto se consigue, especialmente las carnes y productos vegetales. Si hay abundancia de pescado o carne se puede hacer charque. Pero incluso en esta forma el consumo es a corto plazo. Las frutas se recogen del árbol y se come inmediatamente. Además, en la comunidad yurakaré, las tiendas (para comprar y vender) son escasas y, por tanto, el dinero tiene poco significado. Acumular dinero no tiene sentido. La naturaleza circundante proporciona los alimentos; como decía Miguel Núñez, el monte es el gran supermercado para las comunidades yurakarés.

En tiempos recientes, sin embargo, algunas comunidades se han dedicado a la venta de productos como el chocolate o la madera. La comercialización de chocolate en la región del TIPNIS Beni se realiza mediante la suscripción del productor a la cadena chocolatera de la región o directamente en la ciudad de Trinidad. La producción de chocolate es la más sobresaliente en la región, pero de acuerdo a lo que comenta doña Matilde debe quedar claro que la producción y venta no es a gran escala por lo que las ganancias no justifican el trabajo realizado. Es decir, este tipo de comercialización tampoco permite la acumulación.

## *Redistribución - reciprocidad*

De acuerdo a la mēmē Esther, en la comunidad todos se ayudan unos a otros con la comida. Si uno tiene en abundancia debe invitar al que tiene poco o no tiene nada y así era también antes. Había una ayuda mutua entre todos, además que se compartía lo que había para comer. (Bethel)

En San Benito, fuimos testigos de una práctica que podemos denominar ‘distribución, no acumulación’ como mecanismo para asegurar la reciprocidad de la comunidad. Una comunaria atrapó tumushi o ‘pescados zapatito’ en abundancia, y lo que hizo fue distribuir lo pescado por partes iguales entre todas las viviendas de la comunidad (San Benito, 01.05.2010).

Al respecto, doña Carmen nios explica que “se comparte lo que se pesca, lo que se caza e incluso las profesoras reciben su ración de fruta o carne una vez que los comunarios traen carne o fruta a la comunidad” (Carmen Nogales).

## *Yarru y sociabilidad*

Otra característica del ser yurakaré es la sociabilidad con los visitantes. Entre los estereotipos de los karayana está la idea de que los yurakarés son ‘borrachos’. Al respecto, cabe plantear las dos perspectivas siguientes: (a) en todos los pueblos, se toman bebidas alcohólicas, ¿por qué habrían de ser la excepción los yurakarés? Es cierto que beber mucho puede conducir al alcoholismo, pero eso depende de las posibilidades y/o presiones que se ejercitan en la sociedad global; resulta que la provisión de las bebidas alcohólicas procede de Occidente y constituye un recurso de intercambio poderoso (este razonamiento podría considerarse una justificación, echarle la culpa al otro, para quedar tranquilo; pero si no hubiesen estas ofertas externas, tampoco el aguardiente, la cerveza, estarían tan disponibles en la comunidad yurakaré); (b) en el Pueblo Yurakaré, el yarru ‘chicha de yuca’ se constituye en un elemento que combina lo biológico con lo social: como no hay una tradición de hervir el agua para el consumo, se consume el agua de los ríos, incluso de **curichis**, sólo últimamente de los pozos, pero a veces esta agua no es potable; entonces, la alternativa de la hidratación (puesto que el cuerpo se deshidrata rápidamente debido al metabolismo y el calor) es el consumo del yarru; desde la perspectiva social, el yarru, el **ensentu** ‘bebamos’ o ‘nos tomaremos los dositos’ es el ingrediente que consolida ritual-

mente la relación. Es como ofrecer coquita en las comunidades andinas; o una cerveza para conversar con los amigos en un pub de Liverpool. En la visita a San Antonio, una mañana (Pedro y Aldo) nos fuimos casa por casa para sondear la situación de las lenguas en la comunidad; en cada visita, la conversación era precedida de una invitación de una tutuma de yarru por parte del dueño de casa.

### *La vida en el monte*

Finalmente, cabe señalar que el contexto es en gran medida un factor determinante del ser yurakare, la vida en el monte. El monte está lleno de vida. La diversidad de flora y fauna es impresionante. En este contexto, cuando se va a pescar y especialmente a cazar uno puede encontrarse con los animales pero también con los espíritus. Así se van forjando los saberes y conocimientos pero también las historias y conocimientos que se transmiten de generación en generación y contribuyen a configurar el espíritu de los yurakarés (ver la caza y la pesca, más adelante).

Pero los problemas no faltan, si no son los animales puede ser el río que de vez en cuando se va llevando vidas. La narrativa siguiente ilustra uno de esos tristes incidentes.

#### **Ilustración 3 La casa de doña Dorotea**



Mayra: Cuando llegamos a la casa de la abuela Dorotea el panorama cambió de verduzco a semi seco. En este lugar la inundación había terminado con todo, muchos árboles grandes se secaron, afortunadamente algunas de las plantas que estaban en el lugar empezaban a recuperarse. Aquí conocimos a doña Dorotea y su hermano Ignacio Torrico. La señora perdió a su esposo meses atrás cuando él navegaba por el río y su canoa se volcó, El cuerpo nunca fue hallado y ella recuerda con dolor la pérdida. Algunos dicen que la sicurí lo ha volcado y se lo ha tragado. Debe ser siempre así porque nunca lo hemos encontrado. (Dorotea Aramayo, Tres Bocas, 18.08.2010)

## CAPÍTULO 3

Una creencia que continúa contribuyendo a la constitución del ser yurakaré se refiere a la presencia de los tigres-gente. Así lo percibe la profesora Doris en San Vicente.

Bueno ellos piensan cosas raras, pero no, no he visto. Lo que sí ellos creen en eso del tigre-gente, digamos a la persona que es bruja ya nomás se convierte en tigre-gente, y el papá-padrastra de una de las señoras dicen que es brujo ... y entonces este señor se enteró que su hija era maltratada por su marido. Entonces, el padrastra ..., así convertido en tigre, lo está buscando para comérselo y así en eso es lo que anda ahorita y dicen que desde un tiempo a esta parte ya son unos cuatro meses que el señor ya no le pega a su mujer por miedo. Nada más porque él más que todo anda cazando y dicen que ese señor anda rondando por acá convertido en tigre y lo puede cazar. Eso es lo que hablan por acá más que todo, hablan más del tigre-gente que la persona bruja está convertida. El tigre-gente dicen que es más raro cuando es una persona, se lo reconoce porque el tigre es más grande. [También] dicen que tiene sus miembros genitales de humano. E igual, una señora que estaba sentada con nosotros, igual que está medio viejita, esa dicen que es. (Prof. Doris Cortez, San Vicente, 24.04.2010)

Así, el ser yurakaré se ha venido configurando en la vida en el monte, con la búsqueda de mejores condiciones de vida, transitando de lugar constantemente, pero también buscando vivir tranquilo, siendo valiente, viviendo en armonía con la naturaleza, cazando, pescando, recogiendo los frutos para asegurar la existencia pero sin practicar la acumulación ni entrando de lleno en el circuito del comercio con el mundo externo, sorteando los peligros del contexto, pero también imaginando y explicando su mundo.

### *La familia*

La familia es la unidad fundamental de las comunidades yurakarés. La vida se organiza en torno a la familia, que puede incluir a los abuelos, especialmente cuando éstos ya están en edad avanzada. En la comunidad, las familias tienden a esparcirse en el territorio, de modo que cada familia tiene su propio espacio algo alejado de las otras familias. La tendencia, afín a la naturaleza yurakaré, es separarse para acceder a un espacio propio, espacio que proporciona privacidad y tranquilidad.

Para entender a la familia yurakaré empezamos describiendo los rituales denominados 'de prueba' que muestran la preparación del hombre y la mujer para cuando sean padres y madres de familia y cómo intervienen la familia y la comunidad en los rituales en la vida de los yurakarés.

## *El primer sangrado*

Empecemos con los rituales de preparación de la mujer para el casamiento y la conformación de su familia. Desde pequeñas, las mujeres son expuestas a pruebas por parte de sus padres que crean el hábito en la niña de levantarse temprano. El señor Jorge Candia lo manifiesta del modo siguiente:

A las hijas desde que son pequeñitas la mamá les hace levantar a las cuatro de la mañana para que barran y así sean valientas. Desde pequeñas se les enseña para que después hagan lo mismo cuando tengan su familia. (Jorge Candia, Betania, 05.06.2010)

A medida que la niña crece, las responsabilidades se hacen mayores y junto a ellas aparecen nuevas pruebas que exigen mayor fortaleza. Así, por ejemplo, cuando llega la primera menstruación de la mujer es señal para la familia y la comunidad que se debe preparar a la mujer para 'la entrega' al marido. Así mismo, la mujer debe cumplir y aguantar una serie de pruebas que le ponen sus familiares como se describe a continuación:

Antes los antiguos cuando así su hija era jovencita le encerraban en el mosquitero todo lo pintan con **urukú**. No le daban de comer durante tres días a una semana, ni comida nada... Cuando van a comer la familia, le dicen **dyijñu amashin chentu** 'señorita ¿cómo estás?, comamos'. Le tocan la olla "toc, toc, toc", para que desee comer la que está en el mosquitero. Así lo hacen, le hacen desear también la chicha **dyijñu ama ensentu** 'señorita ven a tomar la chicha'. Pero, no lo daban la chicha sólo lo hacían desear nomás. Así flaquita se sale del mosquitero, hueso y cuero nomás, después le sacaban del mosquitero y le cortan el cabello bien *tojito*<sup>11</sup>, le hacían todo rapado y después llevaban al río a *chambar*<sup>12</sup>, grave lo mojan con agua, después le sacan del río y le dan *tutumada*<sup>13</sup> de chicha y hacen fiesta. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)

Cuando la mujer sale del mosquitero, se celebra con comida y bebida que la joven pasó la prueba de ayuno y está lista para pasar a la segunda prueba. Esta se realiza en el transcurso de la fiesta, que es un lugar simbólico donde los padres y la comunidad comparten sus experiencias y sabiduría a los hermanos presentes.

Cuando llevan a la señorita a la fiesta tenía que tomar chicha en una tutuma grande. No puede hablar con nadie. Se le cubre la cabeza con una tela de **corocho** como *chulo*<sup>14</sup> y no tiene que hablar ni mirar a ningún hombre. Sólo despacito puede hablar, si habla fuerte o

11 T'uqlito, quechua boliviano: t'uqlu 'calvo'

12 Champar, modismo: zampar: 'meter de golpe al agua'

13 Tutumada, quechua, tutuma 'recipiente de calabaza'

14 Chulo, quechua, ch'ullu 'gorro'

### CAPÍTULO 3

reía dice que era mal agüero y se le daba *wasca*<sup>15</sup> y después le zunchan. (Margarita Aramayo, Tres Islas, 20.08.2010)

Luego de que la mujer del sangrado está cubierta y no puede hablar sino muy despacio con las mujeres que la rodean a partir del medio día, durante la fiesta empieza el ritual de las zunchadas y los consejos que dan las personas mayores cuando traspasan la piel de la joven con un hueso afilado o una espina.

El zunchado consiste en atravesar, con un hueso afilado, la piel de los hombres y las mujeres. Si bien el ritual de la zunchada es para la mujer del primer sangrado, este momento es aprovechado para zunchar también a los niños y jóvenes para que no sean flojos y más bien sean valientes.

De acuerdo a Natividad Nogales de la comunidad de Nueva Galilea, los responsables de la *kulukuta* o zunchadas son los abuelos que usan instrumentos determinados para este ritual y así lo manifiesta a continuación:

A la mujer le zunchan con hueso de mono **ciciru** y pava, con la espina del **marayahú** (planta con espinas) también para que sean valientes para que haga chicha y no falte en su casa, para que cocine y para que no se olvide la cultura que tiene su padre, su madre. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)

Una vez que la sangre de la **kulukuta** chorrea, la carne de la mujer duele pero es a partir de este ritual que la mujer se vuelve una persona valiente. Una vez que termina la primera menstruación junto a los ritos oficiales, la mujer debe demostrar su valentía en el trabajo así mismo para poder tener marido debe prepararse silenciosamente un tiempo determinado. La **mēmē** Antonieta dice:

Para poder concubinarsen, las jóvenes deben caminar largo tiempo solas y también deben ser valientas. Eso quiere decir que la mujer debe saber cocinar muy bien, lavar, hacer chicha, pelar mono y todo lo que hacen las mujeres. (Antonieta Morales, Nueva Galilea 28.04.2010)

Los rituales de iniciación ya no se practican en la actualidad, pero las actuales generaciones de adultos todavía han sido testigos o recipientes de estos rituales.

Doña Margarita: Ah, cuando éramos jovencitas, no ve? O sea, cuando nos llegaba la primera regla, nos castigaban en el mosquitero y no nos daban de comer como 4 o 5 días y por ejemplo todavía me castigaron a mí. ... y mi tío venía y me hacía sonar el plato por aquí y la comida y después cuando ya me sacaron al cuarto día había harta chicha y harta comida y ya después

---

15 Dar *wasca*, quechua *waskha* 'soga; por extensión castigar'

cuando me sacaban me cortaban, me llevaban al río, primero me cortaron el cabello y luego me llevaron a bañar y al venir tenía que tomar esa chicha no ve que de **winabole**, ¿no ve? Después al darme..., cuando yo ya iba a tomar, me tenían que zuncharme y wasquearme (castigarme) y recién me han dado toda la chicha ahí y recién y según al.... este... nos castigaban y después cuando ya nos castigaban y nos zunchaban nos daban en una **tutuma** grande. Teníamos que tomar y qué vamos a poder, si 3 días no estamos pudiendo, no podemos acabar y después nos cortaron el cabello y nos ponían un trapo así, como un **chulo** y no podíamos hablar. Despacito teníamos que hablar, si hablábamos fuerte o reíamos dicen que éramos malahueras <mal agüeras> dicen, y si sabíamos reír nos daban **wasca** y si reíamos ya nos hacían cosquillas hasta que gritemos fuerte, sí. (Margarita, Tres Islas, Tres Islas, 20.08.2010)

## *La kulúkuta*

Si bien las mujeres pasan por una serie de pruebas, los hombres también cumplen diversos rituales antes de tener a la mujer que se prepara para ser esposa y madre.

La **kulúkuta** es uno de los rituales importantes que practican los abuelos y familiares en niños y jóvenes. Así, Bernardino Morales de la comunidad de Santa Lucía dice que los hombres jóvenes tienen que ser zunchados con huesos de mono para que sean punteros y valientes; este proceso según relata lleva el nombre de **kulukuteada**. La **kulúkuta** o **kulukuteada** es considerada una prueba de valentía para los hombres y las mujeres pero, más allá de atravesar la piel humana, este ritual representa para los miembros de la comunidad que el hombre y la mujer pasan de ser flojos a ser valientes. Así las zunchadas que se realizan en determinadas edades y lugares del cuerpo tienen su propio significado, como se describen en los testimonios siguientes.

Aquí mis abuelos me han zunchado, aquí en mis manos tengo cuatro para que sea puntero y vaya lejos mi flecha. Aquí tengo en mis piernas cuatro también para que sea valiente; ocho zunchasón de hueso tengo yo. (Ignacio Torrico, Tres Bocas, 19.08.2010)

La cantidad de zunchadas que uno recibe depende de los abuelos y la edad. El hombre tiene para aguantar el dolor y el sangrado; así cuando uno es joven, además de las zunchadas recibe chicotazos.

Al hombre cuando está chico-jovencito le zunchan en la mano y le chicotean para que sea puntero, para que fleche lejos y sea valiente, guerrero, trabajador. Todo lo que le hacen con las zunchadas y los chicotazos uno debe aguantar para que después la mujer lo quiera porque



## CAPÍTULO 3

si le dicen que uno es flojo y pícaro, no nos quiere la mujer y se va. (Jorge Candia, Betania, 05.06.2010)

De acuerdo a Merci Noe, mediante la zunchada y el sangrado de la piel se pierde la flojera del hombre y la mujer “Cuando le zunchan y chorrea la sangre significa que la flojera se está saliendo, por eso mientras más zunchadas tiene uno significa que es más valiente y no es flojo”.

Las zunchadas no son elementos ajenos a la vida de los yurakarés, por eso para ellos tener zunchadas es signo de valentía. Sin embargo, frente a la familia y a la comunidad, los hombres deben expresar su valentía también realizando actividades específicas como se indica a continuación.

Los hombres para que sean considerados valientes por las demás personas deben saber al menos cazar, hacer chaco y fabricar canoas. Sólo si sabe hacer estas cosas lo pueden aceptar las personas como valiente y dependía mucho esto para que lo acepten también como yerno. Si no sabía hacer nada no había nada, ni siquiera mujer ni suegros que lo quieran. (Merci Noe, Cochabamba, 24.09.2010)

No era suficiente que un hombre fuese conocido por su valentía y coraje en la familia y en la comunidad debido a su trabajo, eso no le daba derecho a reclamar mujer alguna. También debía probar su madurez mediante el color de sus huesos, como se describe a continuación:

A los hombres aunque demostraban que eran valientes no los casaban ni le buscaban esposa sin saber antes si el hueso estaba maduro. Antes de juntarlo con una mujer le cortaban la piel para ver si el color del hueso era amarillo, si estaba amarillo significaba que el hombre ya estaba maduro pero si era blanco entonces no podía casarse porque todavía no estaba listo. (Antonieta Morales, Nueva Galilea, 28.04.2010)

A este proceso de cortar la carne del hombre y ver el color del hueso se lo denomina **türüra**. Era uno de los rituales más importantes.

### *El matrimonio*

El concubinato o matrimonio para los yurakarés significaba la “unión de dos iguales”: juntar a un hombre y a una mujer de su misma etnia. Pero con el pasar de los años, el significado del matrimonio yurakaré cambió por la unión de un yurakaré con otro diferente. En la actualidad, el significado mismo de la unión de las parejas ha variado porque se cambia de concubinato a matrimonio formal que involucra la parte civil y religiosa.

Antiguamente, dentro la cultura de los yurakarés eran los padres quienes decidían cuándo el hombre y la mujer estaban listos para casarse. El matrimonio se basaba en un acuerdo previo entre los padres de un hombre y una mujer yurakaré quienes arreglaban el matrimonio a escondidas de sus hijos como se manifiesta en el siguiente párrafo:

Ahí no importaba si se conocían el hombre y la mujer que tenían que ser esposos para hacer el matrimonio. Ellos tenían que aceptar la voluntad de sus padres, sin decir nada. Así los padres que acuerdan el matrimonio hacen una fiesta donde les llevan a sus hijos y les hacen emborrachar a los dos, al chico le hacen tomar hasta que se caiga y luego a la mujer también hasta que ya no pueda ni caminar, después les golpeaban a los dos en la cabeza y eso era el matrimonio. También le metían al hombre a un mosquitero y después a la mujer en el mismo, así borrachos se quedaban los dos y despertaban juntos. Eso era el matrimonio. (Antonieta Morales, Nueva Galilea, 29.04.10)

De acuerdo a Merci Noe, el matrimonio más que voluntad del hombre y la mujer era una obligación que los padres les asignaban. Incluso la mujer no podía casarse con un hombre menor a ella. Era mucho mejor que ella se casara con un hombre mayor por la valentía y madurez, para que el esposo cumpliera el rol de hombre y de padre.

Una vez que terminaban los festejos del matrimonio, los nuevos cónyuges tenían la responsabilidad y obligación de empezar a trabajar en la construcción de su casa y su chaco. Si bien los yurakarés viven como una sola familia dentro la comunidad, cada familia a la vez debe tener su propia vivienda y su chaco dentro la comunidad.

Una vez que el matrimonio se consumaba, los esposos empezaban a trabajar en la construcción de su vivienda apoyados por sus familias respectivas y toda la comunidad que aporta como puede. Sin embargo, el trabajo que sobresale es el de los esposos que se apoyan física y moralmente; así como lo expresa una de las comunarias de Santa Lucía:

En la vida matrimonial que empiezan el hombre y la mujer; la mujer es la ayuda del hombre, es como si la mujer daba las ideas y el hombre con las ideas de ella hacía las cosas pero siempre trabajan juntos. (Santa Lucía)

Una vez terminada la casa, el chaco y teniendo todo lo que una familia necesita para sobre llevar su hogar venían los hijos que no eran planificados, simplemente llegaban y en muchos casos cada familia llegaba a tener entre seis a doce hijos.

Con el pasar de los años y los cambios culturales también se modificó el matrimonio y la unión entre dos iguales. Antes el matrimonio implicaba el fortalecimiento de lazos de hermandad entre

### CAPÍTULO 3

la misma etnia, hoy los yurakarés, por influencias religiosas, se ha dado paso al matrimonio civil y religioso con ritos de sectas evangélicas y del catolicismo.

Los yurakarés hoy se identifican también con relación a dos otros grupos predominantes en tierras yurakarés: los collas, o quechuas o aimaras, y los trinitarios. Con ambos grupos los yurakarés interactúan social y culturalmente, a tal punto que en las comunidades hay matrimonios mixtos entre yurakarés y collas o trinitarios como se indica en la siguiente cita.

Los que se casan o se concubinan con trinitarios no pueden hablar su idioma porque hay trinitarios que imponen las cosas y no quieren que hables tu idioma ni practiques tu cultura. (Mónica Yabeta, Nueva Galilea, 29.04.2010)

A partir de la mezcla de dos culturas diferentes sale una nueva que se refleja en los hijos. Sin embargo, una de las culturas puede tener más influencia que la otra; como cuando la señora Esther de la comunidad de Bethel se casó con un trinitario y éste no aceptaba su cultura y dice: "Antes mi marido no quería que hable mi idioma, me insultaba y me decía que mi cultura no servía, ni mi lengua. Así me ha prohibido que les enseñe a mis hijos también. Por eso ya casi ninguno sabe hablar el yurakaré, así siempre pasa. Antes el matrimonio era diferente... pero ahora ya es casado en la iglesia".

Debido a que la cultura no es estática y sufre procesos de transformación, los yurakarés, hoy en día, siguen experimentando nuevos cambios en la forma de practicar sus costumbres relacionadas también a la forma de celebración del matrimonio y la conformación de la familia. Don Jorge lo dice del siguiente modo:

El matrimonio aquí era siempre el concubinato nomás, así nomás, juntados. Pero algunos ahora ya son casados por iglesia, por civil; cuando viene el cura recién se casan pero ya hay varios casados en Santa Anita y aquí también por la iglesia Bautista. (Jorge Candia, Betania, 05.06.2010)

Aunque ahora los matrimonios de los yurakarés contienen nuevos elementos y normas es importante saber que más allá del valor material dentro el matrimonio prevalece el valor simbólico que los yurakarés le dan a los ritos y al matrimonio como tal. Así, por ejemplo, los yurakarés se resisten a perder elementos simbólicos de sus vidas y sus celebraciones, por eso nunca va a ser igual un matrimonio religioso, cristiano o civil porque a pesar de las formalidades y nuevos ritos que se siguen en las celebraciones, los yurakarés le dan un nuevo significado a esas nuevas formas de casamiento y conformación de la familia. Es decir que en la realización de matrimonios modernos con nuevos elementos simbólicos no se pierde la cultura yurakaré en un cien por cien gracias a las matrices culturales formadas en la familia.

## *Matrimonios mixtos*

Por la noche cenamos en la casa de don Sebastián, comunario de origen quechua. Sebastián está concubinado con una yurakaré y acaba de nacer su primer hijo. Él comentaba que su familia estaba en Sucre y que se vino a vivir al Chapare de muy chico junto a su papá y su hermano mayor. Ahora vive en la comunidad, y, aunque es de origen quechua, el hecho de haberse concubinado con una mujer yurakaré le otorga el derecho de participar en todas las reuniones y trabajos que la comunidad dispone. Así mismo tiene el beneficio de cultivar la tierra y construir su casa donde él quiera (CC Daniel, San Benito, 29. 04.2010).

## *Familia y comunidad*

Como lo hemos señalado, la familia para los yurakarés va más allá de los padres y los hijos, no sólo es cuestión de lazos sanguíneos sino de hermandad porque la familia es la comunidad. Así lo afirma el fundador de Santa Lucía en la región del Beni:

Así se forma la familia yurakaré, en la comunidad, ahí son propia familia como comunidad. Habitan yernos, nueras, nietos, hijos, todo. La mayoría son yurakaré aquí. En mi familia son todos mis hijos, soy padre, pero un día mis hijitos se fueron a sufrir lejos, por motivo de la escuela. Cada uno se va y llega solito o convive en el colegio con otros hermanos. Ya no vuelven. Ahí se quedan a vivir en una casita o sino después se van a Trini, otros a Santa Cruz, unos a Cochabamba, seis años sin llegar de otros lugares también. Poco a poco han ido a hacer su servicio militar también y después llegan mis hijos con muchachas también que se quedan a vivir aquí, otros también se van. (Bernardino Morales Oyari, Santa Lucía, 26.04.2010)

Como se puede apreciar, si bien la familia se caracteriza por ser también la comunidad, hoy ellos enfrentan la migración de sus habitantes por motivos de trabajo o estudio, elementos que afectan el sentido actual de familia. Este fenómeno ocurre en los diferentes ríos donde viven los yurakarés. Un ejemplo, son las familias de los ríos Ichilo y Chapare donde el trabajo en la pesca y la extracción de la madera son factores que hacen que la familia se encuentre dividida y separada por periodos de tiempo irregulares.

Sin embargo, aunque las familias de los diferentes ríos y regiones se vean afectadas por la migración, todavía queda en algunos la esperanza de que la familia es la base para lograr un futuro mejor. Así lo manifiestan en una de las comunidades de la región del Beni:

## CAPÍTULO 3

En la comunidad de Santa Lucía vemos a la familia como la base para lograr grandes cosas en el futuro. A pesar de todo lo que pasa seguimos unidos como familias y como comunidad. Es posible que lleguen tiempos peores de los que pasamos pero si la familia está unida todo se puede soportar. Yo creo que llegarán proyectos de superación económica adelante, por eso no perdemos las esperanzas, ya que así juntos como familia podemos lograr tener nuestra escuelita y una posta también, aquí la familia no se describe sino que el significado de la familia es ser hermanos. (Jenny, Santa Lucía, 24.04.2010)

En esta descripción de familia, la posición que mantiene la entrevistada es positiva a pesar de que esta comunidad se enfrenta a los mismos problemas que las demás. Estas palabras de la entrevistada nos llevan a una reflexión; de acuerdo a las observaciones realizadas en las regiones de los ríos Isiboro y Sécurve se pudo advertir que la figura más sobresaliente dentro la familia y la comunidad es la mujer que en repetidas oportunidades cumple la función de madre y padre porque no siempre se ve la figura paterna. En la mayoría de las familias prevalecen los hijos menores de 12 años, la gente joven está ausente debido a que estudian en alguno de los internados del río o que migran hacia las ciudades de Cochabamba, Santa Cruz, La Paz y Trinidad por motivos de trabajo. Sin embargo, a pesar de todo lo que le toca soportar, la mujer, madre y esposa está ahí esperando en la comunidad a sus hijos y a toda su familia que no está dispuesta a perder.

### *Trabajo y roles de los miembros de la familia*

Cada uno de los miembros que conforman la familia nuclear y la familia comunal tiene un rol importante que cumplir como compromiso para hacer de cada familia un lugar de armonía, donde haya una buena relación entre hermanos y la naturaleza. Al interior de las familias yurakarés se han podido identificar los roles de cada miembro, a partir de las observaciones y las entrevistas realizadas. Se pudo advertir que la familia es un lugar donde todos aportan al desarrollo de la comunidad, incluso los abuelos que son considerados referentes principales para niños, jóvenes y adultos.

### *Los abuelos*

Los abuelos en la comunidad simbolizan la sabiduría y la experiencia; por eso, una de las tareas que tienen es enseñar sus conocimientos a los hijos, nietos, sobrinos y todos los que

viven en la comunidad que son considerados hermanos. Al respecto, una joven en la región del Beni describe el trabajo de los abuelos en la comunidad del siguiente modo:

En la comunidad también trabaja el abuelo. Nunca es flojo, cuando todavía tiene fuerza trabajan en el chaco, van de pesca y caza todo tipo de bichos para que la abuela tenga carne. La abuela también costura carteras, trabaja en el chaco, siembra y carpe además hace chocolate en pasta y también tuesta café. (Darsi, Loma Alta, 30.04.2010)

En las comunidades del río Isiboro, los abuelos considerados como “padres de la comunidad” viven junto a sus hijos y realizan trabajos de acuerdo a las posibilidades que tienen. Antonieta Morales y Natividad Nogales de la comunidad Nueva Galilea son un ejemplo ya que ellos a pesar de los años y las dolencias que tienen trabajan y se apoyan mutuamente para conseguir los alimentos y prepararlos día a día.

Mayra: La convivencia con los abuelos de Nueva Galilea por un tiempo me ayudó a saber vivir la vida al estilo yurakaré, pero además sé que los abuelos nunca están sin trabajar ni dar cariño a sus hijos que son todos los que viven en la comunidad. Al atardecer el abuelo se alista afanoso para salir de pesca; coge en una mano su lineadas y en la otra sus anzuelos de diferentes tamaños, agarra un balde, un cuchillo y se dirige a la canoa que está en su puerto; en la mañana se preocupa de recoger troncas y partir leña para que la abuela cocine... mira a su alrededor para detectar lo que falta; se fija si falta plátano y yuca para ir tan pronto pueda hacia el chaco. Mientras el abuelo sigue en su inspección, la abuela sentada sobre un **chumu** (asiento de tronca) **chapapea** los pescados para el desayuno, se levanta, empieza a barrer las hojas que cayeron de los árboles y limpia la casa; la **mēmē tejte** (la mamá viejita) también tuesta chocolate y lava el café que sacó de las plantas que están en la casa. La **mēmē tejte** y el **tātā pēpē** mientras trabajan recuerdan a sus hijos y sus épocas de su juventud entre alegrías y nostalgias.

Así, pudimos constatar muchas experiencias similares en las diferentes comunidades visitadas del río Isiboro, Sécore, Ichilo y Chapare: los abuelos nunca están sin trabajar. Don Roberto en Betania manifiesta que los abuelos nunca escapan del trabajo:

Harto bichito hay a esta hora pues, por nada más me escapo al trabajo. Allá no hay mucho. A mí me gusta el trabajo. También siempre voy a pescar. Así como trabajo, descanso también porque ya soy viejo, tengo 79 años y casi me he muerto pues señorita. Uh, ya me asusté pues, grave, grave estaba pero sigo dándole al trabajo así como usted me ve. (Roberto Guzmán, Betania, 07.06.2010)

## CAPÍTULO 3

Los abuelos de las comunidades, de acuerdo a sus posibilidades, realizan trabajos que no requieren mucho esfuerzo físico pero cuando se encuentran enfermos o imposibilitados para trabajar, los hijos ocupan su lugar en el trabajo y se ocupan del chaco, cortan leña, van de pesca, cultivan el chocolatal y realizan otras tareas más.

El trabajo que los hijos hacen en beneficio de sus padres no es lucrativo; es decir, el trabajo es voluntario y por amor de los hijos hacia sus padres. Una vez que los hijos cultivan los productos del chaco y el chocolatal entregan todo lo extraído a sus padres quienes deciden si disponen los productos para el consumo propio, de la comunidad o para la venta.

### *Los padres*

Una vez que la pareja tiene hijos, el trabajo que asumen ambos es educarlos mediante los conocimientos que han adquirido en la vida en la comunidad, y junto a sus padres. Dentro la familia no hay la diferencia de quién trabaja más o menos, el trabajo es compartido y cada uno de los esposos cumple labores específicas que se describirán a partir de la experiencia de vida y la convivencia con los mismos.

Mayra: En una de las comunidades del río Chapare pude compartir el **yarru** junto a los que me denominaron **ti shoja** (mi hija) y recuerdo con mucho cariño a cada uno de ellos. En esta oportunidad tuve el privilegio de hacer el papel de hija dentro de varias familias y pude ver cómo trabajan los esposos y se apoyan mutuamente, por ejemplo el hombre lleva a la casa todas las provisiones para que la esposa cocine y ella se encarga de preparar comidas deliciosas que gusten a su esposo y a sus hijos. Los esposos no son mezquinos, así como el hombre trae todo en abundancia, la mujer prepara buenos platillos que alimenten a la familia. Para el trabajo en el chaco se ve al hombre y a la mujer salir juntos muy temprano con el **tapeque** (merienda) listo, ellos trabajan todo el día y regresan a la casa cuando el sol ya quiere esconderse.

Las actividades de los esposos en la vida cotidiana del monte no tienen descanso. Al respecto, la hermana Darsi del río Isiboro señala lo siguiente.

Los esposos trabajan en el chaco, también van de pesca y van a cazar al monte todo tipo de animales, allá van y a veces van por un día dos días, depende también si hay animales para traer. (Darsi, Loma Alta, 30.04.2010)

El esposo generalmente es el responsable de llevar carne a la casa para que la esposa o las hijas cocinen. En caso de que el marido-padre esté ausente, los hijos jóvenes se van de caza al monte y asumen las responsabilidades del esposo.

En cuanto al trabajo de las mujeres-esposas ellas se dedican principalmente al cuidado de los hijos y labores de su hogar; así como se describe a continuación.

Las mujeres trabajamos en todo, en nuestra casa hacemos muchas cosas; cuidamos a nuestros hijos, hacemos chicha para nuestros maridos, cocinamos, y nos vamos también al chaco con nuestros esposos. [Yo] le ayudo en todo, siempre voy con él al chaco o de caza, siempre nos ayudamos. Además me gusta estar con él, plantamos y cosechamos; la mujer no trabaja sola porque nuestros maridos siempre nos ayudan. (Ximena, Trinidadcito, 14.06.2010)

En resumen, el trabajo del hombre y la mujer se realiza de manera coordinada, la ayuda es mutua para conseguir mejores resultados. Ellos unen fuerzas e ideas para hacer de su familia y su comunidad una expresión de valentía y hermandad.

## *Los hijos*

El trabajo de los hijos va de acuerdo a las edades que tienen. Las tareas que realizan más frecuentemente son la pesca y la ayuda dentro la familia. Darsi señala que el trabajo de los niños es el acarreo de agua para la cocina, la limpieza de la casa y la pesca (Darsi, Loma Alta, 30.04.2010). Sin embargo, cuando los niños llegan a una cierta edad, quieren ser independientes en el trabajo y eso muchas veces implica alejarse de la familia y abandonar los estudios.

La edad y el sexo de los niños influyen en las tareas que los padres les asignan. Sin embargo, los hijos anticipadamente a que sus padres les establezcan una labor, asimilan la idea de que todos los días deben ayudar a sus padres en las actividades que realizan. Por eso ellos en su vocabulario no preguntan ¿le ayudo...? Ellos por voluntad propia se brindan para ayudar a sus padres y hermanos que viven en la comunidad.

Los niños yurakarés de las comunidades del Beni, Santa Cruz, y Cochabamba se caracterizan por ser serviciales porque son ellos quienes van de un lado para el otro viendo qué falta hacer o más bien qué de nuevo pueden hacer. Ellos desarrollan habilidades y destrezas en todo tipo de tareas y actividades, hacen del trabajo no una obligación sino una actividad



## CAPÍTULO 3

divertida donde disfrutan de la naturaleza y aprenden a ser hombres y mujeres de valor. Así por ejemplo don Gumersindo señala que:

Mis hijos saliendo del colegio hacen sus tareas y después se van a pescar con lineada y atarraya. (Gumersindo Pradel, Sejsejsamma)

Con la llegada de las escuelas a las comunidades yurakarés, las tareas de los niños se diversificaron y requieren un compromiso y dedicación para cumplir con las tareas que los profesores les asignan. Así por ejemplo en la comunidad de Nueva Galilea del río Isiboro se observa un caso donde los niños viven separados de sus padres; su nuevo hogar está frente a la cancha de fútbol y en esa casa cada uno de ellos aprende a ser responsable de sí mismo y de los demás.

Al margen de los niños que viven solos, están aquellos que al pasar de la pubertad a la adolescencia experimentan una nueva forma de trabajo con los madereros y las estancias, así como lo señala la profesora de la comunidad de San Pablo.

Los niños que ya tienen 12 a 13 años aquí tienen la costumbre de irse a las estancias cercanas. Más que todo les gusta trabajar independientes y los ganaderos los reciben tranquilos, al menos si son varoncitos empiezan a probar las bebidas alcohólicas en las estancias y los padres no dicen nada. Las chicas también trabajan fuera porque ahora sus padres las emplean. (Prof. María Luisa Leyes, San Pablo, 03.05.2010)

### *Trabajo comunitario*

Este tipo de trabajo consiste en una actividad planificada por los miembros de la comunidad, que va en favor de los mismos. Así lo describe a continuación el Corregidor de Trinidadcito en el río Chapare.

En la comunidad todo el día se trabaja, hombres, mujeres, todos trabajamos, puede ser en el chaco, sacando madera, construyendo. Así cada cual tiene su trabajo pero, cuando hay alguna colaboración, todos vamos a ese trabajo, ayudamos al que necesita. Ya para el trabajo comunal todos trabajamos parejo pero también nos ayudamos y es bonito trabajar así porque igual uno trabajando chisteo, empieza uno, le sigue el otro y así hacemos más divertido el trabajo, todo es risa y risa y el trabajo se termina más rápido. Así nos gusta trabajar a los yurakarés. (Ronny, Trinidadcito, 14.06.2010)

Los trabajos comunales se refieren, por ejemplo, a la limpieza de la comunidad junto a sus ambientes de encuentro social (escuela, sede, iglesia, cancha de fútbol/fulbito), la prepa-

ración de alimentos para la fiesta de la comunidad, construcción de ambientes, pontones y otros. Para la ejecución del trabajo comunal se requiere que se reúnan todos los comunarios y una buena organización entre ellos, ya que el producto final del trabajo realizado beneficia a todos aunque dure un día, semanas o meses.

#### Ilustración 4: La carne para la fiesta



En las fotografías que se presentan se muestra el trabajo comunal en la fiesta de la comunidad de Remanso donde trabajan hombres y mujeres de manera coordinada; los hombres en esta ocasión son los encargados de carnear a la vaca y llevar la carne a las mujeres que se encargarán de la preparación de los alimentos en el transcurso de los días de fiesta. Las mujeres se organizan en tres grupos diferentes para el trabajo, así unas se encargan de preparar la cena, algunas el desayuno y otras el almuerzo. Los alimentos que se preparan en esta oportunidad están destinados para la alimentación de todos los invitados y la comunidad entera. En el tiempo que dura la fiesta de la comunidad todos los miembros de las familias que conforman la comunidad tienen tareas y trabajos específicos pero ninguna persona trabaja sola; es decir, que siempre tienen el apoyo de la familia y los demás comunarios que se muestran pre dispuestos para ayudar.

## *Espacios comunitarios*

- Mayra: La comunidad tiene un toque mágico, me gusta mucho... me siento muy bien aquí, es como si estuviera en el paraíso.
- Aquiles: Nosotros le vamos a presentar nuestra comunidad, aquí le vamos a acoger como a nuestra hija y le vamos a enseñar el idioma, vamos a tomar chicha y a conocer a toda nuestra familia.

## CAPÍTULO 3

Las comunidades yurakarés visitadas en los departamentos de Cochabamba, Santa Cruz y Beni están situadas en las riveras de los ríos Mamoré, Isiboro, Sécore, Ichoa, Chimoré, Ichilo y Chapare. Estas comunidades están conformadas en su mayoría por yurakarés. Sin embargo, hay presencia de miembros de otras etnias en todas las comunidades. Así, en la comunidad de Santa María una de las familias fundadoras es trinitaria; en San Vicente de Paúl, Santa María hay algunas parejas de yurakarés con trinitarios; en Santa María hay chimanes; collas en Santa Lucía.

A continuación incluimos apuntes varios sobre algunas de las comunidades visitadas.

### *Fátima*

Está asentada a orillas del río Enñe Samma 'agua de sábalos'. Las casas están relativamente dispersas unas de otras. El material de construcción, al igual que San Antonio, no varía mucho: utilizan el plástico como impermeable y las hojas de palma para cubrir el techo de sus viviendas; el palo de tembe es el material que utilizan para sus paredes. La casa del corregidor es algo diferente a las demás: es de dos plantas, construidas con tablas forjadas, la estructura de la casa está construida con vigas y listones trabajados y el techo es de calamina. En la comunidad hay mandarinas, naranjas, chirimoyas; hay árboles de tamaño considerable. Cruzando el río está la serranía donde habitan animales de toda clase como el anta, jochi, venado y el tigre entre otros.

### *Sejsejsamma*

Está en medio de un sindicato de colonizadores, Villa Bolívar. El pueblo está asentado en ambos costados del camino que va a Ichoa y a Ishinuta. Es una comunidad que tiene servicios de agua, luz, escuela, posta sanitaria, TV, radio. El material de construcción de las casas en su mayoría es de ladrillo, madera, calamina, tejas Duralit.

### *San Benito*

Está situada a orillas de río Isiboro. La actividad principal de la población es la producción agrícola; es común encontrar en las viviendas plantaciones de hojas de coca, yuca, plátanos, papayas. La mayor parte de las casas están construidas con material del monte: para el techado: utilizan hojas de jatata, de palmera pero también el plástico. Generalmente

usan palo de tembe para construir las paredes de sus casas. También hay algunas casas que utilizan la calamina y la madera forjada.

La comunidad no goza de servicios básicos. No hay posta sanitaria, agua potable, ni luz eléctrica. El mechero y la vela son los medios más utilizados alumbrar en las noches. El agua del río es utilizada para lavar la ropa, el consumo diario y preparar los alimentos; por las mañanas es común ver a personas mayores, niños, niñas trasladando agua del río en bidones de cinco, diez litros. Pescado, yuca y arroz son la base de la alimentación diaria.

En la comunidad hay personas de origen quechua; uno de ellos es don Gumersindo de rama paterna quechua y materna yurakaré. El yl su hermano de 33 años no hablan muy bien ni quechua ni yurakaré, y se comunican solo en castellano. Otro caso es del compañero Sebastián de 25 años, de origen quechua, casado con una mujer yurakaré; actualmente los dos tienen un hijo recién nacido. Para concubinarsse con su esposa, firmó un acta ante los comunarios de San Benito, en la cual se comprometía a no traer a vivir a sus familiares. Haberse concubinado con una mujer yurakaré le ha permitido afiliarse a la comunidad y con esto obtener todos los derechos y obligaciones establecidos por la comunidad; por ejemplo el derecho de hacer chaco en cualquier lugar del territorio y participar con voz y voto en los cabildos de la comunidad.

### *San Juan Isiboro*

Está situada a orillas del río del mismo nombre y está conformada por aproximadamente diez casas, distantes unas de otras y conectadas por senderos estrechos y con mucha maleza en los lados. Las casas están construidas en base a la madera, caña del monte que son utilizados para los pilares y para cubrir las paredes; las hojas de palmera y el plástico son utilizados para cubrir el techo. La casa del profesor es diferente a las demás viviendas, tiene un techo de calamina, paredes de madera y una letrina de uso particular.

La casa de don Fabián Beltrán ilustra cómo son las viviendas: está construida a base de madera, caña del monte, techo de plástico cubierto con hojas de palmera. Al interior hay una cama artesanal, amplia de madera, con su mosquitero, un tendedero donde está colgada la ropa, piso de tierra, sin puerta ni ventanas. Esta casa está ubicada a unos 500 metros de la vivienda del profesor hacia el noreste; allí viven don Fabián, su esposa y su hijo, el cual ya está casado.

## *Nueva Bethel*

Los pobladores de Nueva Bethel habitaban en Puerto Villarroel o en otras ciudades del interior. Como dice doña Esther:

Aquí han dejado sus casas la mayoría de los comunarios porque dicen que hay mucho mosquito y no pueden aguantar, ni siquiera el cacique vive en la comunidad. Todos se están yendo pero los paisanos [en referencia a los colonos andinos] están llegando, dice que quieren quitarnos nuestras tierras para vender pero cómo puede ser eso si esta es una TCO. Así siempre son los paisanos siempre nos quieren botar a los yurakarés y nosotros no sabemos por qué. (Esther Soria, Nueva Bethel, 23.08.2010)

## *Las viviendas de las familias yurakarés*

Las casas donde viven los yurakarés son lugares muy agradables. Las personas que habitan el lugar le dan un valor simbólico que va más allá de lo material ya que una de las características de las viviendas de los yurakarés es la ubicación de sus casas cerca a los ríos y las lagunas.

Las viviendas yurakarés están evolucionando con el pasar de los años; es decir que las construcciones de **chuchío** y palma de **motacú** están siendo reemplazadas por las construcciones de madera y material como tejas y calaminas Duralit usadas especialmente en las escuelas.

A pesar de estos cambios, la mayoría de los yurakarés conservan sus costumbres en cuanto a la construcción de las viviendas, aunque incorporando algunos elementos nuevos, como el uso de tablonés.

Para hacer las casas, por ejemplo, primero se hace el armazón de madera, luego el piso y luego el techo que puede ser de tacú o también de calamina. Eso ya depende de las posibilidades de las personas.

Una casa de calamina dura más o menos 10 años, mientras que una casa de motacú dura menos, 5 años será pues. Depende de las hojas frescas que se usen para hacer. Lo malo también de las casas de palmas de motacú es que se arruina rápido y se entran bichitos, ratones, murciélagos, chulupis, pero lo bueno también es que es más fresquito. (Estelio Hinojosa 05.06.2010)

La casa de los yurakarés puede ser un espacio abierto, si se trata de una construcción ancestral pero tapada y con paredes de chuchío o tablas si es al estilo moderno. Este espacio se denomina de descanso ya que el uso que se hace de esta es mayormente en la noche para descansar luego de una jornada de trabajo.

En el lugar de descanso se encuentran camas, en algunos casos son ancestrales y en otros modernas con colchones. Las camas que denominamos ancestrales están hechas de tablones de madera con colchas para lograr que la cama sea más suave al momento de dormir. Uno de los elementos indispensables dentro este lugar son los mosquiteros que se encuentran doblados y acomodados cerca a la cama. Estos mosquiteros nunca están desplegados excepto cuando uno se dispone a dormir.

Los lugares donde se recibe a la visita son la cocina, por la ventilación que tiene al no estar cubierta totalmente por chuchío o tablones, y el patio, que se caracteriza por su frescura debido a la presencia de árboles. En cualquiera de estos lugares hay una mesa y bancas dispuestas para que uno se siente como quiera. En el patio de algunas casas se ven hamacas que cuelgan de las ramas de los árboles y están dispuestas para todo aquel que quiera descansar.

## *Otros espacios comunitarios*

### *La venta*

No hay un dato preciso de cuándo o cómo aparecen las ventas, pero ya en las comunidades del río Chapare e Isiboro se comenta que los comerciantes antiguamente entraban en pontones a vender ropa y otros productos que los yurakarés necesitaban. La señora Esther recuerda su infancia, y nos relata lo que se acuerda de los comerciantes:

Antes cuando no había todavía estos motores grandes, venían los comerciantes en motores pequeños a vendernos zapatos, ropa, blusas, hilo, aguja, todo, así venían. Todo nos vendían, también jabón para bañarnos y lavar la ropa pero a veces nosotros no teníamos plata para pagar. (Esther Soria Zelada, Bethel, 23.09.2010)

Con el pasar de los años, y con las migraciones hacia territorio yurakaré, fueron ingresando poco a poco nuevos productos que se pusieron a la venta en puestos de venta

### CAPÍTULO 3

fijos en las algunas de las comunidades yurakarés. Esto se hizo más común con la llegada de los profesores. La profesora María Elena de Tres Bocas se refiere al tema.

Las profesoras como salimos a cobrar nuestro sueldo tenemos más facilidad para llevar cosas a la comunidad. A veces ellos nos dan dinero para que les llevemos productos, ropa, aceite, dulces y otras cosas que necesitan. Nosotros se los llevamos y cuando les falta van a la venta y al menos nosotras con la otra profe les vendemos barato porque no se trata de hacer nuestro negocio sino ver cómo ayudamos también a la gente. Incluso, cuando no tienen plata y necesitan los comunarios algo les damos al fío o intercambiamos por artesanías que ellos hacen o tienen. (Prof. María Elena, Tres Bocas, 18.08.2010)

Las ventas que hay en algunas de las comunidades son generalmente de profesores y collas. Sin embargo, algunas familias yurakarés ahora ya cuentan con una venta donde agregan dos cosas apetecidas por la mayoría de los comunarios, el pan y las tortas.

La venta generalmente se encuentra en un espacio de las viviendas donde se exponen los productos (azúcar, harina, arroz, galletas, gaseosas, dulces, alcohol, entre los más destacados). Una de las profesoras que tiene su venta en la comunidad de San Pablo dice que ahora los yurakarés se han acostumbrado a comprar y han dejado de producir.

Ahora todo lo que se consume es comprado. Aquí yo vendo arroz. Lo que yo les compraba antes, ahora yo les vendo lo que yo traigo. Antes yo les compraba arroz en chala, ahora ellos me compran a mí el arroz industrializado. (Prof. María Luisa Leyes, San Pablo Beni, 03.05.2010)

Es inevitable que entren nuevos productos a las comunidades; sin embargo “lo de afuera” no relega completamente la producción propia de los yurakarés, incluyendo la producción de alimentos como la yuca, la caza, la pesca o la recolección de huevos de peta. Empero, si hablamos de la vestimenta ya se ha desplazado la elaboración propia. Antes los vestidos de los yurakarés eran hechos de corochó. Pero desde hace décadas, el corochó fue desplazado por la ropa de algodón y, más recientemente, la de tela sintética.

En todo caso, cabe señalar que las ventas en territorio yurakaré son irregulares, no siempre tienen los bienes de consumo durante todo el año. Más bien dependen de lo que los dueños traen de los centros urbanos. También hay ventas itinerantes, de comerciantes que vienen por el río. En los trabajos de campo tuvimos la oportunidad

de ver cómo la gente compra de barcos de comerciantes, que traen desde cerveza hasta juegos para los niños.

En las comunidades del río Chapare existe gran demanda de verduras cuando llegan para la venta. La cebolla y el tomate son las verduras más apetecidas por la mayoría de las personas porque son consideradas necesarias para la preparación o aderezo de algunas comidas.

## *La iglesia*

En muchas comunidades yurakarés sobresalen las edificaciones dedicadas al culto, ya sea católico o evangélico. Este nuevo espacio social reúne a los comunarios en días específicos; sin embargo no todas las comunidades cuentan con iglesia.

En las comunidades del río Isiboro y Sécore no se encuentra ninguna iglesia ni capilla pero sí ‘animadores evangélicos’. En la comunidad de San Vicente estos ‘animadores evangélicos’ enseñan parábolas y canciones a los comunarios reunidos en la noche, los comunarios cantan y escuchan atentos “la palabra de Dios”. De acuerdo a la profesora Doris, estos animadores no están en la comunidad todos los días pero cuando llegan tienen la costumbre de reunir a la gente y predicar, según nos relata a continuación.

Los que están ahí reunidos con la gente y los hacen cantar son los animadores que han llegado recién. Ellos no están aquí todos los días porque no son de aquí, vienen cada medio año de otro lado. Aquí hay un animador pero no celebra nada. (Prof. Doris Cortez, San Vicente, 24.04.2010)

Si bien en algunas comunidades se ve la figura de los animadores evangélicos, en otras también hay monjas católicas que trabajan con niños yurakarés y trinitarios, como en la región del río Isiboro-Beni mediante el internado de Fe y Alegría en Gundonovia. Una de las ex alumnas del internado relata su experiencia en el internado católico y su relación con las monjas que oficiaban de maestras.

Cuando yo estudiaba en el internado había unas monjas que nos enseñaban de todo y nos hablaban también de Dios, ellas eran estrictas cuando pasábamos clases pero siempre querían que aprendamos de todo, pero esas monjas también eran valientes y trabajaban igual que nosotros. (Mónica Yabeta, Río Isiboro, 21.04.2010)



## CAPÍTULO 3

En las comunidades del río Chapare y del río Ichilo, también ingresan nuevas formas de ver y practicar la religión. Según relatan algunos pobladores es influencia de la Escuela Nueva Vida, que aún recibe niños yurakarés. Según un ex alumno:

La mayoría de los que vivimos en el Río Chapare nos hemos formado en la escuela Nueva Vida, antes era un internado. Ahí los profesores eran gringos evangélicos muy exigentes, incluso los más antiguos que se formaron en esa escuela siguen con la religión que nos han enseñado y como al yurakaré le gusta andar de un lado a otro esa religión se ha ido expandiendo por donde va el yurakaré. (Armin Chávez, Trinidadcito, 11.06.2010)

Sin embargo, a pesar de esta influencia algunos yurakarés que viven a lo largo del río Chapare e Ichilo se identifican como católicos.

Aquí la gente es evangélico y católicos. Las dos cosas, pero más es evangélico. La iglesia de aquí ahora no está funcionando porque no está mi cuñado y a los que les encargó ni siquiera vienen a hacer culto los domingos en la noche. (Lucy Bolívar Soria, Betania, 09.06.2010)

En el río Chapare la iglesia en la comunidad de Betania, denominada “Iglesia Unión Bautista”, tiene un terminado de madera y se encuentra delante la escuela, lo cual hace que no pase desapercibida. En la comunidad de Trinidadcito, la iglesia no tiene un nombre específico, en esta comunidad las celebraciones se realizan los domingos en la mañana y sus pastores son Joaquín Noé y Osvaldo Hinojosa.

Sin embargo, se puede llegar a la conclusión de que la religión no es lo más importante para ellos sino vivir bien con la familia y la naturaleza, teniendo en cuenta que hay un Dios benefactor para todos.

### *La laguna, el río y el curiche*

Desde la experiencia de vida con los yurakarés, estos tres lugares aseguran la provisión de alimentos razón por la cual dicen que donde hay agua hay vida y alegría.

Estos tres lugares como parte de la comunidad posibilitan la caza y la pesca. También constituyen áreas de esparcimiento, donde los niños juegan y experimentan conociendo la naturaleza y los animales.

El curiche es una superficie de la tierra inundada de manera temporal o permanente donde habita una variedad de animales, como las aves que aprovechan este lugar para hacer sus nidos, o los peces, especialmente los conocidos como ‘zapatos’. Es también un lugar donde algunas especies se refugian de sus depredadores, las garzas por ejemplo aprovechan el lugar para alimentarse y refugiarse ya que el curiche se encuentra rodeado de bejucos y árboles.

El **curiche** es como un estanque pequeño que se forma mayormente en época de lluvia. Cuando el curiche tiene agua, ahí se puede pescar también, pero siempre da un poco de miedo porque cerca a los curiches hay harto bejuco y lagartos también que le pueden agarrar. Es peligroso siempre porque ahí para la sicurí, esa es la que no deja que el agua del curiche se seque, pues; pero cuando muere la sicurí, el curiche también seca. (Ronald Bruno, Río Chapare, 14.06.2010)

Mayra: El relato de la sicurí puede parecer solo eso, pero deja de serlo cuando uno se topa con una sicurí que se muere, y evidentemente el curiche se empieza a secar. En la comunidad de Betania fui testigo de este acontecimiento ya que después que don “Pato” mató a la sicurí, el lugar comenzó a secarse.

Algunos denominan laguna al Río Viejo que atraviesa la comunidad, otros denominan laguna al lugar donde el agua es mansa y menos torrentosa que el río. El agua de las lagunas generalmente es cristalina, en cambio el agua del Río Viejo varía de acuerdo a las regiones por las que pasa. En las comunidades de San Pablo, Loma Alta y Betania pertenecientes a los ríos Isiboro y Chapare hay ríos viejos o lagunas donde el agua tiene una quietud y transparencia, en comparación con los ríos que son turbulentos. Las lagunas o ríos viejos se caracterizan por ser lugares rodeados de árboles y mucha vegetación, lo cual es aprovechado por los animales terrestres y acuáticos como medio seguro de vida, ya que los ríos se encuentran invadidos por los cazadores.

De acuerdo a la señora Esther, de la comunidad de Bethel, el Río Viejo es un medio de sobrevivencia tanto para los yurakarés como para los animales que se ven afectados por la contaminación del agua y la caza y pesca indiscriminada de personas foráneas.

Aquí en la comunidad tenemos un arroyito y un río viejo que nosotros protegemos; por ejemplo, esta agua de aquí del río viejo parece sucia por el color a territa que tiene ¿no? Pero no es sucia, es más limpia que el agua que hay en el Río Ichilo. Ese ya está pues contaminado por tanto pescador que entra, además del Puerto entra

## CAPÍTULO 3

también suciedad. El agua de nuestro río viejo en la comunidad es rica y usamos para lavar, nos bañamos también ahí y cocinamos con esa agua, pescado también se saca eso que dicen pirañas, **ventón** también; los yurakarés estamos acostumbrados a los ríos y a los arroyos. (Esther Soria Zelada, Bethel 23.08.2010)

Las fuentes naturales de agua que existen son protegidas por ser alternativa de sobrevivencia. Pero los ríos navegables de las diferentes regiones están empezando a ser contaminados por los desperdicios (pilas, pañales, plásticos) que deja la gente que navega por los mismos.

Sin embargo,

El río es vida para nosotros, los yurakarés, porque de ahí sacamos alimento y vamos de un lugar a otro. A los yurakarés siempre nos ha gustado vivir donde hay agua por eso vivimos a orillas del río y los arroyos. Además, a los yurakarés nos gusta mucho bañarnos, estar mojados ¿no? Es decir que nos gusta estar limpios, por eso vamos y nos champamos al río a cualquier hora. (Osvaldo Hinojosa, Trinidadcito, 12.06.2010)

De este modo el río se constituye en una fuente de alimentos, en un medio de transporte, pero también en un elemento de la higiene personal; y para los niños en un espacio de esparcimiento. Cabe añadir que bañarse diariamente en el río (o echándose agua en los grifos) es una necesidad debido a que el calor circundante (cerca de 36 grados Celsius a la sombra) provoca la transpiración constante

Uno de los animales extraordinarios que viven en el río son los bufeos o delfines rosados de agua dulce que son considerados por los yurakarés como “protectores de los humanos”. Según relatan, los bufeos cuidan al hombre de las fieras y las sicurís que habitan en el río; los delfines viven en los remansos, lugares profundos del río donde habitan junto a ellos fieras y sicurís gigantes pero la función que cumplen los bufeos, según los testimonios, es evitar que estos animales peligrosos y malos ataquen a los viajeros y todo aquel que pasa por ahí.

## Las inundaciones

Los cambios de residencia también están relacionados con fenómenos de la naturaleza. Los yurakarés se enfrentan a inundaciones, durante la época de lluvias, ya que una vez que entra el agua a las comunidades termina con la producción de los chacos, mata animales y provoca enfermedades en los comunarios.

**Ilustración 5: Inundación en Santa Rosa de la Boca**

*Israel nos muestra hasta qué altura llegó el agua durante la inundación del 2009, en las proximidades de la comunidad de Santa Rosa.*

Así, en Santa Rosa de la Boca, la inundación duró casi tres meses. La gente tuvo que vivir en sus chapapas. Muchos se fueron a Trinidad. Tata Ascencio relata la situación del siguiente modo:

Todos los que vivimos aquí sabemos cómo es la inundación, porque hemos sufrido harto. En este lugar había naranjo, palta, lima, platanales, yuca, balusa, todo eso y ya nomás entró el agua, hubo una inundación y las pobres gallinas se han muerto, perros también, gatos, todo eso se han muerto. No había que comer pero llegó ayuda de todo lado, ha venido una ayuda de Brasil también. En helicóptero nos sabían mandar de allá arroz, fideo, aceite, frejol, harina, todo eso, un poco de conservas también. Trajeron colchones, un paquete de servicios para la cocina y varias cositas. (Tata Ascencio, Santa Rosa de la Boca, 07.06.2010)

La inundación es también una etapa de cambios culturales ya que se deben habituar a una nueva forma de alimentación y vida mientras pasa la etapa crítica y vuelvan a plantar y retoñar todo lo que el agua destruyó. Cabe resaltar que en los últimos años, hubo varias inundaciones en la época de lluvias, cubriendo completamente la comunidad y terrenos aledaños, destruyendo platanales y plantaciones de yuca.

CAPÍTULO 3

En Tres Islas, también se sufre de las inundaciones. Don Marcial y doña Margarita relatan así su experiencia:

Don Marcial: Mayormente la inundación es terrible y nosotros pensamos tener algo y estando mas allá y no es lo que deseamos sino que la propia naturaleza nos aplaga y lo deshace... Una vez sembramos bastante yuca y plátano y todo y esos plátanos hueso, todo; llegó el agua y se calentó el sol y eso lo volvió caliente y lo ha sancochado y eso lo de la yuca igual y la planta seguía verde y todo pero al arrancar seguía podrido y ha sido un desastre natural, ha sido.

Doña Margarita: Porque no podíamos cocinar, no podíamos comer también, todo se pudrió.

Don Marcial: Olía a puchi todo eso (risa de todos)

Doña Margarita: No podíamos comernos a la yuca y después queda grueso pero es palo.

Doña Margarita: como decir el jochi, el taitetú, cazamos, a veces nos vamos al monte y los pobres. . .

Don Marcial: ...encima de los palitos.

Doña Margarita: a veces hasta se mueren los animales.

Don Marcial: ...ahogados.

Sin embargo, a pesar de la gravedad de estos desastres, no falta el humor:

Doña Margarita: Ahora no podemos criar chanchos, yaaa? A lo que llega la inundación ya corren y se los llevan los chanchos y si no tienen una buena casa dónde los vamos a proteger y están ahí las gallinas por ahí y dónde las vamos a proteger. Por ejemplo, el pato no se puede, se va, se lo lleva por el monte y se muere.

Don Marcial: Tenemos una chanchita en la comunidad pero que no muere, mi cuñada. (Risas de todos.) (Tres Islas)

La vida en las comunidades de tierras bajas a las que muchos yurakarés han sido desplazados del pie de monte que habitaban originalmente ahora confronta inundaciones, y como consecuencia de las mismas pérdida de productos (como la yuca y los plátanos) y escasez de caza.

Así, comunidades como Santa Rosa que está en la confluencia de los ríos Chapare e Ichilo que

dan lugar al río Mamoré puede sufrir el desborde del río, igual que otras comunidades río arriba, como Remanso en el río Chapare, o Tres Islas en el río Ichilo. Estas inundaciones que pueden durar hasta tres meses deterioran la calidad de vida de los yurakarés.

## *Organización social*

Para comprender la organización de los yurakarés, primero es preciso recordar que ellos habitan en varios territorios (TIPNIS Beni, TIPNIS Cochabamba, río Chapare, río Ichilo) lo que dio lugar a la tendencia de tener dirigencias regionales; sin embargo, en una asamblea desarrollada en Chimoré se decidió eliminar la división territorial y responder a la concepción de Nación Yurakaré.

Los territorios son TCOs (Territorios Comunitarios de Origen), donde la tierra no tiene títulos individuales sino pertenece a todos. Así en cada uno de los ríos donde habitan los yurakarés hay TCOs y junto a ellas una organización que empieza con una división del territorio en zona Alta, Zona Media y Zona Baja para lograr una buena coordinación entre comunidades. La región considerada como “Zona Alta” hace referencia al lugar donde empieza la TCO; la Zona Media es considerada la región que se encuentra al medio de la TCO y finalmente la Zona Baja es donde termina la TCO.

Las divisiones de la TCO en zonas no significan separación de las comunidades ya que cada zona está representada por el cacique mayor y un sub cacique que se encargan de velar por los intereses de todas las comunidades de la TCO. Ellos coordinan con los Caciques Zonales, que son elegidos en las tres zonas nombradas y finalmente el cacique comunal, que representa a cada una de las comunidades, coordina con las autoridades anteriores para realizar proyectos y hacer saber las necesidades de su comunidad. El cacique comunal no trabaja solo, cuenta con el apoyo de otras autoridades como el corregidor, la junta escolar, secretarios, vocales entre otros.

Es importante mencionar que además de la organización por territorio, los yurakarés se han organizado en organizaciones étnico-políticas, como son la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba (CPITCO) y el Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré (CEPY).

La CIDOB es una organización de nivel nacional. La CPITCO es la representante departamental de todos los pueblos indígenas del Trópico de Cochabamba. El CEPY vela por los intereses yurakarés en cuanto a cultura y educación.

## *La elección de las autoridades*

Los jóvenes que ya están afiliados a la comunidad, deportistas y los padres de familia con hijos en la escuela y hasta las madres solteras pueden votar porque son comunarios. Los muchachos y los niños no pueden votar para la elección de ninguna autoridad. (Mónica Yabeta, Río Sécure, 28.04.2010)

Uno de los requisitos principales para votar y ser elegido como autoridad en territorio yurakaré es pertenecer a la comunidad y estar afiliado. Además se plantean requisitos como los señalados por Don Paulino en Bethania:

Para elegir a las autoridades son requisitos, por ejemplo, la honradez, voluntad, compromiso con la comunidad y todo el pueblo yurakaré. Se ve también la valentía, si es trabajador y bueno. Tiene que tener también conocimientos de los problemas que hay como TCO, y debe servir a la comunidad porque las autoridades elegidas no ganan plata, sólo trabajo por eso se los elige. (Paulino Ruiz, Bethania, 08.06.2010)

Las autoridades elegidas son la voz de la comunidad y de todos. Las decisiones no son tomadas por las autoridades sino por todo el pueblo que se reúne para ello.

Uno de los aspectos importantes que resaltar en cuanto a la elección de las autoridades es la elección de mujeres.

Normalmente ahora se les está eligiendo a las mujeres porque le tienen más respeto, hacen caso. Más confianza le tienen a la mujer, la cacica de la comunidad tiene 20 años, ha sido elegida por voto y lo que ven aquí para elegir a las autoridades es que la persona sea activa, que mueva a la comunidad y trabaje. (Prof. Doris Cortés, San Vicente, 24.04.2010)

A pesar de que en algunos sectores de la 'sociedad nacional' todavía se cuestionan que la mujer ejerza cargos de autoridad, en las comunidades yurakarés no hay problema alguno con esto, según comenta don Bernardino Morales. Tanto hombres como mujeres son valientes y pueden ocupar cualquier cargo sin problema, ya que están listos para enfrentar lo que venga con coraje y sin miedo.

## *Funciones del cacique y del corregidor*

El corregidor normalmente es el que hace gestiones junto al cacique, resuelve problemas internos y problemas graves en la comunidad pero siempre preguntando a las bases antes de decidir; el cacique en la comunidad, por ejemplo, debe coordinar con el corregidor lo que van a hacer pero

generalmente éste gestiona las necesidades de los comunarios, por ejemplo si la escuela necesita maestro tiene que ir a la alcaldía y hace gestión. (Gladis Nogales Morales, Cochabamba, 03.05.2010)

## *Justicia comunitaria*

De acuerdo a los reglamentos que se hacen en las comunidades y a nivel de las TCOs, se aplican castigos a las personas que cometen faltas contra sus hermanos yurakarés.

Cuando hay ladrones o flojos en la comunidad se le castiga. Pero aquí en la comunidad no hay ningún ladrón, ningún pícaro. Pero a los pícaros se le *wasquea*. Ese es su castigo. (Jorge Candia, Bethania, 07.06.2010)

De acuerdo a relatos de comunarios de las diferentes regiones, en las comunidades no hay ladrones porque la mayoría que habita una comunidad son familia, pero dicen que el robo apareció con la llegada de viajeros, emigrantes incluso comerciantes que se robaban entre ellos combustible y luego llegó a las comunidades con el robo de gallinas que es una de las carnes apetecidas y difícil de encontrar por la región. Sin embargo, el robo no es el único delito sancionado sino que hay otros:

Por ejemplo, en la región del Beni donde están los yurakareces se *wasquea* a los que deben dinero, también a los que viven con otro hombre casado y también se da *wasca* a la mujer mayor que se mete con un soltero. La *wasca* se dan con un lazo de ocho colas, hecho de cuero de vaca de ocho doblados en cuatro. (Gladis Nogales, Nueva Galilea, 22.04.2010)

Los castigos para corregir a los infractores varían de región a región. Sin embargo, existe una coordinación entre comunidades de la TCO que se organizan para que todas las comunidades apliquen un castigo similar cuando se presenta algún problema o falta.

Ahora ya para los robos se ha hecho un estatuto, una regla interna de la TCO donde a los ladrones si es la primera vez, se le hace devolver todo lo que se robó, los daños y encima se le da 6 azotes y si otra vez vuelve a ocurrir el doble, doce azotes y la devolución. Si hace un delito muy grave, grave, como violación, se lo manda a la justicia ordinaria. Así está, pero en la comunidad no se ha aplicado todavía, estamos en eso. Por ejemplo, aquí en zona media se ha dado el caso de ... personas que ya han cometido dos veces y están si le dan o no le dan a la justicia y así está quedando pendiente. Hay que aplicar nomás, porque si no en vano estamos hablando porque si a uno le dan ya tienen miedo; pero si no, no pasa nada, sigue igual. Así es la cosa. (Ármin Chávez, Trinidadcito, 13.06.2010)



## *Expresiones y experiencias culturales*

### *La caza*

Cazar es expresión de conocimientos y cultura que han ido aprendiendo a lo largo de su vida. La caza es una de las actividades antiguas que los yurakarés han ido practicando y aprendiendo durante años. Por ello, con el pasar de los años han desarrollado lo que Miguel Núñez denomina “la tecnología yurakaré”:

Antiguamente para cazar los yurakarés cortaban palos gruesos para hacer una trampa. Ahí entraba el gato y otros animalitos porque ponían una carnaza ahí arriba con unos ganchitos y cuando llegaba el gato ¡saz! jalaba para comer y ahí nomás disparaba como un arquito, pum, pum caía la chapapa<sup>16</sup> encima el gato y quedaba aplastado. Así agarraban antes a los animales. Después ya aparecieron las flechas. Luego con eso se iban a cazar al monte. Después también aparecieron unas trampas de fierro para llevar al monte. Eso compraban los yurakarés de los comerciantes que entraban en motores pequeños en ese tiempo. (Edina Soria, Bethel, 24.08.2010)

Con esta descripción sobre la caza antigua y la evolución de los instrumentos, veamos ahora la experiencia de la caza con flechas donde el bosque avisa y la naturaleza predice.

Cuando uno está yendo a cazar y a pescar, ni bien está saliendo y un **chubi** se lo llora, ya no caza ni pesca nada, ese le avisa, sabe que no va a cazar nada y le avisa; igual cuando está caminando por el bosque y aparece cualquier pavo le avisa también que no va a cazar nada. (Gumersindo Pradel, Sejsejsamma 27.04.2010)

Cuando uno está dentro el monte debe estar alerta a los olores y a los sonidos que emite la naturaleza porque avisan la cercanía o lejanía de animales y el peligro.

En la cacería cuando uno va caminando por el monte la sangre avisa, es clarito cuando los animales están cerca. Por ejemplo, de los troperos clarito se siente su olor, esos dejan un olor especial y se lo reconoce por su olor y sus huellas porque caminan en manada. Para nosotros los cazadores es importante que vayamos con fe al monte y se logra cazar, así se consigue alimento. (Jacinto Nogales Morales, Nueva Galilea, 30.04.2010)

El aprendizaje y las experiencias en la caza empiezan desde la niñez y la juventud con las primeras salidas al monte junto a la familia donde se encuentra a los conocedores del monte; las personas mayores que enseñan a los más jóvenes a reconocer sonidos, olores, huellas e incluso a no caer en las trampas de la naturaleza a lo largo del camino.

---

16 Chapapa, en castellano regional ‘armazón de madera’.

Antes se salía a cazar en familia, durante una semana, ahí se metían al monte, iban así a cazar y a pescar la mayoría de los hombres porque en una sola casa vivían el papá, los hijos, los nueros, los nietos, todos, la familia era grande porque las nueras también estaban. Todos los hombres de esa casa se iban de caza y volvían después trayendo carne para toda la familia. (Ángela Melgar Antezana, Trinidadcito, 13.06.2010)

Así los jóvenes y adolescentes aprenden las técnicas de caza y algunos rituales que se deben cumplir estando dentro el bosque y se logra cazar algún animal.

Por ejemplo, aquí antiguamente cuando los hombres salían de caza llevaban su salsito, para que su **yurujaré** del animal no lo castigue. Entonces cuando se mata al animal, chanco o cualquiera animal y alguien le da salsito a su boca del animal un asisito, un poquito, así lo ponen y no los castiga nada. Esa es la costumbre. También si mucho matan también se enoja su **yurujaré** del animalito, eso nomás. (Mario Vargas, Sejsejsamma, 05.05.2010)

Si bien la caza es una forma de obtener carne para la alimentación, debe quedar claro que la caza realizada por el Pueblo Yurakaré no es con una visión depredadora, sino que ellos sacan lo suficiente para el consumo, no son ambiciosos, como lo ilustra el siguiente testimonio:

Los yurakarés nunca cazan ni sacan el huevo de los animales para comercializarlo sino para comer nomás toda la familia. Así ellos cuando traían en cantidades grandes lo ponían a secar y así lo mantenían por más tiempo su carne y los huevos en tiempo de peta. Todo lo que se saca es para toda la familia y se reparte a todos por igual. (Salva Roca, Trinidadcito, 13.06.2010).

Una vez concluida la cacería, los hombres vuelven a la comunidad cargando la carne que consiguieron mientras las mujeres se encargan de recibirlos con tutumas de chicha y en seguida empiezan a **chapapear** (cocer en brasas) y charquear la carne. En esta ocasión, se hace una especie de fiesta donde la comunidad reunida empieza a escuchar y reír con las aventuras de los cazadores que en un ambiente de alegría y humor comparten y *chistean* con el espíritu alegre que caracteriza al Pueblo Yurakaré.

A continuación uno de los entrevistados en la región del Beni relata cómo las mujeres reciben a sus maridos y familiares cuando regresan de caza.

Cuando llegaban los hombres después de la pesca, después de la caza, la mujer le esperaba a su marido con yuca cocida, las mujeres les esperaban siempre, o sea la tradición es que cuando una persona se va de caza por una semana o de viaje algún lado su esposa o la familia debía esperar a los hombres de la casa con chicha fuerte y ya después se hace una fiestita donde los traían todo tipo de animales y hacían un fuego grande y ahí lo ponían a asar pavas, jochis, tatú y comían y tomaban chicha, o sea ahí empezaban a contarse historias que es como les fue en la cacería y pesca y todo, o sea, igual era en el tiempo del huevo de peta, igual ellos se iban, ¡¡juuuuhh!!

### CAPÍTULO 3

traían cualquier cantidad, igual era fiesta, traían animales, carne, pescado, huevos, o sea, esas cosas tan bonitas donde uno ríe con la familia y se alegra porque las aventuras de la caza son interesantes. (Lucio Flores 03.05.2010, San Pablo)

La reunión que se hacía luego de la caza era motivo de alegría y risa en la comunidad ahí todos comen y ríen sin restricciones ni miramientos porque todos son parte de una familia.

Aun cuando en la actualidad la caza de animales del monte mantiene su vigencia, parece estar disminuyendo en intensidad; por lo menos según el testimonio de la Prof. Cortez de San Vicente.

Se salía a pescar casi una semana, ya una semana salían de cacería y cuando llegaban las mujeres les esperaban siempre, o sea su tradición de ellos es que cuando una persona se va así como una semana, uno se va de viaje algún lado, los esperan con chicha fuerte y ya hacen una fiestita y eso era antes, eso es lo que yo veía antes, se iban una semana a cazar y pescar y la mayoría de los hombres porque a veces en una sola casa viven el papá, los hijos y todo eso y es una familia grande, nuera, nietos, y entonces todos los hombres de esa casa se iban de caza y volvían después de una semana, ¡mmm! traían cualquier cantidad de animales y los traían a asar a todos, hacían un fuego grande y ahí lo ponían a asar todo y comían y se ponían a tomar chicha y o sea a contarse historias que es cómo les fue en la cacería y pesca y todo, o sea, igual era en el tiempo del huevo de peta, igual ellos se iban, ¡juuuuh! traían cualquier cantidad, igual era fiesta, traían animales, carne, pescado, huevos, o sea, ellos nunca cazaban ni sacaban el huevo para comercializarlo sino para comer nomás toda la familia, así ellos cuando traían en cantidades grandes lo ponían a secar y así lo mantenían por más tiempo, esas cosas que ya no se ven, no sé si será porque están perdiendo un poco su cultura o será porque ya no hay muchos animales (Prof. Doris Cortez, San Vicente, 24.04.2010)

### *Algunos relatos sobre la caza*

En esta parte del texto consideramos algunas experiencias y anécdotas de caza de los yurakarés, el relato de estas experiencias divierten a la familia y a los amigos. Así mediante estos relatos aprenderemos algunas costumbres y prácticas de los yurakarés.

Mire que para ir de caza es importante conocer el bosque pero también hay que tener un perrito porque ayudan mucho, son buenos, te olfatean, además les enseñamos pues a cazar. (Zulma Bamba, Remanso, 07.06.2010)

Un elemento importante dentro las familias yurakarés son los perros que ayudan en la caza ya que muchas veces éstos sin la compañía del dueño salen en busca de carne por el monte. A los

perros se los conoce por sus habilidades de caza de acuerdo a los animales que atrapan, por ejemplo si a un perro le gusta cazar jochi, se lo denomina perro “jochero” o “caluchero”.

El perro es importante para cazar pero hay también algunos que son flojos y a esos para volverlos valientes, se les da de tomar ajíes de trompillo y **kutuki** [ajo del monte] con eso les da de comer y de tomar con eso, pero tiene su secreto, digamos tiene que hacerle eso y se va a corretear el perro y luego cuando regresa tiene que descansar un día y luego recién se lo lleva al monte, ya ahí pillan pues todo tipo de bichos. (Mónica Yabeta, Gundonovia, 20.04.2010)

Los antiguos yurakarés y las personas mayores que viven a lo largo de los diferentes ríos saben secretos para volver valientes a los animales y así como el perro que se convierte en cazador, el caballo se vuelve manso, las vacas dejan de ser ariscas. Como estos animales muchos otros pueden ser domesticados y amaestrados por los yurakarés que guardan en su memoria los secretos y conocimientos que aprendieron a lo largo de sus vidas junto a sus familias.

En la vida de los yurakarés aparecen historias y anécdotas de todo tipo pero las que sobresalen e impresionan más son aquellas relacionadas a la caza donde el misterio y la aventura se fusionan, como las que siguen a continuación.

Acá abajo había un compañero que le gustaba la cacería y el cazaba no por necesidad ya, sino por ambición, (...) y él iba a cazar cada día hasta que a veces no los mataba a los animales y los dejaba heridos sufriendo en el monte pero un día dice que le apareció un hombre viejito, viejito, y le dijo “nunca más hurgues a los animales y si hurgas de nuevo a los animales ya no vas a volver a tu casa nunca más” le dijo... y el mismo contó y nunca más quiso ir a cazar al monte solito. (Ximena y Armin, Trinidadcito, 13.06.2010)

El monte es un misterio, uno no sabe lo que puede encontrar o escuchar cuando se va con su salón o flecha porque hay muchos relatos del tigre que les aparece a los miedosos o del tigre-gente también y eso no es mentira porque existe, hay varias personas que saben. Cuando uno no conoce, por ejemplo, el monte debe entrar rompiendo palitos para que no se pierda y pueda salir sin problema, si uno se queda en el monte es fregado pues. (Miguel Núñez, río Chapare, 21.08.2010)

Por más que uno conozca el monte, los sonidos de la naturaleza y los lugares donde se puede conseguir animales, siempre pasan cosas raras que engañan hasta al mejor cazador. Por ejemplo cuentan que la víbora **kutuchi** avisa cuando alguien va a morir, cuando uno sale al monte se puede identificar a esta víbora por el sonido que emite que es como el quejido de una persona que está en su lecho de muerte.

## CAPÍTULO 3

Los yurakarés de las diferentes regiones de Bolivia dicen que las experiencias en el monte son las que nunca se olvidan porque de ellas se aprende para ser valientes y afrontar los problemas que se presentan.

### *La pesca y muchas cosas más que contar. . .*

Una de las actividades características del Pueblo Yurakaré es la pesca, la cual varía de acuerdo a las diferentes regiones. En el TIPNIS, en la región del Beni, debido a que los ríos Isiboro y Sécore se encuentran en un área protegida, la pesca y la caza son actividades controladas por los guarda parques que constantemente patrullan los ríos. Aquí, los peces son abundantes y una muestra clara de esto es que cuando íbamos navegando por el río los peces saltaban a la canoa. Así, los peces son pescados sin necesidad de redes ni anzuelos. La pesca en esta región es practicada por niños, mujeres y hombres de todas las edades que van al río y a la laguna llevando anzuelos de diferentes medidas, lineadas y carnazas. Se sale de pesca a partir de las 17:00 hrs. porque, según cuentan los abuelos de Nueva Galilea y Santa Lucía, los peces al igual que las personas tienen un horario para comer y eso se aprovecha para pescar.

Sin embargo, según doña Antonieta, la pesca, es una actividad de los hombres:

La mujer da mala suerte cuando acompaña a pescar a su marido, él debe ir solo porque conoce los secretos de la pesca, nunca es bueno llevar a la mujer al río para pescar. (Antonieta, Nueva Galilea, 21.04.2010)

Entre los peces que se encuentran están, por ejemplo, el pez machete, el **uruchila**, la sardina, el bagre, el blanquillo, el surubí, y los más apreciados por su carne y tamaño son los tambaquies.

Por su parte, el río Chapare se caracteriza por tener gran cantidad de palizadas (troncos y ramas que dificultan la navegación) y menor cantidad de peces y fauna silvestre alrededor del mismo. Sin embargo, los yurakarés de esta zona cuidan el río evitando la pesca excesiva dentro el mismo.

En época seca, el caudal de los ríos baja y ocasiona que muchos pontones y canoas se queden varados en las playas de arena. En el caso del río Chapare, el agua baja considerablemente- Sin embargo, se puede apreciar a los bufeos o delfines rosados que habitan en los remansos.

### *La pesca una forma de aprender en Tres Bocas:*

Don Miguel explicó que, para ir de pesca, hay que conocer la tecnología yurakaré. Es decir, conocer los horarios, técnicas y herramientas que se usan en la caza y la pesca. “Sí, para ir a pescar o

cazar uno debe conocer los lugares y los horarios en que salen los animales, igual que nosotros los animales tienen un horario de hacer las cosas” (Miguel Núñez).

En cuanto empezó la pesca abundante todos gritamos emocionados conforme atrapábamos los peces. La que pedía ayuda constantemente era la profe María Elena que tenía una suerte similar a don Miguel porque eran a los que mejor les fue en cuanto al tamaño y cantidad de pescado.

Para pescar, primero hay que saber poner la carnaza, porque si está mal insertada el pez se lo come sin problema. El mejor lugar para pescar es donde el agua no es torrenciosa. El mejor horario de pesca en la tarde o noche es alrededor de las 19:00hrs. Ahí se encuentra variedad de pescados y de todo tamaño.

La experiencia que tuve en la pesca es que luego de sacar al pescado se le debe dar un golpe en la cabeza para que muera sin mucho sufrimiento. No importa el tamaño del pez que se saque, sí o sí hay que darle un golpe para que no regrese al río. En uno de esos momentos, la profesora María Elena pidió ayuda para sacar a un blanquillo, le ayudé y luego le abrí la boca para sacar el anzuelo y una vez fuera empezó a saltar, fue tan rápido que ya estaba el blanquillo de regreso al río y tuve que bajar de una especie de barranco tras el pez para pegarle en la cabeza. Ya cuando estaba a unos 15 cm. del río pude atraparlo con fuerza y subirlo; ahí le pegué en la cabeza repetidas veces pero no moría hasta que tuve que darle uno con tanta fuerza que quedó quieto e inmóvil.

La pesca, la búsqueda de huevos de peta constituyen oportunidades para afirmar las relaciones sociales y difundir las historias.

Esa noche [de búsqueda de huevos de peta] entre risas y escuchando la bulla de las gaviotas que cuidaban sus nidos escuchamos bromas del presidente del CEPY, las profesoras y todos los que fuimos, esa noche fue cansadora pero al final de todo muy divertida porque bromeábamos con el tigre, las garzas, los lagartos y de todos los animales que veíamos o escuchábamos. Las huellas que vi a la rápida fueron las del tigre pero no era una sola sino de tres tigres que según deduzco salieron a la playa a tomar Agua. “con el tigre no se juega, ese bicho se comunica con la tierra, a ese la tierra le avisa y no le gusta que lo molesten o se lo toquen algo que ha dejado, todo siente, basta que toques su presa o te burles de él cuando estás en el monte para que te aparezca; al miedoso se le aparece pero si uno es valiente aunque esté solo en el monte el tigre no le hace nada. (Miguel Núñez, Tres Bocas)

A continuación tenemos un cuadro comparativo donde se muestran características de los pescadores a partir de las observaciones realizadas en el río Ichilo.

CAPÍTULO 3

**Cuadro 7: Diferencias entre pescadores en el río Ichilo**

Los yurújare ñuntijëjti.	Los karayanas-turistas	Los empresarios (matatatajti)
Transporte		
Por lo general, canoas, peques (con motor adaptado) y pontones medianos, de madera, con motores de 10, 15 y 20 caballos de fuerza.	Deslizadores, botes de metal liviano o canoas pequeñas que se deslizan a gran velocidad ya que comúnmente usan un motor de 40 caballos de fuerza.	Pontones y canoas grandes, alquiladas o propias.
Equipos de pesca		
Redes de pesca junto con las lineadas de diferentes medidas y anzuelos. Hielo y conservadoras de metal o tecnopor de diferentes tamaños.	Conservadoras pequeñas y medianas de tecnopor, cañas de pescar, anzuelos de diferentes medidas y hielo que compran de Puerto Villarroel.	Redes de pescar de forma redondeada desde los 100 mts. Conservadoras tecnopor con hielo pero de mayor tamaño que las de los turistas y los yurakarés.
Número de tripulantes		
De acuerdo al tamaño del pontón o canoa, pero generalmente 2 o 3 personas.	Generalmente 3 personas, dos extranjeros y un motorista local contratado.	De 3 a 5 personas.
Alimento y bebida		
Preparan tapeque (comida para el viaje) y se proveen de víveres y ollas para cocinar durante el viaje.		
La bebida puede ser chicha o chíntula, una bebida de alcohol y agua. Llevan también cigarros y coca.		
	Conservas y cerveza, whisky y singani, también cigarros de los mejores.	Los víveres son arroz y yuca para cocinar en el viaje; también cerveza, alcohol, cigarro y coca.

Fuente: Cuaderno de campo de Mayra Ponce

En el río Ichilo (Cochabamba), la pesca no es exclusiva de los yurakarés, intervienen también turistas y empresas de pescadores. Doña Ignacia de Puerto Pallar expresa su punto de vista al respecto.

Aquí en este río yo creo que ya se va a terminar el pescado, tanto que sacan y sacan esos, los pescadores grandes, que ya son como empresarios. ¡Uhhhh! ellos se van río abajo y sacan mucho pescado. En una pesca yo para mi familia saco unos 50 kg., digamos, por semana nada más. Pero esos pescadores grandes que tienen sus freezer sacan unos 150 kg para la venta a los compradores que esperan en Puerto. Nosotros sacamos un poquito nomás para sobrevivir pero cuando hay arribada de peces se aprovecha también para la venta pero no igual que esos grandes sino poco y también es poco lo que nos pagan. Como somos comunarios así nomás poquito sacamos para sobrevivir. (Ignacia Herbas, Puerto Pallar, 24.08.2010)

Hoy el ingreso de la mayoría de familias yurakarés que viven por el río Ichilo proviene de la pesca, la cual se ha convertido en la actividad económica familiar más importante. En algunas regiones, sin embargo, hay una extracción descontrolada de peces y especies acuáticas por parte de los karayanas, que no ven al río como fuente de vida sino como medio de lucro. Ellos aprovechan al máximo de la pesca descontrolada, mientras los yurakarés siguen con la visión de proteger y cuidar el medio ambiente.

## *Productos en el territorio yurakaré*

Existe gran variedad de productos naturales que sirven para el consumo de la familia, el intercambio entre comunidades y el comercio, cuando los lugares de producción no se encuentran alejados de los puntos de comercialización.

**Cuadro 8: Productos en el territorio yurakaré**

plátano	maíz	papaya
guineo	walusa	madera
naranja	camote	tembe
mandarina	urukú	ocoró
pomelo	limón	arroz
yuca	motacú	sandía
chocolate (cacao)	coco	piña
café	manzana brasilera	corocho



## *Para el consumo*

### *Plátano*

Uno de los productos básicos en la alimentación, para preparar comidas y postres que gustan mucho a todos. También es de los más apetecidos por los animales del monte, ya que una vez que empiezan a madurar alimentan a cientos de aves y animales.

### *Guineo*

Una de las frutas que gusta mucho a los yurakarés y a una diversidad de aves. Se cosecha aún verde porque si se lo deja madurar en la planta se corre el riesgo de que se lo coman las aves (**tojós** y **meleros** que roban los frutos para esconderlos y luego alimentarse de ellos). Una vez cosechados y guardados, los guineos se usan en la alimentación de la familia y las mascotas verdes (principalmente, loros).

### *Naranjas, mandarinas y pomelos*

Considerados como productos estrella de la región, ya que su tamaño y riqueza no se comparan con los que son comercializados en los mercados de las ciudades. Su jugo es dulce y poco ácido. Son abundantes en las regiones del Beni y Cochabamba pero casi nunca son comercializados debido a la lejanía de los mercados. Los yurakarés muchas veces aprovechan estos cítricos para elaborar bebidas; por ejemplo, el jugo de frutas para los niños y el **chapunatu** (una bebida de toronja fermentada bajo la tierra) para los mayores y jóvenes.

### *Yuca*

La yuca es una de las mejores que hay por su calidad y variedad. Es uno de los productos apetecidos por muchos, pero se debe esperar de tres meses a un año para la cosecha, de acuerdo a las variedades que existen. Por ejemplo, la yuca **bubushi** se caracteriza por tener tallo delgado y está lista para la cosecha en tres meses.

**Ilustración 6: Yuca rosada***Variedades*

<i>Ñowo shēshē</i>	'yuca rosada'
<i>Ñowo boloshi</i>	'yuca blanca'
<i>Ñowo bubushi</i>	'yuca amarilla'

De acuerdo a relatos de los yurakarés en el TIPNIS, la yuca, el plátano y otros productos que dan en el territorio yurakaré no son comercializados porque es casi imposible que lleguen bien a los puntos de comercio por la lejanía de las comunidades y el cuidado que se debe dar a los mismos al momento de ser trasladarlos en la canoa ya que ante cualquier golpe o caída se dañan y no sirven para la venta. La yuca rosada por ejemplo es una de las variedades más delicadas que hay en las diferentes regiones y por ello se usa más para el consumo que para el comercio.

***Cacao o chocolate***

Uno de los productos más sobresalientes es el cacao o chocolate, como aquí se le llama; con abundantes "mazorcas", de color amarillo y verde, llamativas a la vista y apetecidas por el estómago. Para los karayanas que visitan el territorio yurakaré por primera vez es imposible no ver la cantidad de frutos y mucho menos dejar pasar la oportunidad de probarlos.

Mayra: La comunidad donde conocí los chocolates naturales fue Nueva Galilea, Beni, mientras una compañera yurakaré degustaba uno de ellos sobre el mismo árbol. Ella comía con tal gust que cuando me dí cuenta mi boca ya estaba hecha agua por el deseo de probar el fruto que se veía extremadamente apetitoso. "Estos verdes son más ricos", dijo. y me pasó uno de los más grandes que había en el árbol. Cuando tuve la mazorca en mis manos no supe como abrirla o partirla, pero Mónica bajó del árbol con algunos saltos y sin decir nada, agarró la mazorca y con un golpecito en una de las ramas del árbol la partió y empecé a comer, repitiendo la técnica de comer de Mónica: mazorca-mano-boca. Es algo muy divertido descubrir un nuevo sabor en la boca y saber que las pepitas blancas de la mazorca

## CAPÍTULO 3

no se mascan sino se chupan y dejan un sabor delicioso en el paladar que provoca una expresión única ya que al ver mi cara, mis compañeros, comprendieron lo que se perdían.

Existen épocas específicas para la producción y recolección de este producto así, una vez que los frutos están listos, empieza el trabajo de las familias para sacar las semillas de chocolate y decidir si se venden o se aprovechan en beneficio de la familia-comunidad. La comercialización requiere de la suscripción del productor a la cadena chocolatera de la región o el traslado del producto a lugares como Trinidad y Cochabamba. Sin embargo, la señora Matilde, del río Isiboro, considera que las ganancias de la venta no justifican el trabajo realizado.

### *Café*

Las plantas de café muestran su esplendor y su exuberancia con las ramas cargadas de frutos pequeños de color amarillo y rojo que no encuentran lugar para esconderse. Una vez recolectados los frutos se los procesa de manera tradicional, haciendo uso de tutumas, coladores y el río principalmente para sacar la cáscara y dejar el grano de café para ser tostado, molido y para degustar el café destilado apetecido por todos.

### *Para el comercio*

Los productos que empiezan a ser comercializados por algunas familias de las regiones del Río Chapare y la parte del TIPNIS en Cochabamba son la madera, la coca, y las artesanías.

### *Madera*

Uno de los productos abundantes en el territorio. Sin embargo, no todos los árboles maderables son talados ya que existen diferentes tipos de madera que se clasifican para el comercio, la construcción y para las artesanías. La extracción de madera actualmente está en manos de los yurakarés y los karayanas que tienen formas diferentes de pensamiento en cuanto a la tala de árboles y la visión de vida.

Para empezar con la tala, tanto yurakarés como karayanas establecen un campamento en el lugar de trabajo o cerca del mismo.

**Ilustración 7: Campamento maderero en el río Ichilo, madera para el comercio**

El campamento se arma generalmente cerca al lugar donde se talan los árboles maderables. Allí se establecen los madereros junto a sus familias; las mujeres cumplen el rol de acompañantes y se hacen cargo de preparar los alimentos para todos.

La madera se ha convertido en los últimos años en una alternativa de sobrevivencia para muchas familias yurakarés, ya que año que pasa se ven afectados por desastres naturales que terminan con sus cultivos y productos dejándolos sin nada.

Aquí en este territorio la madera es una de las principales actividades de todos. Con eso sobrevivimos, no sobre explotamos. A veces para sobrevivir y tener el sustento del hogar sacamos palo maría, chichiro, mara, cedro, esos porque también con la inundación todo se lo lleva el agua. Los animales también mueren y nos quedamos sin nada; para eso se saca la madera, pero ni aún así nosotros no sacamos. Otros aprovechan más algunos que son trinitarios se afilian a nuestro territorio por ejemplo y después de terminar nuestra madera se van. (Esther Soria, Bethel, 23.08.2010)

La extracción de madera es ahora uno de los recursos codiciados por propios y extraños pero lamentablemente es sobre explotada por karayanas que se apropian de lo ajeno. Hoy, para los yurakarés la venta de madera es una alternativa segura para generar ingresos económicos aunque en algunas regiones se explote más que en otras. Sin embargo, según Adolfo Chávez Beyuma, los pueblos indígenas como beneficiarios de las riquezas naturales tienen derecho de aprovechar los recursos naturales que hay dentro sus territorios.

La madera se ha convertido en un recurso muy valioso y codiciado por los karayanas que tienen el propósito de sacar todo lo que puedan, aprovechando que los pueblos indígenas no depredan. La invasión de tierras y la producción ilegal de coca son también temas urgentes

## CAPÍTULO 3

a ser tratados por las autoridades indígenas y nacionales, ya que si el avasallamiento de colonos y madereros exterminadores continúa, en pocos años el Pueblo Yurakaré no sólo quedará sin recursos sino sin un lugar de vida.

### *Coca*

De acuerdo a las regiones donde se encuentran ubicadas las comunidades yurakarés la producción y el consumo de coca varían. Por la región del TIPNIS (Beni) se pudo identificar que no existen plantaciones de coca. Pero, en las regiones del río Chapare, río Ichilo y el TIPNIS-Cochabamba, se observa ya la introducción de la producción y consumo de este producto para el acullico. Algunos ven la producción de coca como una opción para generar ingresos, además que es consumida por los yurakarés durante el trabajo y la utilizan como medicina para el dolor de estómago.

En San Antonio, el hermano Ubaldo proporciona una pista para comprender el avance de la coca en territorio yurakaré. Hablando de qué cosas pueden llevar a Ichoa (más o menos a dos horas de viaje a pie), decía:

No podemos llevar yuca porque todos tienen, plátano todos tienen... Lo único es la coquita.  
(Ubaldo, San Antonio, 20.04.2010)

Aunque los yurakarés no son propensos a vender y acumular excedentes, el avance del mercado, los medios de comunicación e información, e incluso la venta de ropa usada crean necesidades de compra-venta. Entonces, como no se pueden vender otros productos, se recurre a la venta de la coca en pequeñas cantidades.

Así mismo, los yurakarés que viven dentro el territorio yurakaré en la región de Cochabamba manifiestan que la producción de coca en territorio yurakaré no es abundante porque están conscientes que dentro la TCO está prohibido el cultivo de coca.

Bueno yo tengo en mi chaco naranja, mandarina, nada más no tengo. Tengo yuca y como dice el colla, un poquito de coca, con eso también me mantengo. No tengo grande también ¿no? Será menos de medio cato, con ese pedacito también nos mantenemos porque si no hubiera eso, no tendríamos recursos para mantener a nuestros hijos. Porque con esito siempre [nos mantenemos], porque aquí no se vende ni plátano, no se vende ni papaya, no se vende ni yuca nada pues aquí, no se vende. Entonces, con esito también nos mantenemos nosotros. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)

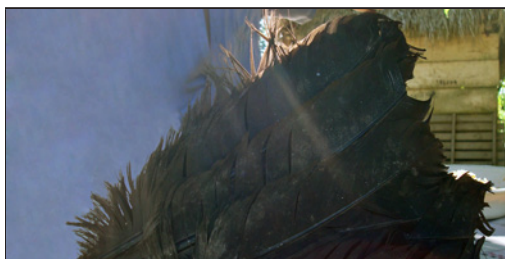
El acceso a las comunidades yurakarés de las diferentes regiones muchas veces es limitado. La falta de caminos dificulta el tránsito de personas, movilidades y productos; también se ven afectados especialmente en la época seca, cuando no se puede navegar en los ríos.

Los yurakarés dicen que antes podían vivir felices con lo que producía su chaco pero ahora no es suficiente para mantener a la familia y apoyar a los hijos en la educación. Por eso algunos recurren al cultivo de coca. Los yurakarés que empezaron con la plantación de coca están conscientes de que si bien ellos se benefician económicamente, la coca también mata la tierra. Por eso denuncian el avasallamiento de tierras comunitarias por parte de colonos que quieren aprovechar la tierra ajena para la plantación de coca ilegal en grandes extensiones.

### *Artesanía*

Los yurakarés empezaron a producir artesanías desde tiempos inmemorables, pero ellos no las denominaban artesanías sino hasta ahora que los karayanas han ido denominando de esta manera a las expresiones culturales reflejadas en objetos que tienen un valor sentimental, cultural, utilitario y ahora también económico. Estas se han convertido en alternativas para generar ingresos económicos, sin embargo, su producción es reducida e independiente.

#### **Ilustración 8: Productos artesanales**



Pupta, especie de abanico hecho de plumas de pavas o mutún. Una vez que las plumas son ordenadas en forma de abanico se aseguran con resina mezclada con ceniza. Este es una de los objetos más sencillos de hacer y sirve como abanico, avivador de fuego, espanta y mata mosquitos



Colgador, especie de árbol desnudo detronco delgado y resistente de donde se desprenden ramas desnudas; es decir, sin hojas. Es útil en la cocina para organizar los utensilios dando espacio a las ollas, vasos, tazas y todo aquello que se pueda colgar.

CAPÍTULO 3



Corocho, tela extraída de la corteza del bibosi macho que sirve para fabricar y diseñar ropa, billeteras, carteras y otros adornos

Adornos, en este caso un cuadro hecho con material de chuchío, plumas de karatos (papa-gayos) y corocho. Expresión cultural que fusiona diversos elementos del territorio y expresa el sentimiento del autor.



Tomete, equipo de caza que consta de arco y flecha. Las flechas se fabrican con materiales livianos como el chuchío y la puyuma, y la punta se talla con madera de tembe.

La cola de la flecha lleva plumas de pavas aseguradas hacia los laterales con resina extraída de los árboles o cera de las abejas.

Para la fabricación del arco se usan materiales flexibles y resistentes como el uchoto y para la cuerda se usa la corteza del ambaibo. (Edgar Morales, San Antonio; Bernardino Morales, Santa Lucía)



Chaquiras, semillas que se encuentran a lo largo del territorio. No hay un lugar fijo donde encontrarlas. Sirven para fabricar collares, manillas y como adorno para otras artesanías.



Juguetes, que usan los niños y que ellos mismos fabrican junto a sus padres.

## *Las ONG*

La idea de comunidad con un fuerte componente autónomo, aunque ya con la intervención externa de instituciones religiosas (católicos, protestantes, ILV-Misión Nuevas Tribus), comerciantes, madereros y visitantes, se ve también perturbada por la presencia de investigadores (muchos de ellos europeos) y ONG, a tal punto, que la comunidad parece estar ya hastiada de ser objeto de investigación o recipiente de ayuda. No obstante, en Betania, por ejemplo, el corregidor Nicolás Guzmán, nos informa que estaban planificando la realización de dos proyectos. El primero, consistía en la crianza de peces y para ello ya contaban con el apoyo de una institución extranjera y el segundo que era netamente de la comunidad y sería denominado proyecto lechero y ganadero, que apuntaba a la crianza de ganado vacuno para el aprovechamiento de la leche en productos lácteos como ser, leche, yogurt, queso.

## *Rituales y cultura*

“Ahí donde pisamos... somos yurakarés” Desde el Tata Tiri hasta Dios, existe una amplia gama de creencias en el mundo yurakaré. La creencia en brujos, curanderos, espiritualidades del monte, Dios mismo, Satanás son parte de los avatares de la cosmovisión de los yurakarés.

En algunas comunidades, a la par de creencias cristianas existe la creencia en los brujos y los curanderos. Estos son dos personajes poderosos que tienen dominio incluso sobre la vida y la salud. El brujo se dedica a hacer el mal a otra persona, sobre todo en la salud o lo hechiza para que muera; en cambio, el curandero se dedica a sanar a las personas. En algunas comunidades, existe además el adivino, que es muy diferente a los dos primeros.



### CAPÍTULO 3

En la visita al TIPNIS Cochabamba se escuchó un mensaje radial que daba cuenta de uno de los roles que cumple el curandero:

En la parada de la línea tantos, tantos, se extravió dos bultos. Se ruega a la persona que por equivocación o a propósito se llevó dichos bultos devolverlos en la oficina de la línea, caso contrario se recurrirá al curandero.

Los yurakarés creen bastante en los brujos que son los mismos hombres y mujeres de la comunidad, pero que pueden transformarse en tigres, como nos indica don Gregorio haciendo alusión a Doña Choca de San Vicente de Paúl. Lo curioso es que en otras comunidades, otras personas opinan lo mismo de ella e incluso nos contaron que su esposo también era hombre-tigre que le dispararon con salón y por el impacto de bala se enfermó posteriormente y falleció.

Aunque en algunas comunidades como Trinidadcito, Betania y Tres Bocas el curandero tiene la tarea específica de curar es indiscutible que tanto el curandero como el brujo tienen poderes. Si bien el brujo realizó un hechizo contra alguien, sólo un curandero o él mismo puede sanarlo.

Hemos castigado a una persona que ha cometido error muy grave porque ha sido un hechicero, le hemos castigado, de aquí de esta comunidad. Vivía allá en esa casa vacía. Me la ha matado a mi hijita finada. Tenía una hija de seis meses, a sus siete meses se ha muerto mi pobre hija. Me lo mató siempre, la ha hechizado pues, me lo ha hechizado y nosotros le hemos puesto a querer curar y le hemos dicho a él cúramelo, le hemos puesto a hacer curar. Los mismos corregidores que eran; era el corregidor mi compadre, mi cuñado era Junta<sup>17</sup>. Ellos lo han hecho llamar al brujo ese y no quiso curármelo a mi hija, ni por nada. Sacaba unos bichos, pero no eran unos bichos eran palos cualquiera, basura nomás sacaba, de la barriga de la criatura sacaba porque él, el brujo ese tenía en su boca. No quería curármelo a mi hija y entonces los comunarios se han enojado; le han agarrado al compañero, le han amarrado sus manos, le dijeron: vas a sacar, vas a curar; nada no quiso. Si no vas a curar ahorita te vamos ha cimbronear<sup>18</sup>. Le han castigado, le han amarrado las manos atrás y le han *waskeado* a ese señor... Le hemos *waskeado* siempre a ese hombre... Mi compadre Simón le *waskeó*... Le ha dado mi compadre Simón, le ha dado cuatro cimbrones buenos pero ni aún así ha hecho caso el hombre, no ha hecho caso siempre. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)

17 El término "junta" se utiliza para designar al Presidente de la Junta Escolar.

18 El término cimbronear es una deformación del término cimbrar o cimbrar, para referirse al castigo con una rama, chicote.

En el TIPNIS Cochabamba a los brujos también se los llama hechiceros. Se recurre también a la justicia comunitaria para hacer recapacitar al hechicero. La casa del hechicero estaba al interior de la comunidad pero desde que realizó este embrujo y murió la niña, se escapó de la comunidad y ahora vive en otro lugar, del cual también había escapado porque casi mata a una anciana. Viendo que el brujo no accedía a curar a la niña, la señora llevó a su hija al curandero.

Hemos ido nosotros allá donde el curandero. El curandero nos dijo que no va sanar tu hijita porque grave está.... De su comunidad mismo les está haciendo daño a ustedes. Y como que nomás de ahí dos días la hemos tenido en su casa de la señora, de ahí hemos venido, de ahí a las once de la noche ya empezé a quejar mi hija finada. Ella quejaba, quejaba como me daba sueño también yo, será me habrá dormido un poco. Me he echado, a su ladito me dormí, me había dormido y cuando yo recuerdo no le escuché el quejo, yo pensé que estaba descansando un poco ¿no?, descansando tranquilo y ya yo nomás me levanté. Lo alcé a mi hija, me miraba nomás, ¡así su ojito! Yo le dije siempre ya se va morir mi hija y de ahí en eso ya le hablé a la señora que me lo estaba curando. Doña Patty se llamaba la señora y le hablé, ya nomás se vino la señora. Doña Patty parece que se va morir la bebé le dije y ahí nomás la señora se asustó: no diga doña Carmen. Me dice, no creo que se muera en mis manos la niña, ya nomás la señora se entró a mi mosquitero, tras que en la mano de la señora se murió mi bebé, se murió siempre. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)

De acuerdo a las creencias, contra los hechizos de un brujo a veces ni siquiera el curandero puede hacer mucho. Cuando preguntamos a la señora si había llevado a su niña al hospital de algún pueblo para saber qué era lo que le habían dicho los médicos, ella comentó lo siguiente:

Sí, le he llevado [al hospital], desde Cochabamba le traje a mi hijita... Los doctores me dijeron que no tenía nada, no tiene ni infección, nada, sí. Todo lo han analizado, todo. No tiene nada tu hijita me dijeron. Claro tenía esa maldad pues que estaba haciendo el hombre ese. Y hemos llegado, aquí le hemos velado. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)

De acuerdo al testimonio de la tía, los médicos no pueden hacer nada frente a estos casos de brujería. Éste no es un único caso. En la comunidad de San Juan de Isiboro, una muchacha de nombre Angélica Terrazas nos comentó que su hijo también había sido hechizado y que se quebró por la mitad. Esta muchacha indicó que sus abuelos también habían muerto por causa de hechizos pues su abuelo había empezado a hincharse como “sapo” –dijo- y no le podían curar, al contrario de él, su abuela empezó a enflaquecer hasta quedarse como “charque”, ambos murieron, tiempo después cuando estaban carpiendo. Cerca de su casa encontraron dos ollitas de barro con anís adentro, en una de ellas estaba un sapo reventado amarrado por la cintura con un “huato” y en la otra ollita había un “sapo charqueado” igual con un “huato”. Inmediatamente, ellos sacaron la conclusión de que había sido brujería y sus abuelos habían muerto como esos sapos.

## CAPÍTULO 3

Las creencias al respecto de las enfermedades son fuertes en las comunidades; se consideran resultado de maldades y no necesariamente, como se cree en Occidente, de la invasión de gérmenes o virus. En Remanso, tuvimos la oportunidad de conversar con una comunaria de Santa Rosa de la Boca que tenía al bebé con algún tipo de infección en el cuerpo. Le propusimos ayudarles llevándolos a Villa Tunari para una curación. Mientras la madre parecía inclinarse por aceptar la oferta, el padre decía que esta enfermedad del bebé 'no era para doctor', que él tenía la certeza de que era resultado de una maldad que alguien le había hecho; 'ya dos me han dicho lo mismo', decía. En todo caso, les indicamos que al día siguiente temprano podríamos llevarlos e incluso proporcionarles los recursos para que puedan retornar. Al día siguiente, no aparecieron.

### *La medicina ancestral*

No cabe duda que parte de la medicina ancestral ha muerto con los más antiguos, así nos dice la señora Doris:

Mi madre aprendió a curar con medicina natural; ella busca hierbas y ella sabe. Las personas más viejas se han muerto, ellas sabían curar pero ahora también los jóvenes no saben. (Doris Cortés, San Vicente, 24.04.2010)

Evidentemente son los más antiguos o los más cercanos a ellos, los que conocen la medicina ancestral. La tía Berna, de 65 años, contaba una dificultad que tuvo como mujer y que gracias al remedio que le dio su abuela logró mejorar su condición:

Después de tiempo tuve, ya no tenía hijos... pero tomando remedios caseros para poder tenerlo... Sentía dolores bajos, bajo el vientre. Cada que me venía mi periodo me hacía revolcar, sentía una bola en mi barriga, será la matriz pues... Cada que me venía ¡ucha! sufría harto... Después, mi abuela me dijo que tomara aceite de pata con karey le dicen **pajko** le dicen ¿no ve?... Eso todas las mañanas tomaba, yo todas la mañanas, en la mañana en ayunas, a las doce, en la tarde tiempo de echarme eso era mi remedio. (Bernardina Pradel, Puerto Las Flores, 18.08.2010)

El uso de la medicina ancestral pasa también por la educación, como indica doña Bernardina, su abuela era la que sabía los remedios. Pero, muchas veces, los abuelos o los padres no han transmitido estos conocimientos a sus hijos y varios conocimientos se han perdido. Sin embargo, la entrevistada indica que los niños de la Comunidad de Puerto Las Flores conocen remedios con elementos del monte, gracias a algunos proyectos que contribuyeron a su rescate del olvido. Concretamente, se realizaron talleres donde los comunarios más antiguos que conocían de remedios ancestrales en-

señaban en talleres a los niños. Doña Bernardina, una de las facilitadoras más antiguas y fundadora de Puerto Las Flores, relata del siguiente modo la experiencia de los talleres.

Importante pues para que ellos [los niños] sepan aprender clases de remedios, ya los niños, ya saben. Yo les he explicado, hemos pasado ese taller con los niños, hemos estado pasando... talleres con los niños... con la institución CINET... Ya los niños saben medicinales tradicionales, cómo se prepara, qué clase de medicinas hay en el monte, todo ya saben los niños porque nosotros explicábamos y han llevado harta información. Hemos hecho también como cartillas igual, a ja. (Bernardina Pradel, Puerto Las Flores, 18.08.2010)

**Cuadro 9: Remedios caseros para molestias comunes**

Molestia	Tratamiento
Síndrome premenstrual	Se usa kare. En castellano le dicen pajko Eso yo lo hervía... Tenía que hervir unas diez hojas hasta que queden verdes... un poquito entibiaba. Le echaba unas tres gotas de aceite de pata, con eso tomaba lo que consentía ahí calentito, tibio, tres veces al día, casi una semana he tomado. Con eso ya me dejó de doler la barriga. También no sentía casi ya bajo el vientre. Mi abuela... ella sabía pues, sabía pues remedio casero.
Diarrea	Para la diarrea hay... uña de gato... Se hierve la cáscara, se saca cuando estamos con diarrea y se saca esa hierba, un poquito pero no mucho también. Si no, también el agua de uña de gato se corta, se recibe agua, clarito sale con eso igual. [Se toma] depende hasta que ellos dejen de tener aja [deposiciones]. [A] los niños de un año se le da dos cucharaditas nomás y si siguen con diarrea se le aumenta dos o tres hasta que le corte.
Vómito	Para el vómito también hay raíz amarga... La planta se llama raíz amarga, es bien amarga, amarga es la cáscara, feo, se saca su raíz, se cava, tiene raíz, se cava un buen tantito... Se le hierve, se le da así por té también. Para el vómito, igual para la diarrea sirve, para ambas cosas sirve, te tomas caliente, así como el té, como té se toma tibio. A los niños igual también se le da, [en] un ratito le hace parar.
Absceso o "puchichi"	Para puchichi se usa la fruta de chocolate, así tiernito se raspa y se lo pone ahí, lo desbarata, se deshace el puchichi aja, en vez que madure se le raspa. Eso se le raspa y ahí se le pone cataplasma. Hay otras... hierbas también, prendido en los palos. Lo llamamos nosotros el orquídea, orkria decimos... Ese que tiene su gotitas así larguito, eso también se le raspa. La papa se le pone también para que madure pero hay que poner a donde madure rapidito, porque se le pone grande también, grande se le hace el huecango ese. (Bernardina Pradel, Puerto Las Flores, 18.08.2010)

### CAPÍTULO 3

La medicina ancestral también forma parte del capital cultural; por ende, la falta de aplicación de la medicina tradicional tiene sus repercusiones en el cuerpo. Una de las infecciones corporales más comunes es el “puchichi”, o absceso. Algunos comunarios no saben cómo tratarlo; este se desarrolla hasta convertirse en un hueco putrefacto y purulento por debajo de la piel. En la mayoría de las comunidades se ha reemplazado la medicina ancestral por la occidental farmacéutica, ya que en algunos lugares existe un promotor o una promotora de salud que supervisa un botiquín escaso para toda la comunidad. Sin embargo, muchos yurakarés dejan que algunas molestias o enfermedades pasen y que sea el cuerpo mismo que genere su propia defensa y cura. Desafortunadamente, en algunos casos la situación suele empeorar pero continúan viviendo así porque sus posibilidades económicas no dan como para ir a algún pueblo y consultar a algún médico. Otro problema es que los doctores ni siquiera llegan a estas comunidades que son las más olvidadas, como decían los entrevistados.

Los dueños del monte: deidades y espíritus que, según los antiguos, habitan en el monte.

Una mañana nublada en Sejsejsamma, doña Nelly Pradel contaba que antes los yurakarés creían que cada árbol del monte tenía un dueño o “mishter”. Este dueño era un espíritu o deidad, protector del árbol. Cuando un hermano necesitaba derribar un árbol para hacer su **pojore** ‘canoa’, debía pedir el permiso correspondiente a su dueño para que no se enojara y le cantaba al árbol al son de la caja y el **guifono**, una flauta hecha de la canilla del **bato** (un ave de río).

Kummë ajantaw

Anuta lë Mishter kónsono malacham, lishudye malacham, benuta limishudyedye mi bachisti, iritu, iritu kónsono malacham lishudye malacham anuta lishudye mibachisti (Nelly Pradel, Sësëjsamma, 26.04.2010)

Así tranquilo Señor que le vaya bien, contento andate, así como yo muy contento te estoy tumbando. ¡Flauta!, ¡flauta!, que te vaya bien, contento andate, así contento te estoy tumbando. (Canción interpretada por Doña Nelly, traducción de Mercy Noe, Cochabamba, 12.10.2010)

El mapajo es un árbol temido por los yurakarés. Se dice que en su interior tiene toda una ciudadela donde las personas son ricas; su dueño es el demonio. Todo el que entra no sale; sin embargo, a medianoche se escucha un entramado de voces que proviene del interior. Las versiones sobre esta historia varían de región a región.

Habían tenido [el cuento del] mapajo, que cuando es grueso, dice que... ahí vive el Satanás... Diablo es lo que vive ahí adentro. Me parece que es como... una casa así grande dice que es. Ahí adentro dice que vive gente, como vivir en la casa viven ahí adentro. Harta gente dice que hay, dice que es chico pues, tienen plata todo... A las doce en punto se escucha conversar como si hubiera gente así nomás. De varias personas ya he escuchado, conversando parece que viven. El dueño dice que es rico... Tiene plata, todo. Oro ahí adentro del mapajo... Dice que es el Satanás que se los lleva... hay varias personas que se desaparecen... Las almas pues serán ¿no ve?... Las almas porque dice que hartas personas viven dice ahí y dice que hay también carne de gente dice que cuelgan ahí adentro, sí carne de humano, cabeza dice que hay y el mismo dueño del mapajo se lo ha de comer. (Bernardina Pradel, Puerto Las Flores, 18.08.2010)

Este cuento, uno de los más conocidos en la región, muestra una hibridación de las creencias yurakarés con la religión católica; el dueño del mapajo es Satanás.

La cosmovisión de los yurakarés tiene sus aspectos míticos; así, la naturaleza a pesar de tener sus dueños en un sentido más espiritual, también puede ser dominada por los “calculadores del mundo” que existían anteriormente. Pero también existen señales que los animales de la naturaleza dan y el yurakaré debe prestar atención a dichos anuncios. Por ejemplo, dicen que el **chuvi** es el ave de mal agüero; cuando este animalito canta cerca de una vivienda nos indica que un ser querido va a fallecer. Así mismo, el **lujuju** nos trae buenas nuevas, anuncia la visita que la comunidad o alguna familia va a recibir.

Algunos narran que los sabios de antes poseían conocimientos sobre la naturaleza, pero también tenían poderes sobre ella. Un sabio es también llamado “calculador del mundo”.

Don Miki se considera un calculador del mundo. Entre los antiguos yurakarés existían los sabios. Don Miki nos contaba un poco de su niñez, nos decía que su abuelito que era un sabio había querido que don Miki sea un calculador del mundo, -eso es como un científico- nos decía, en otras palabras, poseedor del conocimiento. Cuando era niño, su padre le había dado un dije de un tigrecito que era tejido y adentro tenía tabaco. Entonces le habían indicado que al poseer ese collar él no debía hablar con ninguna niña hasta un año. Le decían que debía concentrarse, de lo contrario el mismo tigrecito le iba a comer. Entonces, don Miki se iba a practicar al monte. Ahí veía al cielo y cuando él quería que las nubes se abran, se abrían. Estiraba las manos al cielo y los movía hacia fuera para que se abran y hacia dentro para que se cierren y así pasaba. Sin embargo, don Miki no hizo caso de las indicaciones de no hablar con niñas, -no pudo resistirse- según él. Entonces, se rompió su dije de tigrecito y desde entonces se topó varias veces con el animal con peligro de morir.

Don Miki también comentó que su papá les mostraba a sus amigos el dije y cuando veían en la noche sus ojitos brillaban.

## *El Tata Tiri*

Una noche a la luz de unas velas y linternas, en Sëjsëjamma, el cacique Eladio Roca Núñez y Aldo contaron a los investigadores algunos pasajes de la historia de la Santa Tierra, y se explayaron con las historias del Tata Tiri. Las narrativas del Tata Tiri tienen larga data y, en la actualidad, están constituidas por numerosos incidentes que varían en sus detalles, a medida que se pasan de generación a generación y posiblemente también se van enriqueciendo con nuevos datos. En la reunión de Sëjsëjamma, se empezó a contar el cuento hacia las 8:00 de la noche, mezclándolo con comentarios y chistes, hasta casi las 04:00 de la mañana.

En resumen, el Tata Tiri es un Señor de los rayos y/o truenos, semejante a una persona común pero con súper poderes. Uno de los episodios cuenta que el Tata Tiri estaba caminando por el monte y se tropezó con la raíz sobresalida de un árbol. Entonces se le había salido la uña del dedo gordo del pie. Entonces, Tata Tiri cavó un pequeño hueco en la tierra y enterró su uña ahí. Al día siguiente pasó por el mismo lugar y conoció a su amigo Karu que brotó de la uña del Tata. Desde entonces ambos fueron amigos inseparables que hacían travesuras por el monte. Una de las travesuras de la pareja de amigos fue que, al ver a unas mujeres hermosas, decidieron hacerlas dormir para aprovecharse de ellas. Se aproximaron a las mujeres y sostuvieron relaciones sexuales y luego se marcharon; las mujeres que al despertarse se sintieron húmedas, intuyeron que algo tenían que ver en el asunto el Tata Tiri y Karu. Entonces enfadadas las mujeres y además aprovechando sus poderes, pues no eran mujeres normales, les dijeron a la pareja de hombres que iban a pagar su destino llevando el embarazo. Fue así como les creció a ambos un par de senos en la frente, cuando ellos iban por el monte corriendo y haciendo travesuras, los senos se movían mucho y les dificultaba la vista y lo hacían más a medida que la leche aumentaba, así que decidieron amarrar los extremos de los senos por detrás de la cabeza para que no les molestasen.

En la actualidad, también creen en los “tigres-gente”: personas normales que en un momento dado se convierten en tigres. Para convertirse en “tigres-gente”, los yurakarés deben revolcarse en su orín a la luz de la luna a media noche; otros dicen que además se debe

utilizar el cuero del tigre y revolcarse en él. Para muchos, estos no son simples cuentos, sino historias de seres reales.

## *El wajojoy*

Este relato lo cuentan en diferentes comunidades de las distintas regiones yurakarés y afirma que se convierte en realidad cuando se escucha el canto del wajojoy.

Hace dar miedo. Es como una persona que viene cantando a lo lejos. Él canta wuaaajojoyyy; y, es como si una persona estuviera gritando o algo así y tanto tiempo por la orilla del río nomás canta. Tiene su leyenda también que era... un hombre --el wajojoy-- que tenía su enamorada en el campo. Pero un día, la confundió por el campo y la mató y ella desapareció. Entonces el enloqueció porque ella desapareció y así es que la chica se llamaba **wajojoy**. Entonces él empezó a... llamarla y se volvió loco y se metió en el monte. Y por allá que el pájaro empezó a imitar el grito del hombre y van a escuchar. Aquí casi no se escucha mucho, [pero sí] allá por la comunidad de Santa Lucía, a estas horas más o menos... Entonces por la orilla del río se escucha que canta y hace dar miedo. Soy miedosa, pero es un pájaro y dicen que es el hombre perdido. (Prof. Doris Cortez, San Vicente, 24.04.2010)

## *El tigre y el tatú*

Otros cuentos, más míticos pero también con enseñanzas y un poco de humor desarrollan tramas donde el más fuerte físicamente pierde frente a la picardía del más débil. Estas historias están generalmente personificadas por animales.

Dice pues que en el monte estaban la tigresa y el tatú. Esta tigresa se había enamorado del tatú y el tigre estaba enojado, y quería matar al tatú. Un día... el tigre va tras el tatú y le agarra... para matarlo. Dice que el tigre le amarra a un tronco y le pone al fuego para chappearlo. Mientras el tatú se cocina, el tigre se va al monte. Entonces el tatú, como es bien pendejo, se desamarra y se hace caca en el fuego y dice para sí mismo: "Este tigre tonto mi caca se lo va a comer pensando que soy yo". Dice que llega el tigre y justo se lo come la caca del tatú. El tatú le ve y le dice, **tineyba, tineyba chanatuiju** 'mi caca, mi caca te lo estás comiendo'. El tigre enojadísimo corre tras el tatú y éste se esconde en un hueco. El tigre le dice: "Ahora sí ya te tengo tatú y vas a morir". Entonces agarra un tronco con punta y empieza a zunchar al tatú en el hueco. Entonces el tatú bien pendejo, empieza a pintar la punta del tronco con pintura roja extraída de un árbol. El tigre ve el tronco con muestras, según él, de sangre, sigue zuncheando y el tatú va colocando más pintura. Entonces el



### CAPÍTULO 3

tigre, pensando que ya murió el tatú, le dice: “ahora sí tatú, me voy a cagar en la puerta de tu casa jejeje” y se da la vuelta para hacer caca. En eso sale el tatú y le apreta el chupete y el tigre muere. La tigresa se quedó con el tatú. (Doña Nelly)

La vida de los yurakarés es alimentada también por estas narrativas, algunas de larga data, otras recientes. A ellas se añaden las cotidianas aventuras que se experimentan ya sea en una salida para cazar, pescar, incluso simplemente ir a recoger yuca del chaco. Dicho de otro modo, la oralidad juega un rol importante en la actual forma de vida de los yurakarés. Pero la tradición no lo es todo, como veremos a continuación.

### *Un solo Dios tenemos, no tenemos dos dioses, ni tres*

En varias comunidades existen personas que se identifican como evangélicos o católicos, muchos de los cuales en su niñez fueron parte del internado Nueva Vida en la que se bautizaba a los niños, adolescentes o jóvenes como evangélicos. Por otro lado, también existen yurakarés que son católicos, esto sucedió mayormente por el contacto con pueblos cercanos que tienen su templo o capilla y un sacerdote que realiza las misas; incluso se escucha hablar de bautismos. Cabe destacar que en las comunidades de Trinidadcito y Betania, las capillas de culto son evangélicas. En Betania opera la Unión Bautista. Ambas comunidades tienen su pastor. La comunidad de San Antonio tiene su capilla católica, presenta unas estatuas de José y María; sin embargo, esta capilla no cuenta con los servicios de un sacerdote, en su lugar existe un catequista quien brinda charlas los domingos. Algunas veces y sobre todo en festividades un sacerdote va de visita para celebrar la misa.

Nosotros también creemos en un solo Dios, un solo Dios tenemos, no tenemos dos dioses, ni tres también ¿no? Sólo en el Señor creemos nosotros; porque tenemos un solo Dios en el mundo, en eso también creemos nosotros... Porque siempre hemos tenido un solo Dios. Así me ha enseñado mi papá, mi mamá.... Por eso todos nosotros, mis hijos, yo también les hablo a mis hijos: un solo Dios tenemos, no tenemos dos dioses; porque mi madre y padre me han dado un buen ejemplo a mí. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)

Según el último testimonio, algunos yurakarés serían monoteístas y, al igual que doña Carmen, manejan el concepto de pecado. Cuando se le preguntó a doña Carmen si creían en el Tata Tiri, personaje importante en el mundo yurakaré, ella respondió mezclando nociones del cuento con sus creencias religiosas.

Antes creían, dice pues, en el Tata Tiri, buscaban Santa Tierra los antiguos. Pero Santa Tierra dónde van a pillar, si somos pecadores no podemos pillar Santa Tierra; si podemos ser fiel a Dios podemos pillar Santa Tierra, como somos pecadores donde vamos a pillar Santa Tierra, no podemos pillar Santa Tierra nunca. El que tiene fe en el Señor, él puede pillar Santa Tierra. Santa Tierra no se pilla así nomás. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)

A pesar de esta diversidad de creencias, ahora más que nunca la globalización en el aspecto religioso ha determinado la ‘cristianización’ de los yurakarés; hoy se escucha decir que los hijos deben ser bautizados inmediatamente después del nacimiento.

Yo voy a la misa siempre... Voy a San Gabriel, San Miguelito. Siempre en la misa también le bautizo a mi hijo. Todos mis hijos son bautizados de mí... Todos mis hijos son [bautizados] durante tres meses de nacido lo llevé a bautizar a mis hijos... Me han enseñado mi papá mi mamá, mis abuelos finados. Porque cuando no le bautizamos... durante dos meses a nuestros hijos, dicen, que **se crían alas porque el diablo está ganando pues a los chicos**. El diablo está ganando, por eso es siempre bueno durante dos meses, un mes de nacido hay que llevar siempre a la iglesia los niños, eso.

Como ya se mencionó con anterioridad, en las comunidades en las que no se cuenta con una capilla o un sacerdote, se suele acudir a los pueblos más cercanos que tienen esa posibilidad.

Por otro lado; el testimonio evangélico de doña Bernardina nos indica que son más reservados en los festejos, la bebida y los bailes:

Yo no participo así en las fiestas, en los bailes ¿no? Si por ejemplo cuando así hay chichita, me invitan, me tomo dos tutumadas y ya me vengo. Yo los dejo ya pero entre el día estoy mirando la fiesta un rato me hacen bailar, bailan nomás. (Bernardina Pradel, Puerto Las Flores, 18.08.2010)

Cuando se le preguntó por qué los evangelistas no quieren compartir con chichita o no quieren ir a fiestas, doña Bernardina respondió del siguiente modo:

Porque en la Biblia dice que cuando uno es **hermano** ya no puede ni tomar ni chicha, ni alcohol... Ya no puede tomar porque en la Palabra, dice en la Biblia que una vez se congrega al Señor, a Dios ya no puede tomar ni chicha, ni bebida porque las personas que toman bebida, se emborrachan [por eso] ya no van a ir, ¿no? Cuando muere ya no... van a reinar en Dios, van al infierno y eso también unas personas creen también y otras no, aja, es por eso alguno poco cree.

### CAPÍTULO 3

Es importante mencionar nuevamente el internado Nueva Vida que influyó fuertemente en la vida de los niños internos, pues, como cuentan; incluso tenían la Biblia escrita en yurakaré. El internado fue una iniciativa de los misioneros de Nuevas Tribus; ellos incluso se internaban por periodos largos de tiempo en las comunidades para aprender la lengua y mediante ella evangelizar a los indígenas.

Vivíamos pues en la boca del Chapare, yo he estudiado en Nueva Vida... Vivían las señoritas, las gringas... puro gringas nos enseñaron, gringos, gringas nos enseñaban, Venían ellos, eran nuestro profesor... Tenían ya libros habían hecho, tenían, no sé si tendrán o no tendrán ahora... Han hecho Biblias en yurakaré también. (Bernardina Pradel, Puerto Las Flores, 18.08.2010)

La internalización de conocimientos en la infancia jugó un papel trascendental en la vida de los yurakarés, pues ellos debían hacer un compromiso para ser bautizados y así identificarse con la religión evangélica. Así como doña Berna, varios comentan que fueron bautizados como Jesús en el río Jordán por Juan Bautista. Previa reflexión, se los llevaba al río, en algunos casos con ropa blanca y se los sumergía en el agua.

Me han bautizado en agua, así nos bautizan... Por ejemplo, a veces hay diez personas, digamos, son congregados ahí viejos para ese rato no nos bautizan, no nos bautizan los hermanos porque depende; a veces ellos dudan también si van a seguir a Dios, si van a volver o qué pensamiento uno tiene. Uno, dos, tres meses, ahí recién ya a uno le bautizan. Nos llevan al agua y nos champan<sup>19</sup> pues... nos agarra, nos champan así, así **p'aca**, bien nos zambullen a uno jajaja zambullen pues... así a todos. Ya estoy bautizada trece años.

En el caso de los católicos, el bautizo es a un mes o dos de nacido. En el caso de los evangélicos, fue cuando ya tenían uso de razón para que por sí mismos decidan si iban o no a identificarse con la religión evangélica. Actualmente ya no hay muchos evangélicos, con la retirada de la misión Nuevas Tribus no hubo quién continúe con la prédica.

En la actualidad, el internado Nueva Vida es administrado por la propia comunidad y los padres de familia que pagan una pensión mensual. Según, el responsable del internado, la comunidad tuvo que hacerse cargo de la administración del internado debido a que los miembros de la Misión Nuevas Tribus abandonaron el país cuando Evo Morales asumió la presidencia del país.

---

19 Se usa el verbo "champan" del quechua para indicar que una persona es arrojada más que todo a lugares donde hay abundante agua.

En cuanto a la religión, a veces surgen algunos problemas o discordancias cuando un evangélico se concubina con un católico.

Grave es tener un esposo que no es creyente, vivir así... ¡Uh! iba a tomar, él ha muerto así nomás sin creerse pues, sin recibirse la palabra de Dios. A veces me pongo a pensar, él me dice yo le hablo siempre que hayga dejado de tomar, deje el alcohol, la bebida, vicio ¿no? Decía 'yo, no voy a dejar la bebida, el vicio', me decía, 'así tomando me voy a morir' me decía... 'Católico voy a morir' decía y así murió, falleció igual así nomás... El no tenía [Biblia] porque él no sabía leer también, él nunca ha entrado a la escuela... Él creía pues en Dios, siempre iba a la Iglesia Católica... Hay veces venían aquí los católicos, los curas para hacer misa, celebrar misa, a las comunidades venían siempre.

Para muchos yurakarés, las viejas creencias se han dejado atrás o se han hibridado con otras creencias. Hoy en día la mayoría de los yurakarés o son cristiano-católicos o evangélicos. Sus maneras de agradecer incluso han cambiado. Antes, por ejemplo, había que pedir permiso a los dueños de los árboles en el monte, había que cantarles a los ríos para que no se enojaran al proveerse de ellos. Ahora con la llegada de la religión católica se agradece a Dios por los beneficios obtenidos.

A mí me gusta siempre agradecerle, porque así, sin eso no podemos vivir ¿no? Siempre agradeciéndolo ante Dios... Sí, siempre a Dios porque si Dios no nos hayga dado esos productos no hubiéramos comido. Yo le digo, gracias al Señor 'estamos comiendo estos tus frutos que nos estás dando, siempre el pan de cada día que no nos haga faltar el Señor', eso yo digo. Siempre a mis hijos siempre les recomiendo eso porque si no fuera el Señor no hubiéramos comido. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)

No hay duda que las costumbres antiguas se han ido perdiendo. El paso del politeísmo al monoteísmo ha hecho que varios cuentos, creencias, hábitos hayan sido relegados. En todo caso, se ha llegado al punto incluso de categorizar a la gente en dos: creyentes vs. no creyentes. El testimonio de Don Crescencio de Puerto Las Flores viene al punto:

Libertad: Un comentario que me encantó en el discurso de don Crescencio fue cuando le pregunté ¿qué religión practicaban en la comunidad o no tienen? Él dijo riéndose – aquí se diferencia así: los que son católicos toman y los que son evangélicos no toman. La verdad es que esa caracterización me impactó y me causó mucha gracia.

## *Las fiestas*

Para los yurakarés, la fiesta es el espacio y tiempo de encuentro, de compartimiento, de distracción y diversión. La asistencia a la fiesta no está sujeta a una invitación porque es una expresión de hermandad y a ella asisten también personas de otras comunidades, quienes son bienvenidas.

## CAPÍTULO 3

Un día que una familia celebraba un cumpleaños, los comunarios les habían preguntado a las profes ¿van a ir? Ellas indicaron que no, por no haber sido invitadas; entonces, los comunarios les dijeron – a nosotros igual no nos han invitado pero tampoco nos han dicho que no podíamos ir. Cuando me dijeron eso inmediatamente me ref... es esa la picardía yurakaré, no es extraño verles todo el tiempo sonrientes y haciendo bromas, como ellos dicen “chisteando” (Profs. Patty Alarcón y Mariela Muñoz, Puerto Las Flores, 18.08.2010)

Es interesante ver las diferencias cuando se encuentran personas de dos culturas diferentes, por un lado profesoras ciudadinas que llevan consigo la mentalidad que “uno sin estar invitado no puede asistir”; en cambio, la lógica del yurakaré basada en la libertad. Para ellos ante todo está la hermandad, ¿cómo uno de la comunidad no va asistir?, cuando, por extensión, es parte de la familia.

### *Las fiestas comunales*

A través de la observación participante se pudo llegar a la siguiente sistematización de fiestas, aunque de acuerdo a las comunidades puede haber variantes. En una primera etapa existen las fiestas comunales donde **dechetátijti tammuy lishudyeshtadya** ‘nos encontramos todos para alegrarnos’. Estas fiestas pueden categorizarse de la siguiente manera:

#### *Aniversario de la comunidad*

Una de las más importantes en cada comunidad, una ocasión para celebrar y pasar momentos diferentes a la diaria rutina. Se planifica por medio del cabildo con la participación de todos los afiliados a la comunidad que pueden participar. Luego se hace la invitación con la suficiente anticipación para que todos sepan y puedan venir a la fiesta.

*Les mandamos una invitación pues, convocatoria lo lanzan pues, faltando... un mes ya van mandando convocatoria para que esté listo ya y eso después venimos... Llegan, el veintiuno empieza, el veintitrés, veinticuatro ya termina, tres días, sí así. (Nelva Pradel, Puerto Las Flores, 19.06.2010)*

Por ejemplo, el aniversario de Puerto Las Flores es el 21 de septiembre, fecha determinada por influencia ciudadina, en alusión al mes de la primavera y guarda relación con el nombre de la comunidad.

Para la celebración, el trabajo comunitario es determinante, si se quiere que todo salga bien. Así, en Trinidadcito sucede lo siguiente:

*En cuanto a la organización [para la fiesta] aquí en la comunidad, antes... todos, todos limpiamos la comunidad y ya cada uno en su patio de cada familia y alistamos todos todo ¿no? Todos trabajan, sí todos trabajamos, traemos leña, plátano todo lo necesario ¿no? Para darle la atención a los visitantes y nos ha salido bien nomás hasta ahora. Son ya tres años que realizamos el aniversario. (Armín Chávez, Trinidadcito, 14.06.2010)*

Como indica el entrevistado la fiesta es para compartir y atender bien a los invitados que no son considerados sólo invitados sino hermanos, por ello en la fiesta no puede faltar la comida ni la bebida.

*[Para la fiesta] Tenemos que hacer chicha. Juegan aquí, ponen premios más, compran así, chicha de colla hacemos... Se compran vaca... Los jugadores traen poleras, calzonetas, trofeos, todo traen y ese su pelota es su premio, lo que ganan... Vienen de Tres Bocas, de todo lado vienen. (Nelva Pradel, Puerto Las Flores, 19.06.2010)*

Consideramos que la práctica del fútbol en las fiestas es una muestra de la influencia de los maestros. Los docentes de las escuelas de la región organizan visitas entre escuelas donde los maestros compiten en deportes como futbol, básquetbol y voleibol. Es posible que los campeonatos en las fiestas comunales sean una influencia directa de la cultura del docente rural.

*Bueno la fiesta de la comunidad es el 29 ¿no?, 29 de marzo. Nos avisamos dos días antes; es decir el 27, 27, 28 y 29 ahí ya termina todo ¿no? Siempre lo realizamos con un campeonato, invitamos a gente vecina, amigos... Ponemos un premio generalmente... Llega la gente, nosotros los atendemos les damos la alimentación, el alojamiento, todo y ellos ya, al otro día empieza, inauguramos, siempre dando prioridad a las autoridades ¿no? locales. Ellos son los que inauguran. Antes de realizar el campeonato se realiza una reunión de delegados de cada equipo para ver cómo se va a jugar el campeonato, cuáles van a ser las faltas, cómo va a ser la premiación y todo eso ¿no? (Armín Chávez, Trinidadcito, 14.06.2010)*

Retornando la fiesta misma, cabe señalar que las costumbres en cuanto a la comida y bebida de festejo se van modificando en consonancia con el avance del mercado. En lo que respecta a la bebida, por ejemplo, en la fiesta de Remanso lo que más había era la cerveza importada del Brasil. Los comerciantes del río traían la cerveza y toda suerte de productos (galletas, gaseosas, dulces, huevo, verduras y conservas; incluso ropa 'americana' usada).

### CAPÍTULO 3

En varias comunidades la fecha del aniversario ha sido cambiada dependiendo de las conveniencias locales:

*Acá [el aniversario] era más antes el 18 de agosto, pero ahora es el 10 de agosto. Hemos cambiado la fecha, cada 10 de agosto es el aniversario... tres días dura... hacen deporte los hombres, las señoras también hacemos deportes... Fútbol, entre mujeres jugamos y los hombres juegan también entre hombres. Hartos visitantes llegan de distintas comunidades ... Ese día también las señoras cocinamos, nosotros, atendemos a la gente, depende de lo que llegan damos de comer, pero nos agrada que la gente están llegando ¿no? (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)*

El cambio de fecha del aniversario de la comunidad, en este caso, así como la conformación reciente de algunas comunidades (Trinidadcito, Soltera), la adopción de prácticas deportivas de la ‘sociedad nacional’, incluso el consumo de bebidas importadas y la música de moda que viene del interior o incluso del exterior del país indican que las costumbres ancestrales de los yurakarés están sometidas a una constante y fuerte presión de cambio. Todo esto ha hecho que los actuales yurakarés no sepan o no recuerden cómo se hacían las fiestas antes:

*No sé cómo será pues, antes mis abuelas... ellos hacían chicha también... Hacían pura chicha y tocaban su caja, su flauta, los hombres, ¿no?... Mis abuelos tocaban flauta y ellos también tocaban caja, ellos también bailaban pura eso con sus tamboras... Las mujeres bailaban nomás... **Shilata**, eso también hacían mis abuelos, yo eso he visto, mis abuelas hacían cuando tocaban flauta todos entre mujeres y varones hacen eso, mezclaban. (Bernarda Pradel, Puerto Las Flores, 18.08.2010)*

La música es indispensable en la fiesta, pero ahora casi ya no se toca la flauta o la caja en las fiestas de la comunidad. En su lugar, en comunidades como San Antonio, se escucha música del valle internadino que se caracteriza por el ritmo movido, alegre y el zapateo (aysanaku).<sup>20</sup>

En otras comunidades, como San Juan de Isiboro, Sëjsëjsama, Puerto Las Flores, la juventud que muestra más disponibilidad para las innovaciones de todo tipo, la música que escuchan pasa por electrónicas europeas hasta reggaetón latinoamericano.

---

20 En los videos musicales de este género se ven cholitas, en su mayoría jóvenes, bailando con un leve salto de izquierda a derecha, moviendo con gracia la pollera, “Zapatea, zapatea”, “rompa la abarca, rompa la abarca”, “De aquí pa’ allá, de aquí p’acá” son algunas de las frases que priman en dicho género de música. De acuerdo al Diccionario Enciclopédico Quechua–Castellano, aysanakuy quiere decir “llevarse uno a otro agarrados de las manos; estirarse unos a otros” (Rosat 2009, 224), A veces no importa que los hombres no quieran bailar, las mujeres, más que todo jóvenes, bailan entre ellas.

En San Juan de Isiboro, Sêjsêjsama y Puerto Las Flores, la juventud muestra más disponibilidad para las innovaciones de todo tipo. En la región del Tipnis Beni y parte del río Chapare, el ritmo de la música va al estilo trinitario, una música alegre yailable; sin embargo, no queda atrás la llegada de nuevos ritmos musicales debido a la migración de los jóvenes a las ciudades capitales.

### *Fiestas escolares*

Entre ellas están el aniversario de Bolivia, día de la madre, día del maestro, día del estudiante. A estas fiestas asisten también los padres de familia. Por ejemplo doña Bernardina de la comunidad de Puerto Las Flores comentaba que tiene una sobrina en la escuela y para el día de la madre la invitaron, igual que a otras madres de la comunidad y que las profesoras les hicieron **wallunk'ear** 'columpiar'.

Libertad: Al aproximarnos a la escuela para presentarnos [Mónica y yo], vimos una wallunk'a en la parte trasera de la escuelita. Don Miky dijo – ¡ve!, las profesoras son colllas pero llevan su cultura a todas partes. Hasta aquí traen, no se avergüenzan, nosotros igualito queremos que hagan nuestros hermanos. Luego me comentaron las profesoras y la tía Berna que la wallunk'a la hicieron con ayuda de los comunarios para el día de la madre. Doña Berna, riendo, me dijo que le hicieron wallunk'ear a ella también y a todas las mamás.

Las fiestas escolares se transforman en efecto en fiestas de toda la comunidad.

*Después del aniversario [de la comunidad] se festeja el 21 de septiembre, día de la primavera, se festejaba también el 17 de agosto y otras fiestitas más que vienen ¿no?... Primero de mayo nos festejamos cuando estamos organizados, pero cuando no estamos organizados no nos festejamos; como ahorita por decirte ¿no ve? No estamos festejando, eso. El día de la madre, 27 de mayo, eso sí.... Día del niño 12 de abril, eso nos hacemos una reunioncita para festejarlos a los niños, para que coman. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)*

Aunque no recogimos muchos datos sobre la preparación de las fiestas escolares, nuestra impresión es que tienen gran repercusión en la vida de las comunidades yurakarés que tienen escuela.



## CAPÍTULO 3

Otras fiestas que no son propias de los yurakarés son las de tipo religioso. Además la hibridación cultural que se ha intensificado más en los últimos tiempos ha hecho que en algunas comunidades se festeje Todos Santos, Navidad, Semana Santa y San Juan.

### *Las fiestas particulares*

Por ello nos referimos a las organizadas por personas o familias: un cumpleaños, matrimonios, defunciones, farras ocasionales. Estas pueden o no repercutir en el resto de la comunidad.

### *Cumpleaños*

Un aniversario de la comunidad es tan importante como el de una persona. Con el pasar del tiempo la gente yurakaré se ha ido apropiando de las celebraciones al modo criollo-mestizo, en especial con el cumpleaños. Estas apropiaciones, por otro lado, contribuyen a la sustitución de las costumbres propias. Así, en el pasado, las madres o abuelas organizaban toda una fiesta aparte de otros ritos para marcar el paso de la niñez a la adolescencia de los muchachos, o la primera menstruación de las niñas. Esto se ha dejado de lado e incluso sustituido.

*Algunos les pinchaban pero ahorita nosotros no les pinchamos... Hemos perdido nuestras costumbres pues ya, más bien cuando cumple sus quince hacemos chicha, le invitamos torta, piñata... Eso nomás ya hacemos (Nelva Pradel, Puerto Las Flores, 19.06.2010)*

En los tres trabajos de campo realizados, no se pudo evidenciar una fiesta de quince años. Se participó en cumpleaños infantiles en los que se festeja al cumpleañosero, pero que los adultos también la transforman en una fiesta para ellos mismos.

Libertad: Sirvieron la comida, era como una especie de picante de pollo. Tenían una parte de pieza de pollo, supongo que para que alcance a todos, tenía arroz, el ahogado tenía cebolla, tomate, zanahoria, también tenía papá. La anfitriona trajo un plato con yuca sancochada y lo puso al centro como al decir –para los que quieren- noté que no muchos comían la yuca. Entonces decidí probarla, estaba tan rica no como en la ciudad, tenía un sabor fresco y harinoso. Casi me acabé la yuca. También noté que en la mesa los primeros y únicos en comer era la gente mayor, los señores, algunas señoras, las profesoras y nosotras –Mónica y yo. Los niños y algunos jóvenes todavía no estaban comiendo estaban en la casa, después de que terminamos recién les sirvieron a ellos y

pues recién comieron. Lo que me extrañó fue el hecho de ver tortas traídas en un contenedor de plastoformo, navegando por dos días en temperaturas que sobrepasan los 30°. Me pregunté a mí misma cómo en lugares tan lejanos como Puerto Las Flores se inmiscuyó parte de la cultura citadina. También me extrañó que el niño haya mordido la torta, como hacemos en la ciudad.

Otro cumpleaños en el que se participó, fue el que organizaron para el técnico Ronald Bruno en la comunidad de San Antonio. A pesar de que Ronald no pertenecía a esta comunidad, el ‘tío’ Edgar Morales que realmente no es su pariente decidió festejar el cumpleaños y armarle un altarcito por el hecho de ser el cumpleañosero un yurakaré.

Libertad: Al promediar las 18:00 empezaron a alistar las cosas. El tío Edgar hizo un altarcito que según él es la costumbre. En una mesita chiquita puso un plástico azul porque no tenía mantel, luego colocó una velita sobre la mesita y también mixtura. Llamó a Ronald y le felicitó. Entonces sacó unas cuantas monedas y las puso sobre el altarcito. Yo le pregunté al tío si así siempre se hacía en los cumpleaños, él me respondió afirmativamente y añadió que también se ponen flores al lado de las velas pero ellos no tienen. Me dijo “Esa es nuestra costumbre de nosotros, nosotros así siempre hacemos” y llamó a su esposa y ella de igual manera sacó un poco de mixtura y unas cuantas monedas y abrazó a Ronald. El tío me explicó que todos los que querían felicitar al cumpleañosero debían hacerlo al lado del altar que le estaba dedicado.

## *Encuentros ocasionales*

El contexto yurakaré se reduce al río, chaco, monte, la comunidad y algunas actividades dentro de ella. Es así que surgen estos encuentros que sirven para compartir y distraerse, a veces también es la ocasión perfecta para encontrar concubino/a.

Un aspecto importante que se observó en estos encuentros es que por lo general los hombres son los que están en la mesa sirviéndose yarru y una que otra bebida. En algunos lugares, como San Antonio, Sejsejsamma, que tienen más contacto con gente colla, suelen masticar coca y fumar. En cambio las mujeres suelen estar sentadas en el piso a un ladito, algunas de las más jóvenes están en la mesa con los hombres. Algún anfitrión suele servir bebida a las mujeres que están en el piso, también les llevan coca y cigarritos.

Estas fiestas son aprovechadas para conocerse con alguna persona del sexo opuesto y tal vez hasta empezar con el enamoramiento y continuar con un concubinato.

*Yurújare achata 'La comida de los yurakaré*

Ilustración 9: Platos yurakarés

<b>Petche chapapeaw</b>	<b>Yópore chapapeaw</b>	<b>Shaisha mëññu</b>
		
<b>Chapapeado de pescado</b>	<b>Chapapeado de jochi</b>	<b>Venado frito</b>
<b>Masaku palanta</b>	<b>Shaysha tarakaye a eme</b>	<b>Payuje</b>
		
<b>Masaco de plátano</b>	<b>Chicharrón de tortuga</b>	<b>Puré de plátano</b>
<b>Tarakaye a luly shaysha</b>	<b>Tamales de arrús</b>	<b>Budushi latisha ñow shaysha</b>
		
<b>Tortilla de huevo de tortuga</b>	<b>Tamales de arroz</b>	<b>Plátano maduro frito con yuca frita</b>

## *Base alimenticia tradicional*

La base alimenticia tradicional del yurakaré ha sido la yuca, el pescado y carnes de monte como el jochi, venado, anta, taitetú, tropero, tatú que se cazaban con el **tomete** –conjunto de arco y flechas. En cuanto a las aves, se consumía pava, mutún, pato silvestre, perdiz y otras aves de monte. También se consumía el pescado, el cual constituye en la actualidad uno de sus alimentos principales. Cualquiera de estas carnes es acompañada con **ñowo** ‘yuca’, a veces también con plátano en sus distintos modos de preparación como el masaco, sancochado o frito. La percepción de un colonizador andino al respecto es elocuente respecto al cambio de dieta y a la imposición de hábitos de otros lugares:

*Esa gente en verdad tal vez no conocían ni sal, de comer comían sal pero poco, finado mi padre lo amansó a dos personas a punta de sal para que no sean ariscos. Esa gente qué cosa comía, comía puro palmito, pito del monte, hay unas papitas del monte, puro eso comía la gente, pero así fuimos reuniendo, fuimos reuniendo hasta que se hizo un pueblito grande y esa gente quedó los fundadores con esa gente. Pero así hasta el momento estamos ya un poco ya nosotros tenemos chaco y así hasta donde ahorita vivimos bien. (Beto Mamani, Sejsejsamma, 26.04.2010)*

Los alimentos tradicionales principales que han persistido hasta ahora son: **ñowo** ‘yuca’, **palanta** ‘plátano’, **petche** ‘pescado’ y otras carnes de monte.

### *Ñowo y palanta*

La yuca y el plátano son ingredientes básicos. El plátano se usa de distintos modos: verde para la preparación de comidas como locro de gallina, tatú o jochi, masaco, **chipilo**; maduro para **payuje** y plátano a la brasa. La yuca también se utiliza en la comida y el yarru. Estos productos se consumen desde el desayuno hasta la cena. En lugar de pan típico en la ciudad, en la mayoría de las 25 comunidades visitadas se consume un té, café o chocolate acompañado de su masaco de yuca, de plátano, o un plato de arroz y pescado. Desde muy temprano en la mañana se tiene preparada la leña, luego se prende el fogón y se pone la olla para la cocción de los alimentos.

La mayoría de los yurakarés en las comunidades alejadas de los centros urbanos cocinan a leña en fogones de diverso tipo, desde fogones de barro hasta fogones improvisados con los mismos troncos que se van quemando, encima de los cuales se acomoda una parrilla o barras de hierro o ramas.

## CAPÍTULO 3

*Bueno la comida que acá comemos... más el locro de plátano, cheruje, picado de yuca con arroz mezcladito siempre en la sopa. Eso es lo que comemos nosotros. Siempre nuestra comida, nuestra cultura de nosotros ¿no? (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)*

El arroz también ha entrado a formar parte de la dieta diaria de los yurakarés y junto con la yuca y el plátano es un alimento indispensable que no falta en la casa del yurakaré.

Temprano en la mañana, el hombre y a veces también la mujer van al chaco con su **pussa** 'gangocho' y su machete a recoger "yuquita". El machete sirve para cortar las ramas o también para matar a víboras que se atraviesan en el camino. Para cosechar la yuca, sostienen la planta por el tallo, o conjunto de tallos con varios nudillos, luego la "manean" de un lado a otro, para que las yucas broten de la tierra. Llenan el gangocho para el día o según sea la necesidad y se lo llevan en la espalda por el sendero de vuelta a su casa. La yuca luego es prepararla según sus gustos. La yuca vuelve a crecer gracias a que los yurakarés machetean tallos de 30 centímetros o un poco más para luego incubarlos en la tierra y así siga produciendo la yuca.

El chaco es uno de los principales lugares de trabajo, donde se cultiva la yuca, el plátano, cítricos (principalmente naranja, mandarina y toronja); en algunos lugares también se cultiva la coca, como en el TIPNIS Cochabamba.

### *Petche y carnes de monte*

Tradicionalmente los yurakarés consumían predominantemente los alimentos que la naturaleza podía ofrecerles; una vez agotados, se mudaban a otro lugar. En Sejsejsamma, don Beto Mamani recuerda los tiempos en que la caza y la pesca eran abundantes.

*[Ananías Silvestre, de Fatima] .. así andaba, así nomás en short, sin su polera nada. Él agarraba su flecha o su arma que tiene natural, se iba al monte o se iba a la pesca, para él no era pues digamos como ahora se sufre ¿no?, de la carne. Uno quiere carne tiene que perderse al monte, tiene que ir lejos, tiene que irse a la pesca donde hay más. Pero esos años no era así, esos años era pues estar uno sobre todo, si querías comer algo solamente te perdías unas cuantas horas en el río. Yo me acuerdo pues. Yo veía cuando yo salía al río a llevar agua y ese don Ananías le veía en su canoa ¿ya? Directo le daba con su flecha y sacaba, con su risa sacaba, así me acuerdo. Yo veía pero a lo que veo [ahora] ¿no? tiene que ir a la pesca o carne del bosque..., así tiene que perderse días, tiene que ir a velar, pero antes no era así. (Beto Mamani, Sejsejsamma, 26.04.2010)*

Cuando la caza y la pesca escasean demasiado, los yurakarés abandonaban el lugar para buscar otros territorios.

Un día acá donde ya no había ni para cazar, la gente indígena se trasladaban a otro lugar ya, se lo dejaba acá y se iba para otro lado, porque nosotros en verdad yo mi nacimiento es en Covendo [Norte de La Paz], de donde he venido (Martín, Sejsejsamma, 26.04.2010)

Actualmente, en el Beni, la carne es un elemento importante dentro la familia yurakaré. Por ello ven al monte y al río como proveedores de todo lo que uno necesita. Los yurakarés para su alimentación usan carne de pescado, tatú, taitetú, jochi, pava, tortuga y mono entre las más conocidas y de las que se puede hacer un manjar a la hora de prepararlos. Una de las características de los yurakarés en la región del Beni es que no consumen verduras, es decir que la base para la preparación de sus alimentos es la yuca, pescado, plátano y arroz.

Debido a los viajes que realizan algunos yurakarés a la región de Trinidad traen cebolla y una que otra verdura que pueda aguantar pero casi siempre sólo se trae cebolla que se usa para hacer un majau por ejemplo. (Jenny de Morales, Santa Lucía, 26.04.2010)

*Aquí los yurakarés están acostumbrados a comer sin verdura, no es de ahora sino que siempre se alimentaron así, es su costumbre comer lo que produce en los chacos; A todos los yurakarés les gusta comer así con plátano, yuca y ahora arroz porque antes sólo consumían yuca y plátano. Se intentó en algunas oportunidades sembrar tomates pero no hubo éxito porque las hormigas lo destruyen. (Marcelino)*

Cuando los yurakarés van de caza y regresan con un jochi, por decir, suelen exponerlo al sol con bastante sal, lo suficiente como para que no se pudra con las altas temperaturas de las comunidades. Ese charque<sup>21</sup> a veces es también repartido en la comunidad, otras veces se practica el trueque con otro producto como la yuca. Por lo general, para la comida diaria se caza y prácticamente se aprovecha la mayoría de las carnes que ofrece la naturaleza circundante.

*Si el hombre tiene arma va a cazar siempre. Van, matan marimono, cualquier cosa, todo se caza en el monte, si caza o no cazan igual nomás llegan ellos, igual nomás llegan. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)*

A veces también se caza “tigres” como los yurakarés llaman al jaguar o tigrecillos; sin embargo, su carne no es comestible. Según dicen, la carne del “tigre” es de color blanco y dura. Se lo caza por su cuero o para que no sean un peligro. De manera similar, de acuerdo a otro testimonio, la carne del lagarto no cuece completamente pues cuando está en el plato todavía se sigue moviendo.

<sup>21</sup> Charque, carne deshidratada por exposición al sol.

## CAPÍTULO 3

Por otro lado, la pesca es una actividad diaria, hasta los niños de 8, 9, 10 años son diestros en la pesca. Con flecha en mano van a atrapar sus pececitos, con flechas de juguete que no tienen un acabado fino. Los mayores van a pescar con lineada o atarraya, que es una red de 2 x 3 mts. En San Antonio estaba prohibido pescar con red grande porque luego escaseaban los peces. A los visitantes que sorprendían pescando con red se la decomisaban; y efectivamente decomisaron una red en el tiempo que el equipo de investigación estuvo realizando el trabajo de campo. La solidaridad entre los yurakarés hace que cuando pescan mucho, repartan el excedente en la comunidad. En San Benito, alguien pescó hartos **tumushis** o **simbaditos** en un curiche, lo repartieron por toda la comunidad de modo que a la hora de la cena todos prepararon un plato con ese ingrediente.

Uno de los platos de la cultura yurakaré es la **dyulula** que es un pescado cocido envuelto en una hoja de plátano, unas veces puede estar relleno con verduras, todo depende de los gustos. Se preguntó sobre el significado del término **dyulula**, algunos no supieron dar una respuesta, otros mencionaron que debe ser yurakaré antiguo. Otros indicaron que es el pescado relleno envuelto en hoja de plátano o patujú, cocinado en una parrilla.

Otro plato que tiene acompañamiento de arroz y yuca es el desmenuzado de pescado. Los yurakarés se las arreglan para variar el menú pero con los mismos elementos. En este plato se incluyen verduras como la cebolla que ya forma parte de la dieta básica yurakaré.

### *Bebidas tradicionales*

Una de las bebidas más conocidas es el **yarru** que sirve como refresco pero también es usado en fiestas para embriagarse, todo depende del grado de fermentación. Otra bebida es el **padyuji**: un refresco de plátano, con variaciones en su densidad.

### **Yarru** ‘chicha de yuca’

En las comunidades yurakarés cuando un visitante llega, es recibido con una tutumada de **yarru**. Otras veces invitan motacú, ahora incluso invitan refresco instantáneo de “yupi” o alguna gaseosa, pero el yarru es lo más tradicional. El yarru también sirve en las fiestas cuando su grado de fermentación es mayor.

La elaboración de la chicha de yuca es una costumbre ancestral.

Antes... los abuelos finados hacían chicha, hacían su **mojoto**, todo. Allá los abuelos finados, era grave pues antes, hacían todo, ¡juta! **gavetadas de chicha**. Pipa<sup>22</sup> también hacían... hacían pipa de estas **pachaus petacudas**<sup>23</sup> (gordas) ¿no? (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)

La chicha tradicionalmente ha jugado un papel ritual, como por ejemplo en el paso a la pubertad. Así a la muchacha se le zunchaba para que nunca se olvide de preparar la chicha para su familia.

Y [a] la mujer le zunchan, dice para que no sea floja, para que haga chicha, para que cocine dice, para que no le falte chicha en su casa, a eso dicen que le hacen la mujer ¿no?, para que haga chicha, para que no se olvide la cultura que tiene su papá, su madre lo que está criando ¿no?, eso; para que no se olvide eso dice que es. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)

El yarru también es utilizado para alimentar a las criaturas de corta edad, 2 a 4 años; sin embargo este yarru debe tener un grado menor de fermentación.

### **Padyuji** ‘refresco de plátano’

La preparación del padyuji es bastante simple, ya que solamente se utilizan dos ingredientes. **Padyuji** no quiere decir expresamente ‘refresco de plátano’, desconocemos su significado. Sin embargo, no pasa lo mismo con su preparación, con la cantidad del agua a gusto o a necesidad y cualquier tipo de plátano, se deja hirviendo el plátano maduro machucado o picado en el agua hasta que esté cocido, no es necesario poner azúcar pues el plátano ya lo endulza, se deja enfriar y ya está listo para tomar.

### *Nuevas tendencias en la gastronomía yurakaré*

El paso de la producción vernacular a la economía de mercado (Illich 1981,1991) ha hecho que los cambios también sucedan en el consumo de alimentos y su preparación. La preparación de las comidas diarias, según el testimonio de doña Carmen, muestra la introducción de ingredientes manufacturados combinados con los productos naturales.

En la mañana hacemos desayuno... Nuestro desayuno hacemos cocoa o café con pan... y la cena se hace una sopa y segundo... Hacemos sopita de fideo o de arroz y el segundo lo hacemos de arroz con carne como un “saise”<sup>24</sup>... Si hay al otro día pescado también le cocinamos el pescado, para el segundo día ya, como para el segundo no ve que a los borrachitos no les gusta el desayuno, les gusta la sopita ¿no?, sopita de pescado como un sudado le hacemos,

22 El término **pipa** hace referencia a la batea o gaveta que los yurakarés fabrican para elaborar su chicha.

23 La palabra petacudo/a se traduce como ‘gordo’.

24 Plato andino.



## CAPÍTULO 3

con arrocito siempre, así lo hacemos. Así siempre es la costumbre de nosotros. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)

La cocoa, el café, el fideo, el arroz se han vuelto ingredientes usuales de la alimentación de los yurakarés. La frecuencia de su uso depende de la mayor o menor cercanía y acceso a los centros urbanos, y de las posibilidades económicas de cada familia. De manera similar, no era costumbre elaborar pan, puesto que no poseían harina para ello, ahora ellos mismos hacen pan en sus hornos de barro. Otra fuente de adquisición de harina son los proyectos de ayuda que mandan harina, api<sup>25</sup> y uno que otro cereal, modificando de alguna manera la dieta yurakaré. También es frecuente la compra de cebolla, tomate, zanahoria. También crían aves de corral, como el pato y la gallina que forman parte de su dieta. En algunas comunidades ahora también se consume carne de vaca, mayormente en las fiestas.

En Sejsejsamma se nota incluso el uso de garrafas de gas para cocer los alimentos. En los cuatro días que permanecimos allí, no comimos yuca, tampoco pescado y peor ni probamos yarru; las comidas eran típicas de los centros urbanos.

Libertad: Desayunamos un gran desayuno colono en casa de yurakarés, digo eso porque comimos pan con mermelada y mantequilla, yo me iba a conformar incluso con un pan porque en mi casa tomamos té con pito... Luego fuimos a cenar, nuevamente me sorprendió la comida porque era pollo, papa frita con ensalada de lechuga y arroz. Me parece que en esta casa no nos invitaron nada típico de los yurakarés, pero como siempre dije la apropiación, negociación y resistencia son parte de toda la vida humana, ¿cómo es posible que un yurakaré o cualquier persona pueda mantenerse en statu quo?

## *Modernización*

La 'modernización' va penetrando constantemente los territorios yurakarés. En esta circunstancia, se producen contactos y conflictos entre las comunidades yurakarés y los foráneos: colonizadores, comerciantes, religiosos. La penetración no se limita a la ocupación de los territorios, también impone relaciones desiguales entre los foráneos y las comunidades indígenas: toma de tierras, intercambios comerciales inequitativos, imposiciones culturales (productos, modas, ideas), discrimen lingüístico y cultural. En lo lingüístico, las diferencias determinan una subordinación lingüística del yurakaré ante las lenguas de los foráneos, principalmente

---

25 Harina de maíz morado, utilizada para hacer una bebida caliente.

el castellano, aunque también aparecen el quechua, el aimara y el trinitario, que empujan al yurakaré hacia la regresión lingüística.

### *Cambios culturales en la vida de los yurakarés*

Evitar que la cultura de un pueblo o una nación permanezca intacta a lo largo de los años y los siglos es imposible, por la simple razón de que el ser humano es sociable y no puede vivir aislado de los demás. Estos cambios, sin embargo, no significan necesariamente una pérdida de toda la cultura. En todo caso, en el contacto los pueblos indígenas se apropian de nuevos elementos culturales que dan como resultado un toque de modernidad a la vida y a los pensamientos.

La llegada de la modernización al territorio yurakaré se manifiesta a través de los generadores de electricidad y paneles solares, que dan luz durante la noche. Además, la electricidad generada con estos recursos permite que muchas de las familias se entretengan mediante la proyección de películas, documentales y video clips que son adquiridos por los yurakarés cuando salen a los centros urbanos, como las ciudades de Trinidad, Santa Cruz, Villa Tunari y Cochabamba.

En la comunidad de Betania, Nicolás Guzmán comenta que su casa cuenta con un generador de energía eléctrica que permite la proyección de películas y la difusión de música para bailar cuando uno se encuentra reunido con los amigos:

### *La vida actual: no somos estatuas*

Mayra: En la comunidad del Carmen entablamos un diálogo informal con la Señora Juanita Villamor que preguntó si me hubiera gustado ver las comunidades antiguas con los yurakarés antiguos o prefería ver cómo viven ahora los yurakarés. Mi respuesta fue que me hubiera gustado ver ambas cosas pero ella me dijo: La mayoría de los que vienen a estudiar a los yurakarés quieren encontrar todo como era antes pero no se dan cuenta que todo cambia. No nos quedamos igual no somos estatuas. Todos creen que vivir en lo antiguo era lo mejor pero a veces no se dan cuenta que un pueblo cambia y tiene nuevas necesidades, problemas y por eso nos gustaría vivir mejor. Si tantos pueblos se han desarrollado a lo largo de los años y no han desaparecido, ¿por qué el Pueblo Yurakaré no puede vivir en mejores condiciones? La cultura, la vida de los yurakarés no sólo es lo antiguo sino lo que

### CAPÍTULO 3

pasa ahora también; por eso, no me parece ver sólo el pasado sino la realidad y el futuro de un pueblo que tiene una visión de vida. (Juanita Villamor, El Carmen, 06.2010)

A partir de estas palabras empezamos a reflexionar sobre la tecnología y los cambios que podía encontrar en las comunidades que visitaríamos en adelante y así nos dimos cuenta que no debemos ver lo que nosotros queremos sino lo que los yurakarés quieren ver y que nosotros veamos. Así como indica doña Juanita se pueden encontrar cambios materiales y físicos en las diferentes comunidades yurakarés pero también en la forma de pensamiento.

Se está perdiendo la cultura de los yurakarés, mejor dicho ya se perdió. Ya entraron a la civilización porque antes ellos tallaban sus platos, los hacían de madera pero ahora no. Si usted visita una casa ve platos de todo tipo menos los de ellos mismos. Antes también las mamás para hacer la chicha usaban el batán, molían con una piedra el maíz, el arroz, pero ya no quieren usar el batán, quieren usar sólo máquinas, que los comerciantes cuando vienen les venden. (Prof. María Luisa Leyes, San Pablo, 03.05.2010)

Otros cambios culturales observados son la introducción de la **q'uwa**<sup>26</sup> y la **ch'alla**, dos rituales andinos quechua-aimaras. La **q'uwa** y la **challa** son apropiaciones que los yurakarés han hecho de los colonos que viven cerca a sus comunidades.

**Q'uwamos** siempre en nuestro chaco para llamar nuestros ánimos. Esa **q'uwa** lo compramos de San Gabriel. También **q'uwamos** los martes de **ch'alla**, ahí **ch'allamos** con cerveza y también con chicha. Hay que dar a la **pachamama** también pues hay que **q'uwar** con alcoholcito martes y viernes, porque ahí está despierto la **pachamama**. (Esteban Terrazas y Feliciano Cayuba, San Juan de Isiboro, 4-5.05.2010)

El papel actual de nuevas tecnologías de comunicación y de los medios de comunicación debe también tomarse en cuenta. Desde la aparición del radio a, la radio entró a las comunidades indígenas. En la actualidad en las comunidades visitadas ingresan varias frecuencias, por ejemplo, la Radio Soberanía que es una emisora más dirigida a las poblaciones de colonizadores collas, pero también se pueden sintonizar otras emisoras. Cabe añadir que la sintonización de diversas emisoras permite la penetración de significados propios de los centros urbanos occidentales, pero también del castellano y en menor medida del quechua. En San Antonio, en la región del TIPNIS-Cochabamba, los huayños, zapateadas, cuecas son el tipo de ritmos que se escuchaba en la radio; cuando preguntamos qué emisora es, contestaron que es radio "Soberanía, la voz del cocalero de Chipiriri". La mayor parte de

---

26 Q'uwa del quechua: sahumero, También se usa como verbo en el castellano popular boliviano: q'uwar.

los programas de esta radio es en quechua y castellano; es prácticamente la única emisora que se escucha por esta zona (San Antonio, 19.04.2010).

En algunas comunidades la comunicación entre comunidades es posible gracias a los radiotransmisores. El uso de estos radiotransmisores está abierto a todos y no tiene costo. En las comunidades de Nueva Galilea, Santa María, San Pablo en el Beni, el principal medio de comunicación de comunidad a comunidad y con Trinidad es el radiotransmisor. El servicio telefónico móvil con sistema TDMA sólo tiene cobertura en lugares determinados de la comunidad de San Pablo del río Isiboro. Otro medio al cual los comunarios están atentos es por vía fluvial ya que se recurre al envío de cartas y encomiendas; es el caso de San Pablo cada vez que una avioneta despega desde sus tierras.

### *Cambio de ropa*

A la pregunta de por qué se han cambiado de ropa, en Tres Islas, un participante en la reunión dijo porqué hay y ante lo cual todos se rieron. Pero tiene razón. Esta aparentemente simple respuesta conlleva toda la complejidad de las relaciones entre los países del globo. En este caso, el dumping de ropa usada desde EEUU hacia nuestro país, ha modificado hábitos (cambian los gustos culturales y baja la producción de ropa local) e interferido incluso en la fabricación nacional de las prendas de vestir. Esta ropa ha ingresado a las comunidades más alejadas a nivel nacional: entre los chipayas, en el Norte de Potosí, en los mercados populares de las grandes ciudades e incluso en las comunidades de los yurakarés, por medio de las fiestas y comerciantes que traen sus mercaderías en pontones por los ríos navegables de la región. Entonces, cambiar de ropa 'porque hay' no solamente es una respuesta sensible sino una certera descripción de los procesos globales en los que los pueblos indígenas se ven envueltos.

#### Influencias culturales en la música y el baile

En Santa Anita vi a muchas jovencitas vestirse como en las ciudades, además usan adornos como gargantillas, aretes, manillas, incluso maquillaje en el rostro. La ropa que se usa en Santa Anita es jean y soleras para las jóvenes o también faldas cortas o shorts con soleras, los hombres de igual forma jeans y camisas o poleras de estilos modernos, nada ajeno a la ciudad, hay camisas con estampados y costuras modernas. La velada del día del maestro se desarrolló en la cancha de fútbol, iluminaron el lugar con reflectores que funcionaban con batería y pusieron música.

## CAPÍTULO 3

En el lugar habían bancos acomodados uno tras otro de manera circular, ahí se sentaron los profesores, autoridades y personas que llegaron temprano. Hubieron varios números presentados por los alumnos, entre ellos sketch cómicos, bailes y recitaciones. Los bailes más sobresalientes fueron los wayños cochabambinos, bailecitos, y zambas brasileras; cada baile contaba con su indumentaria respectiva aunque no como se acostumbra ver en la ciudad pero se asemejaba. En cuanto a los bailes brasileros lo más llamativo fueron los trajes de las adolescentes, faldas con corte de flecado, y soleras de colores llamativos pegadas al cuerpo.

El bombardeo cultural es intenso: desde el occidente colla ingresan los wayños; desde la sociedad urbana, las modas de las jovencitas, las camisas modernas de los jóvenes; desde el Brasil, las zambas brasileras pero también la cerveza. Al mismo tiempo, cabe reiterar, que por los sistemas de amplificación se reproduce la música de moda en las urbes.

Las veladas, horas cívicas y otros actos organizados por la escuela casi siempre incluyen estos elementos; aun cuando, en la hora cívica arriba descrita también observamos la inclusión de bailes de carácter regional, más precisamente reminiscentes del pasado de los yurakarés. De manera similar, en La Misión, observamos un baile del Tata Tiri.

Es importante resaltar que el ingreso del DVD ha determinado cambios en las formas de entretenimiento, ya que ante la ausencia de la señal de canales de radio y televisión los comunarios yurakarés han optado por el entretenimiento, mediante películas, series, dibujos animados y otros que los adquieren cuando salen de viaje a los centros de comercio que se encuentran en Trinidad y Cochabamba (Villa Tunari, Shinahota, Ivirgarzama).

Para ilustrar la invasión de la música y los bailes a través de las nuevas tecnologías de la comunicación, presentamos a continuación algunas reflexiones del momento.

### Música disco en San Juan de Isiboro

Suspendida la reunión nos dirigimos a la casa de don Fabián Beltrán, en el cual encontramos al corregidor y otros comunarios bebiendo cerveza. El lugar es un pequeño cuarto, con techo de hojas de palma y plástico, las paredes son de tablas hechas del árbol de tembe; al interior del cuarto hay una cama amplia con mosquitero, algunas frazadas, ropa amontonadas en un tendedero. Ahí están el corregidor y algunos de los comunarios; uno de ellos recostado en una hamaca y agarrado de su cerveza nos dio la bienvenida, otro está descansado en la cama y los demás sentados en chumos en los costados de la casa, todos con la vista puesta en el televisor que mediante un reproductor de DVD proyecta videos musicales que aquí lo llaman música disco, tecno; el volumen del televisor era tan

fuerte que la música se podía escuchar a unos cien metros de distancia. El televisor y el DVD funcionan con electricidad originada por un generador de luz que está ubicada fuera de la vivienda. (3.05.2010)

### DVDs en Tres Bocas

Las profesoras cuentan con un panel solar y batería como las que usan los camiones, en realidad no sé cómo funciona pero los cables del panel van hasta la batería y luego de aquí recién se lleva la corriente a unos alargadores que están sobre su mesa y de ahí se conecta a los cables de la televisión y el equipo de sonido. Una de las características de las profes es que tienen DVDs variados de música y ni bien despiertan escuchan la música con volumen fuerte. (Tres Bocas)

### Películas en el internado Yurakaré-Mojeño-Yuqui

En cuanto llegamos al aula (alojamiento) armamos nuestros campings y nos instalamos de acuerdo al espacio y la comodidad de cada uno, luego salimos a charlar con las profesoras mientras los niños veían una película de acción, un chino que se enfrenta a cientos de guerreros blancos para vengar la muerte de sus padres, hablaba de la maldición del carma y la eliminación de una raza. En cuanto terminó la película los niños se retiraron a su habitación y quedamos sólo las profes y los investigadores. (Internado Y-M-Y).

El profesor de la escuela de San Juan Isiboro, al respecto, añade el siguiente comentario:

Aquí gustan mucho de la música de cholita marina, pero a ver hacerles escuchar música del Pueblo Yurakaré no escuchan, no quieren escuchar. (Prof. Vladimir Melgar, San Juan de Isiboro, 4.05.2010)

Esta impresión del Prof. Melgar resume la situación: se han olvidado las expresiones de música y danza propias y se han reemplazado por la música y baile modernos.

Los cambios son inevitables, las relaciones de los yurakarés con la llamada sociedad nacional continúan influyendo en su vida cotidiana. La lucha continúa, hay influencias pero también resistencias. De alguna manera, los yurakarés que viven en las comunidades mantienen una cultura adaptada al sostenimiento del medio ambiente. El yurakaré mantiene su identidad y sus tendencias ancestrales de 'vivir tranquilo'; o sea, no en grandes conglomerados, como en los centros poblados, sino en unidades familiares esparcidas en el territorio ocupado por cada comunidad.



# CAPÍTULO 4: Educación

## *Las escuelas*

En las escuelas fiscales de Bolivia, con algunas excepciones como la escuela-ayllu en Warisata y los proyectos y programas de educación bilingüe, y el programa de transformación de la REB, Reforma Educativa Boliviana, (que introdujo el quechua, el aimara y el guaraní a las escuelas rurales), la enseñanza se ha realizado principalmente en castellano. Simplemente, se asumió que la educación debía realizarse en castellano, hasta hoy la lengua oficial de facto de la sociedad boliviana, sin considerar que muchos niños en las comunidades rurales (e incluso en las ciudades) hablaban una lengua diferente al castellano.

### *En tiempos coloniales,*

... las escuelas de adoctrinamiento y de enseñanza eran para los hijos de colonizadores, criollos y caciques. Un ejemplo de esto es la primera escuela en Bolivia fundada en 1571 en La Paz por el padre Alfonso Bárgano, que tuvo el objetivo de “descubrir vocaciones eclesiásticas” en los estudiantes. Solamente en las misiones jesuíticas de Moxos y Chiquitos se dio una educación dirigida a los indígenas. Sin embargo, si bien la educación impartida por los Jesuitas estuvo enraizada en las necesidades cotidianas y en las condiciones de vida de los indígenas, no dejó de lado los principios de adoctrinamiento y colonización. (Bolivia 2008:10)

La educación escolar en las tierras bajas, en parte de la Colonia estuvo bajo la tutela de las reducciones jesuíticas y franciscanas. Ya en la República intervino el ILV, la Misión Nuevas Tribus (MNT) y distintas ONG. Finalmente ahora depende del Ministerio de Educación.



## CAPÍTULO 4

En el siglo XX y, en cierto modo, hasta la actualidad, el Ministerio de Educación concentró sus esfuerzos en la educación formal para las ciudades. La educación formal empieza a introducirse en la región andina, para aymaras y quechuas, en las primeras décadas del siglo pasado. En los años 30, se produce la innovadora experiencia de Warisata, en la región aymara. Pero solamente después de la Revolución de 1952, la escuela se extiende de manera generalizada al medio rural.

En este contexto, la atención educativa a las Tierras Bajas fue relegada por el sistema educativo centralizado, y cuando llegó, realizó la educación en castellano, con maestros generalmente venidos de otras regiones del país. Cabe señalar, sin embargo, que varias instituciones religiosas como el ILV y MNT, entre los años 1957 y 1982, aproximadamente, capacitan maestros bilingües y establecen la educación bilingüe para muchos pueblos de tierras bajas, entre ellos los araonas, cavineños, chácobos, ese ejjas, mosetenes, tacanas y yurakarés.

En general, la enseñanza en escuelas de tierras bajas desde la administración central ha sido castellanizante. Como señalan Ventiades y Romero:

Tradicionalmente las políticas educativas del Estado boliviano no han tomado en cuenta la realidad de los pueblos indígenas de tierras bajas. La ley de Reforma Educativa de 1994 buscaba el reconocimiento del carácter multicultural y el fortalecimiento de la diversidad étnica y lingüística de nuestro país, sin embargo concentró sus acciones principalmente en los pueblos quechua y aymara de tierras altas, que presentan una mayor densidad poblacional. El único pueblo indígena de tierras bajas para el que la Reforma Educativa, produjo materiales en su lengua propia desde el principio, fue el guaraní, donde desarrolló una experiencia previa de EIB muy exitosa. Con los restantes 33 pueblos el Estado actuó como si no existieran, al ser considerados “minoritarios” fueron abandonados y excluidos de las políticas estatales con el argumento de que su atención específica resultaba onerosa y debían esperar mejores condiciones. (Ventiades & Romero 2006:11)

Recién entre 1997 y 1999, UNICEF-PROCESO realizan programas de alfabetización en castellano y lengua materna para “chiquitano, guarayo y moxeño” (Ventiades & Romero: 2006:11). Más adelante (2001-2004), se establece el Programa Amazónico de Educación Intercultural Bilingüe (PAEIB), que:

... confronta problemas diversos como el centralismo, la burocracia; a pesar de lo cual contribuye a la publicación de materiales en lenguas indígenas, la EIB se institucionaliza, se consolidan los consejos educativos, se inicia la formación docente (Ibíd: 19-26)

Más recientemente, es conveniente destacar el trabajo del PEIB-TB (Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Tierras bajas), que reintroduce la EIB, desde 2004 (ibíd. 14). Este programa también introduce la lengua indígena a los procesos de enseñanza y de aprendizaje. Al mismo tiempo contribuye a la consolidación de los alfabetos y estimula la revitalización de las lenguas indígenas amazónicas:

En relación a los procesos de aula, se evidencia que la educación intercultural bilingüe promueve la enseñanza de lectura y escritura en lengua indígena utilizando los alfabetos producidos, apoya la recolección y elaboración de materiales propios del lugar para la enseñanza en diferentes áreas; incentiva y revaloriza el idioma integrándolo a las actividades de aprendizaje para aplicar en aula; motiva a los alumnos para la recuperación de palabras antiguas en su lengua; utiliza nuevas estrategias de enseñanza aprendizaje para el uso o manejo de técnicas y materiales producidos por el PEIB-TB. (Ibíd:42)

La implementación de la EIB, obviamente, significó una educación de mayor calidad en las escuelas del programa. La enseñanza de las diversas áreas, incluso la enseñanza de la lectura y la escritura, no implicó mayores problemas, cuando se realizó en la lengua materna de los niños. El problema fue la segunda lengua.

Las mayores dificultades se confrontan en la enseñanza y aprendizaje de la segunda lengua. Si bien el PEIB ya dispone de una metodología y didáctica de segundas lenguas para tierras bajas, existen otros aspectos que están fuera del alcance de este programa. Por ejemplo, la presencia de docentes de otros pueblos que no tienen dominio de la lengua originaria con la que trabajan lo que los lleva a desarrollar sesiones de saludos, descripción de cosas, nombres de objetos en la lengua originaria. Eso dista mucho de crear espacios de aprendizaje, de mantenimiento y desarrollo de la lengua originaria. Se explica por ello que los niños reclaman la presencia de maestros bilingües que hablen su lengua. (Ibíd: 47)

En lo que respecta al castellano como segunda lengua, se logró publicar “3 tomos del proceso de investigación-acción de Didáctica de Castellano como segunda lengua” (Ventiades & Romero 2006: 86). Al parecer, sin embargo, no se cuenta con textos para la enseñanza de las lenguas indígenas en el marco del PEIB-TB. Hay, en todo caso, experiencias iniciales en curso (por ejemplo, los materiales tacanas), pero que provienen de ONG o iniciativas individuales.

## CAPÍTULO 4

El reconocimiento y revaloración de los pueblos y lenguas indígenas de tierras bajas, sin embargo, ha venido avanzando con más energía en el contexto de la REB: en el aula, la preparación de materiales didácticos en lengua indígenas, la formación de recursos, incluso la definición de alfabetos y la normalización lingüística (cf. Ventiades & Romero 2006: 86).

A pesar de estos avances, en la actualidad, parece que la mayor parte de las escuelas en tierras bajas sigue la tendencia castellanizadora que se viene practicando como resultado de factores como los siguientes: (a) la tendencia homogeneizadora desde la sociedad y el sistema educativo que opta por la castellanización; (b) la no formación de maestros bilingües; (c) la falta de demanda para la enseñanza en la lengua propia; (d) la disminución del uso de la lengua indígena en la comunidad, por parte de los mismos interesados, que también optaron por la auto-discriminación lingüística; y (e) la disminución de estudiantes hablantes de lengua indígena.

La REB (1994-2005) planteó la transformación estructural del sistema y asumió como sus 'ejes vertebradores' la Educación Intercultural y Bilingüe y la participación de la comunidad en la educación. "La primera exige un diseño curricular que reconozca y valore la diversidad, social, cultural y lingüística del país [...] esta perspectiva se traduce en el planteamiento de una educación que reconoce y valora las diferentes manifestaciones culturales, es decir una educación intercultural. En el aspecto lingüístico el planteamiento se pone en práctica a través de las modalidades monolingüe y bilingüe" (Sichra, Guzmán y otros, 2007).

Como ya lo señalamos, en la Amazonía boliviana, la REB se implementó a través del PAEIB que asumió las demandas educativas de los pueblos indígenas de estas regiones (Sánchez, 2005). En este contexto, la implementación de la Reforma en las escuelas yurakarés significó la transformación curricular (niveles, ciclos y áreas), la constitución de juntas escolares de participación popular, la dotación de módulos, bibliotecas de aula y el conjunto de guías de aula (Ibíd.).

En el trabajo de campo, la visita a las escuelas de las diferentes comunidades yurakarés permitió evidenciar los cambios señalados por Sánchez, como es el caso de la organización del currículo por áreas: Lenguaje y Comunicación, Matemática, Ciencias de la Vida, Expresión y Creatividad, Tecnología y Comunicación Práctica. En función a estas tres áreas los profesores, según los requerimientos de las materias, definen los contenidos de enseñanza. La presencia de la Reforma en las escuelas también es evidente

en la implementación de los rincones de aprendizaje, así como en la dotación de sillas unipersonales y mesas hexagonales, y en la organización y estructuración del currículo por ciclos (de aprendizajes básicos, de aprendizajes esenciales y aplicados). A pesar de estas innovaciones, no se introdujo la EIB; y los docentes continuaban viniendo de la región andina; es decir, eran maestros aymaras, quechuas, trinitarios y hablantes del castellano. Por ello, adelantando las conclusiones, la enseñanza y aprendizaje en las escuelas yurakarés continuaba la tradición castellanizadora, relegando al mismo tiempo a la lengua yurakaré.

Además, cabe señalar que la Reforma quedó en suspenso a partir de 2006, debido a que la nueva administración gubernamental con la asunción de Evo Morales como Presidente de la República puso en cuestionamiento la misma. Hasta el día de hoy, el sistema educativo oficial no logra recuperar la enseñanza de y en lenguas indígenas, pese a la dación de una nueva ley de educación nacional.

### *Situación de las escuelas en las comunidades yurakarés*

A continuación, describimos la situación de las escuelas en las comunidades yurakarés visitadas durante la investigación (2010).

#### *Infraestructura y modalidad educativa*

De acuerdo con la información obtenida en la boleta educativa y complementada con los registros de observación, el material de construcción en la mayoría de las escuelas visitadas en la región del TIPNIS Cochabamba, río Chapare y río Ichilo es la madera y solamente cuatro unidades educativas tienen construcción de ladrillo con acabado fino (San Benito, San Juan de Isiboro, Puerto Pallar y Tres Bocas). En cambio en la región del TIPNIS Beni, de las seis comunidades visitadas, tres escuelas tienen construcciones de ladrillo con acabado fino (Nueva Galilea, Santa María y San Vicente de Paúl) y el resto con material del lugar (como la escuela de San Pablo). Otras escuelas funcionan en carpas improvisadas que han sido habilitadas como aulas (por ejemplo, la escuela de Loma Alta).

CAPÍTULO 4

**Cuadro 10: Situación de las escuelas en las comunidades visitadas**

Dpto. Municipio	Comunidad	Unidad Educativa	Tipo de construcción	Nivel	Modalidad
<b>CBB</b>					
Villa Tunari TIPNIS	San Antonio	San Antonio	Madera	primero-quinto	Multigrado
	Fátima	Fátima	Madera	primero-tercero	Multigrado
	Sejsejsamma	Sejsejsamma	Madera	pre kinder-kinder	Multigrado
	San Benito	San Benito	ladrillo con acabado fino	primero a sexto	Multigrado
	San Juan De Isiboro	San Juan Nuevo	ladrillo y madera	primero a sexto	Multigrado
Chimoré	Santa Anita	Santa Anita	madera y cemento	primero-octavo/ primero-cuarto	Multigrado
	Betania	Betania	Madera	primero a tercero	Multigrado
	Remanso	Remanso	Madera	primero-octavo	Multigrado
Villa Tunari	Santa Rosa de la Boca	Santa Rosa del Chapare	Madera	primero a octavo	Multigrado
Chimoré	Monte Verde	27 de octubre	madera	primaria-séptimo	Multigrado
	Trinidadcito	No hay	No hay	No hay	No hay
	Santa Elena	Santa Elena	Madera	primero-séptimo	Multigrado
Chimoré	Urupa	Urupa	Madera	primero-quinto	Multigrado
	Tres Islas	Tres Islas	Madera	primero-quinto	Multigrado
	Soltera	23 de Marzo	Madera	kínder-cuarto	Multigrado
	Tres Bocas	Tres Bocas	madera y ladrillo	primero-quinto	Multigrado
	Puerto la Flores	Puerto las Flores	Madera	kínder-quinto	Multigrado
<b>SCZ</b>					
Yapacaní	Pallar	Puerto Pallar	ladrillo con acabado fino	primero-sexto	Multigrado
	Tacuara	Puerto Tacuara/no	Madera	primaria-sexto	Multigrado
	Nueva Bethel	Bethel	Madera	No hay	No hay
<b>BENI</b>					
San Ignacio de Moxos	Nueva Galilea	Nueva Galilea	ladrillo con acabado fino y madera	kínder/séptimo	Multigrado
	San Pablo del rio Isiboro	San Pablo	madera y chuchío	kínder/ octavo	Multigrado
	Santa María	Santa María	ladrillo con acabado fino	kínder/tercero	Multigrado
	Loma Alta	Loma Alta	Carpa	primero-quinto	Multigrado
	San Lucia	No hay	No hay	No hay	No hay
	San Vicente de Paúl	San Vicente de Paul	ladrillo con acabado fino	primero-tercero	Multigrado

Fuente: Boleta Educativa, 2010.

*U. E. San Antonio***Ilustración 10: Escuela de San Antonio.**

La unidad educativa “San Antonio” tiene dos ambientes: el aula de primero, segundo y tercero es de madera, con techo de tejas Duralit. En cambio, el aula de los de cuarto y quinto es un espacio de 4x4 mt. aproximadamente; una gran parte de sus paredes es de madera y el resto de chuchío; no tiene ventanas, ni puertas; el techo es de calamina con muchos agujeros.

*U. E. Fátima***Ilustración 11: Escuela de Fátima**

En esta escuela, una cuarta parte de sus paredes está construida con piedras y cemento, el resto es de madera; el techo es de teja Duralit; la puerta es de madera; las ventanas están cubiertas con malla milimétrica descolorida y agujereada. Tiene una acera frente a la cancha de un metro de ancho, construida con piedras que se van desprendiendo, algunas están alineadas y otras amontonadas. El piso es de concreto sin afinar, con rajaduras y partes donde se va desprendiendo el cemento dejando huecos.

*U. E. Sejsejsamma*

La escuela de Sejsejsamma solo tiene el nivel inicial: pre kinder y kinder. Las paredes son de tabla, las ventanas están cubiertas con malla milimétrica, el techo es de teja

## CAPÍTULO 4

de cartón y el piso, de cemento sin afinar. El aula cuenta con sillas unipersonales y mesas hexagonales. Tiene dos ambientes, uno de los cuales sirve como aula, en el otro se instaló la vivienda de la profesora.

A diferencia de la escuela de Sejsejsamma, el colegio de Villa Bolívar tiene una infraestructura moderna; una construcción de dos niveles, construida con ladrillo y tejas Duralit; ventanas con rejillas, los techos tienen canaletas. El colegio cuenta con dos niveles: primario y secundario; además cuentan con una sala de computación. Es una construcción financiada por el programa “Evo cumple” promovida por el actual gobierno.

### *U. E. San Benito*

La escuela de San Benito tiene dos ambientes. Está construida con ladrillo visto por fuera y obra fina por dentro, el piso al igual que la acera es de concreto, el tejado es de tejas Duralit, las ventanas son de madera, cubiertas con barras de acero. Según el testimonio de la profesora la situación es la siguiente:

Más o menos nos hace falta una escuela nueva, porque la escuela que ven ustedes es toda chorrera, no es una buena escuela eso. Cuando llueve uuuj, como si estuviera lloviendo está esa escuelita, esa escuela da pena para qué decir. Yo deseo más bien que... se haga una buena escuelita. Me gustaría a mí que los de alcaldía... que por lo menos nos ayuden ¿no?, que nos cooperen algo así en cualquier cosa; porque... tanto que también estamos apoyando al gobierno. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 02.05.2010)

El tejado de esta escuela está en pésimas condiciones y en temporada de lluvia “parece una chorrera, situación que muchas veces hace que las clases sean irregulares.

### *U. E. de Remanso*

Esta escuela se encuentra en la región del Río Chapare-Cochabamba, bajo la administración del núcleo Santa Anita, abarca el nivel primario de 1º a 8º año de escolaridad con la modalidad multigrado, los estudiantes pasan clases de dos grados, 1º y 2º, 3º y 4º, 5º y 6º y 7º y 8º. Hay cinco profesores (tres interinos, un normalista y un licenciado), uno de ellos es el profesor encargado de la escuela. El número de estudiantes asciende a 80, la escuela cuenta con apoyo de una junta escolar dirigida por Diego Incagua. El establecimiento fue construido y financiado por los comunarios.

### *U.E. de San Juan de Isiboro*

En San Juan de Isiboro hay dos unidades educativas, con aulas multigrado, ubicadas en ambos extremos de la comunidad: una está al noroeste a unos cuantos metros del río y la otra está al sudeste. La distancia de una a otra es de 500 mt., aproximadamente. Una de estas unidades es administrada por el departamento de Cochabamba y la otra por el Beni. Cada departamento designa su profesor, atiende con el desayuno escolar y la infraestructura.

La escuela manejada por el municipio de Villa Tunari es una construcción con un solo ambiente, el muro es de ladrillo visto, el piso de concreto afinado y pintado de color rojo, al igual que la acera. En el interior del aula, el piso es de cerámica, las paredes están pintadas de color amarillo, tiene dos pizarrones nuevos ubicados en ambos extremos. La estructura del tejado es metálica y está techado con tejas Duralit. Tiene una puerta y ventanas cubiertas con malla milimétrica y enrejados.

La escuela administrada por el departamento del Beni es una construcción de madera, techada con teja de cartón que por el paso del tiempo presenta una serie de deformaciones. El piso es de cemento sin afinar, tiene dos puertas con marcos, cuatro ventanas con marcos cubiertos con malla milimétrica ya descolorida, agujereada y rota en algunas partes. La escuela es un solo ambiente amplio, dividido en dos por una fila de cañas. En uno de ellos hay tres mesas hexagonales y dos sillas unipersonales, dos pizarras y una almohadilla; una parte de las paredes está cubierta con los trabajos de los estudiantes en hojas de papel bond, donde se muestran las consonantes (bra, bre, bri...). En una esquina del ambiente cerca de la pizarra hay hojas pegadas en las paredes con palabras escritas en yurakaré y seguidas de su traducción en castellano: **osew** = chancho. El profesor de esta escuela es beniano y está a cargo de los cursos de primero, segundo, tercero y quinto (04.05.2010).

Cabe notar la presencia de los métodos tradicionales, entre ellos, el método de las palabras normales (la de-composición, silabificación, composición), a juzgar por el trabajo de sílabas de los estudiantes. Pero también se nota la presión del yurakaré. El profesor intenta visibilizar el yurakaré en la clase, en este caso, utilizando los vocabularios bilingües. Pero este es un esfuerzo individual ya que los docentes no reciben la capacitación necesaria para enseñar el yurakaré como segunda lengua y menos como primera lengua. Concretamente, en lo que respecta a la enseñanza del tabuybu como



## CAPÍTULO 4

segunda lengua, el recurso de la traducción adoptado por el profesor está bastante alejado del método comunicativo.

### *U. E. Tres Bocas.*

Describiremos esta unidad educativa con más detalle para ejemplificar la situación de las escuelas en la región. Como en otros casos, la infraestructura es deficiente:

... los ambientes no son muy adecuados. Por ejemplo, tenemos un aula hecho de material de construcción, pero no está terminado. Entonces entra arena, los niños se distraen. Mi aula es muy chiquitito, los niños se aburren, digamos, ahí adentro. (Prof. Shirley García, Tres Bocas, 19.08.2010)

Según la apreciación de la profesora, el ambiente donde pasan clases los de kínder, primero y segundo es un ambiente muy pequeño en relación al número de estudiantes que atiende, razón por la que los niños se aburren rápidamente. En la escuela nueva, uno de los problemas es que la infraestructura no está terminada y cuando hace viento el aula se llena de arena, y esto hace que los estudiantes se distraigan fácilmente y no presten atención.

En Tres Bocas el curso de la profesora María Elena (4° y 5° de primaria) se encuentra a un costado del cuarto de las profesoras. La división entre ambas habitaciones es una especie de pasillo donde se encuentra un turril de agua que sirve para llevar agua al baño. Este curso está construido de cemento, ladrillo y techo Duralit.

### **Ilustración 12: Escuela de “Tres Bocas”**



Las ventanas del curso están protegidas por malla milimétrica y cortinas protectoras de chuchío para evitar el paso del sol. Cuenta con una pizarra grande para escribir con tiza y con otra pequeña acrílica. Tiene también mesas y pequeñas sillas de madera, algunos de los cuales están en mal estado y otros son incómodos porque varían en cuanto a la forma de los pupitres; tres pupitres fueron hechos por los comunarios. En el curso también hay algunos cuadros didácticos de geografía, matemáticas y ciencias naturales. Los materiales de los niños se guardan en una vitrina y en el escritorio. Los marcadores de la pizarra, los colores, lápices y lapiceros para el uso de los niños están en envases de botella: uno para los marcadores de la pizarra y otro con todo tipo de colores, lápices y lapiceros para el uso de los niños.

La escuela tiene baño con inodoro y pozo ciego; un comedor donde los niños reciben el desayuno escolar; una cancha de fútbol; un huerto escolar donde producen yuca, maní, zapallo; y un lugar para quemar las basuras.

### **Ilustración 13: El curso de la profesora Shirley (1º a 3º básico)**



En este curso el calor es intenso por el tamaño reducido del ambiente. Cuenta con una pizarra pequeña para escribir con tiza y cuatro pupitres hechos por los comunarios. Es necesario destacar el interés de los comunarios por contribuir con mobiliario a la escuela; aunque estos pupitres no brindan la comodidad adecuada para las actividades escolares, pues las tablas chocan con las rodillas y están hechos de manera asimétrica.

Este curso cuenta con material didáctico traído por la profesora Shirley desde Cochabamba, pero muchos artículos son atacados por los ratones y las ratas. Esta información no proviene de las entrevistas sino de la observación, pues se puede observar las mordeduras en las hojas y otros materiales que hay en el aula.

## CAPÍTULO 4

Cabe resaltar que en muchas escuelas, los docentes han introducido también la cultura del uniforme escolar. Esto significa un costo adicional para los padres de familia; pero por otro lado consolida la noción de ‘institucionalidad’ de la escuela: una institución con reglamentos, actividades, enseñanza.

En resumen, el estado en que se encuentran algunas unidades educativas en las comunidades de la región del TIPNIS Cochabamba no ofrece las condiciones apropiadas para la enseñanza y el aprendizaje de los estudiantes. En la mayoría de ellas los techos, paredes y pisos, al igual que las puertas y ventanas se encuentran deteriorados.

### *Años de escolaridad*

En cuanto a la oferta educativa, el estudio realizado por el PEIB-TB con relación a los indicadores educativos afirma que en la totalidad de las unidades educativas del territorio yurakaré “prevalece de manera dominante el servicio educativo primario hasta sexto curso, todas bajo la modalidad de multigrado y solo las unidades educativas de la Misión y Santa Anita cubren el servicio de secundaria hasta segundo medio” (Sánchez, 2009).

Esta situación no ha cambiado sustancialmente hasta la fecha. Según los datos recogidos en la boleta educativa, en las comunidades del TIPNIS Cochabamba y del río Ichilo la cobertura escolar no abarca el nivel primario en su totalidad. La mayoría de las unidades educativas sólo llegan hasta el sexto curso. En cambio en el río Chapare, el servicio educativo cubre todo los ciclos del nivel primario (excepto Betania y Trinidadico que no cuentan con escuela), e incluso se ofrece el nivel secundario hasta bachillerato (Santa Anita, Misión). En el TIPNIS Beni solamente dos escuelas cubren en su totalidad el nivel primario (Nueva Galilea y San Pablo), dos hasta tercero (San Vicente de Paúl y Santa María) y una hasta quinto grado (Loma Alta).

### *Servicios básicos*

La mayoría de las escuelas yurakarés carece de servicios básicos (agua potable, electricidad, servicios higiénicos).

**Cuadro 11: Situación de los servicios básicos**

Dpto. Municipio	Comunidad	Escuela	Agua potable	Luz eléctrica	Servicios higiénicos
CBB					
Villa Tunari	San Antonio	San a Antonio	Sí	panel solar que no funciona	letrina
	Fátima	Fátima	No	panel solar que no funciona	letrina
	Sejsejsamma	Sejsejsamma	Sí	luz eléctrica	letrina
	San Benito	San Benito	No/agua-río	panel solar	letrina
	San Juan De Isiboro	San Juan Nuevo	No/agua-río	no	no
Chimoré	Santa Anita	Santa Anita	No/agua-río	panel solar	baño con pozo séptico
	Betania	Betania/no funciona	No/agua-río	panel solar	letrina
	Remanso	Remanso	No/agua-río	panel solar	letrina
Villa Tunari	Santa Rosa de la Boca	Santa Rosa del Chapare	No/bomba-manual	No	letrina
Chimoré	Monte Verde	27 de octubre	No/Bomba manual	panel solar	letrina
	Trinidadcito	No hay	No/agua-río	no	letrina
	Santa Elena	S. Elena	No/agua-río	panel solar	letrina
Chimoré	Urupa	Urupa	No/agua de pozo	no	letrina
	Tres Islas	Tres Islas	No/Bomba manual	panel solar	letrina
	Soltera	23 de Marzo	No/agua de pozo	panel solar	letrina
	Tres Bocas	Tres Bocas	No/agua-río	panel solar	baño con pozo séptico
	Puerto la Flores	Puerto las Flores	No/agua-río	panel solar	letrina
SCZ					
Yapacani	Pallar	Puerto Pallar	No/agua-río	panel solar	letrina
	Tacuara	Puerto Tacuara/no	No/agua-río	panel solar	letrina
	Nueva Bethel	No	No/agua-río	no	letrina
BENI					
San Ignacio de Moxos		U. E. Nueva Galilea	No/agua de río-pozo	generador	no
		U. E. San Pablo	No/agua de río-pozo	generador	letrina
		U. E. Santa María	No/agua de río-pozo	no	no
		S/N	No/agua de río-pozo	generador	no
		No	No	no	no
		U. E. San Vicente de Paul	No/agua de río-pozo	panel solar	no

Fuente: Boleta Educativa.

### *Agua potable*

De las cinco unidades educativas visitadas en la región del TIPNIS, dos cuentan con servicio de agua potable (Sejsejsamma y San Antonio) y el resto utiliza agua del río para el consumo diario. En las comunidades del río Chapare e Ichilo ninguna de las unidades educativas cuentan con este servicio. En Tres Islas y Soltera hay agua de pozo, pero es agua mineralizada no apta para el consumo ni para el lavado de la ropa. Cabe señalar que el consumo de agua del río contribuye a la transmisión de enfermedades, aunque los comunarios consideran que no les afecta.

### *Luz eléctrica y servicios higiénicos*

En cuanto a luz eléctrica, de todas las comunidades visitadas (TIPNIS CBB, río Chapare, río Ichilo), la escuela de Sejsejsamma es la única que cuenta con este servicio. El resto dispone de paneles solares para generar electricidad. En el caso de las escuelas yurakarés del Beni el acceso a la energía eléctrica es únicamente mediante paneles solares que fueron distribuidos a las comunidades mediante el programa “Yo Si Puedo”<sup>27</sup>. Lamentablemente, el generador, el transformador de voltaje y las baterías no funcionan en algunas comunidades por la mala operación y falta de complementos (San Vicente de Paúl, Loma Alta, Santa María) y también por no saber cómo se utiliza (San Pablo). En todo caso, a pesar de los inconvenientes, hay paneles que sí funcionan, por ejemplo los paneles de Nueva Galilea y Soltera.

Con respecto a los servicios higiénicos ninguna de las unidades educativas tiene un servicio adecuado, a excepción de Santa Anita del río Chapare y Tres Bocas del río Ichilo que cuentan con baños para hombres y mujeres y disponen de una poza séptica. El resto tiene letrinas improvisadas, que generalmente son pozas comunes cubiertas con plástico, con bolsas de yute o están al aire libre. En el caso del TIPNIS Beni, de las seis comunidades que se visitaron solo la de San Pablo cuenta con letrinas, el resto no.

### *Material didáctico y equipamiento escolar*

El equipamiento escolar comprende mesas, sillas, pupitres, escritorios y mobiliario en general. El material didáctico incluye pizarras, cuadros didácticos, libros, mapas, y otros materiales disponibles localmente.

---

27 El programa “Yo sí puedo” tiene por objeto la alfabetización de toda la población adulta. Sin embargo, en este caso se realizó en castellano, consolidando de este modo la predominancia de la lengua hegemónica.

**Cuadro 12: Equipamiento y material didáctico de las unidades educativas**

Dpto. Municipio	Comunidad/ Escuela	Equipamiento	Material-didáctico
<b>CBB</b>			
Villa Tunari	San Antonio/id	Pizarras, bancos, mesas, pupitres y sillas improvisadas	Alma de niño, Semilla, cartillas de Yurakaré, módulos de la reforma
	Fátima/id	Sillas unipersonales, mesas hexagonales	Coquito/mapas, cuadros didácticos
	Sejsejsamma /id	Pizarras acrílicas, pupitres, sillas, mesas hexagonales	Billikid, cuadro didácticos
	San Benito/id	Sillas unipersonales, mesas hexagonales, pizarra, televisor	Módulos de la Reforma educativa, la Hoguera de las cuatro áreas, cuadros didácticos
	San Juan de Isiboro, San Juan Nuevo	Pizarras acrílicas, pupitres, sillas	La hoguera
Chimoré	Santa Anita, id	Pizarras acrílicas, pupitres, sillas	Don Bosco, Santillana, libros de apoyo docente , cuadros didácticos, mapas
	Betania/id	Todo	No
	Remanso/id	Bancos, sillas pizarras	No
Villa Tunari	Santa Rosa de la Boca, Santa Rosa del Chapare	Bancos, sillas y dos televisores que no funcionan	Pauro (libro básico de primaria)
Chimoré	Monte Verde/27 de Octubre	Dos mesas hexagonales, bancas, sillas personales, pizarras acrílicas	Cuadros didácticos, mapas
	Trinidadito/no		
	Santa Elena/id	Mesas, pupitres, pizarras	No
Chimoré	Urupa/id	Pizarras, mesas sillas	Santillana
	Tres Islas/id	Pizarras, mesas, sillas	Semilla, coquito
	Soltera/23 de Marzo	Pizarras, TV, radio, mesas, sillas	Rolando Alvares II, III, IV (Matemáticas), lenguaje y ciencias naturales (Semilla II, III, IV)
	Tres Bocas/id	Mesas hexagonales, pupitres y sillas	Semilla
	Puerto Las Flores/id	TV, pupitres, mesas, pizarras	Don Bosco, módulos, revista chasqui
<b>SCZ</b>			
Yapacani	Pallar/Puerto Pallar	Pizarras, pupitres, mesas.	Módulo, Don Bosco, Lorenzeti
	Tacuara/Puerto Tacuara/no	Pizarra, pupitres, TV, panel solar, VHS, Radio	X
	Nueva Bethel/no	No	No
<b>BENI</b>			
San Ignacio de Moxos	U. E. Nueva Galilea	Pizarra, sillas, mesas hexagonales	Coquito, módulos de la Reforma Educativa, láminas
	U. E. San Pablo	Pizarra, sillas y mesas	Hoguera, módulos de la Reforma educativa, láminas didácticas
	U. E. Santa María	Pizarra, sillas y mesas	Hoguera, módulos de la Reforma educativa, láminas didácticas
	S/N	Mesas, sillas unipersonales, pizarra	Hoguera, módulos de la Reforma educativa, láminas didácticas
	No		
	U. E. San Vicente de Paul	Mesas, sillas unipersonales, pizarra	Hoguera, módulos de la Reforma educativa, láminas didácticas

Fuente: Boleta Educativa, 2010.

## CAPÍTULO 4

En cuanto al mobiliario, si bien todas las unidades educativas visitadas en la cuatro regiones (TIPNIS Beni, TIPNIS CBB, Río Chapare, Río Ichilo) cuentan con equipamiento escolar (mesas hexagonales, sillas unipersonales, pupitres, pizarras, bancas y sillas), según los registros de observación y el testimonios de los entrevistado, en su mayoría el mobiliario es insuficiente en relación al número de estudiantes o no ofrecen las condiciones apropiada para la comodidad de los mismos. A continuación presentamos algunos casos, a manera de ilustrar las condiciones del mobiliario escolar con el que cuentan las unidades educativas de las comunidades yurakarés.

En la unidad educativa de San Juan de Isiboro, administrada por el departamento del Beni:

La escuela es un solo ambiente amplio que está dividido en dos por una fila de cañas; en una de ellas hay tres mesas hexagonales y dos sillas unipersonales, dos pizarras y una almohadilla... Cuando se preguntó a Paúl, un niño de doce años que estudia en la escuela vieja, cómo hacían para pasar clase si en el curso apenas hay una mesa y dos sillas, el respondió: vamos a la otra escuela a prestarnos las sillas. (Escuela San Juan de Isiboro, 05.05.2010)

En las escuelas de San Antonio y Tres Bocas las mesas, sillas, pupitres son incómodos e inapropiados para los estudiantes de estos niveles.

Dentro del cabildo hay mesas largas y pequeñas que son utilizadas por los estudiantes para escribir encima de ellos. También hay unas tablas que están acomodadas en ambos extremos de las paredes que sirven para sentarse. En una de ellas está apoyada la pizarra, la almohadilla y las tizas. (Escuela San Antonio, 19.04.2010)

... en la escuela no hay banco que [hubiese] venido de instituciones; [los bancos] son contruidos por los padres de familia y no son tan cómodos para los niños; algunos niños en sillas grandes, los niños grandes en sillas pequeñas se están sentando. Entonces, hay muchas necesidades, acerca de los materiales igual ¿no? Ellos no tienen todo el material y si se le pide, el niño no puede comprar por la distancia. (Prof. Shirley, Tres Bocas, 19.08.2010)

En San Antonio solo hay una tienda donde venden refrescos en botella, pero no materiales escolares. Los padres de familia tienen que hacer esas compras en la población urbana más cercana, Ichoa, que se encuentra a casi dos horas de caminata. En el caso de Tres Bocas, significa viajar casi dos días en canoa hasta Puerto Villarroel.

En la unidad educativa de San Antonio los estudiantes que utilizan el cabildo de la comunidad como aula, pasan clases en bancos, sillas y mesas labrados artesanalmente y no son muy apropiados para ser utilizados en las escuelas. En tres Bocas la situación es similar, ante la falta de sillas y mesas apropiadas, los estudiantes tienen que compartir las pocas

sillas, mesas o los pupitres disponibles, generando de esta manera incomodidad entre los mismos. Los más grandes tienen que sentarse en las pocas sillas que han sido fabricados para estudiantes del nivel inicial, o viceversa, niños de inicial o primero tienen que sentarse en pupitres fabricados para estudiantes de cuarto o quinto curso.

En cuanto a los materiales didácticos, todas las unidades educativas visitadas (TIPNIS BENI, TIPNIS CBB, río Chapare y río Ichilo) cuentan con mapas, cuadros didácticos a igual que libros y módulos para apoyar la enseñanza. Con relación a los libros utilizados en el aula, estos varían según los requerimientos de la materia, pero en general los más comunes son: la Hoguera, Don Bosco, Módulos de la Reforma, Santillana, Semilla, Coquito, Pauro, Alma de Niño, entre otros.

### *Materiales educativos en el Beni*

El material educativo utilizado por las profesoras son libros como Coquito, la Hoguera, El Pairo, de la Reforma Educativa, y otros. Evidentemente, en varios colegios existe material complementario entregado por la Reforma Educativa (San Vicente de Paúl, Nueva Galilea, Santa María) que no está en uso y se deteriora por falta de estantes para guardarlos (San Vicente de Paúl). Las láminas educativas están en castellano, donadas por la REB y por UNICEF y hechos por los profesores y los estudiantes. Las libretas escolares vienen en castellano y en trinitario (San Vicente de Paúl).

- Profesora: contamos con la biblioteca que tiene bastantes libros, hay módulos, láminas educativas y juegos didácticos que nos ha traído la Escuela Amiga. También tenemos la lotería de la salud y ajedrez y otros juguitos que hay ahí; y que no me acuerdo los nombres pero son varios como casinos. (Prof. María Inés Chávez, Nueva Galilea)
- Profesora: Sí, hay bastante, ahorita como le digo sin abrir tengo... me traje unos cuatro ahí, los abrí para ver que tienen.
- Mayra: y los traje de Gundonovia?
- Profesora: No llegan hasta aquí, como está de venida la distrital con materiales para los alumnos. Les traen mochilas equipadas con cuadernos, lápiz, lapiceros, colores todo eso.



## CAPÍTULO 4

Por otra parte el material didáctico disponible en las escuelas yurakarés, según los testimonios de los mismos comunarios y profesores (en el caso de San Benito, Santa Anita y Remanso), en su mayoría son descontextualizados e insuficientes:

Bueno, ahorita pues... la primera necesidad es que nosotros aquí no tenemos material didáctico digamos... como la biblioteca ¿no? Ahorita estamos cero, solamente tenemos unos libros ya pasados, ya unos viejos... y a veces eso es lo que también impide para que el niño pueda buscar... cuando uno, digamos, le da tarea. A veces ellos tienen que buscar del diccionario o libros que puedan ayudarle ¿no? Eso es lo principal que sería bien ¿no? (Prof. Guido Mendoza, San Benito, 30.04.2010)

La verdad, cuando se da una investigación, qué cosas va traer el estudiante, nada ¿no? Siempre nosotros manejamos nuestros textos que traemos y les prestamos y después no hay más... No están aprovechando bien, no hay libros ¿no? (Prof. Jaime Limachi, Santa Anita, 07.06.2010)

Los profesores coinciden que la insuficiencia de libros para apoyar la enseñanza y el aprendizaje es una de las principales carencias. Esta situación limitaría la asignación de tareas que exijan a los estudiantes investigar y trabajar por su cuenta. En consecuencia, el estudiante se queda con los conocimientos adquiridos en el aula, sin la posibilidad de profundizar su aprendizaje en otras fuentes que no sea el profesor o la profesora.

Sobre el mismo tema un comunario de Santa Anita dice lo siguiente:

Bueno, la primera necesidad es que no contamos con una biblioteca completa para que los alumnos que están casi culminando el año, para poder cursar ya su bachillerato. A veces no lo tenemos lo suficiente: los libros... que se pasa en la ciudad. Ese es un poco la diferencia de que en la ciudad están constantemente con todo lo que es bibliotecas ¿no?, Pero mientras acá nosotros en el campo no estamos con la biblioteca completa por eso es de que un poquito en ese tema nuestros hijos están medio... no están casi el cien por ciento. Están bajos porque no contamos con la biblioteca completa, muchos libros que faltan para poder equipar a la dirección. Uno es eso y el otro más importante es que no contamos con computadoras para poder prepararlos a los jóvenes. Para poder salir, lo esencial es la computación. ¿Qué pasaría si aquí un joven sale bachiller, curse su bachiller, bueno en cualquier empleo, cualquier carrera que quiera el joven o la chica de querer seguir trabajando? Lo primero que le van a pedir es que sepa manejar la computación y si no lo maneja no sirve de nada no le va a servir para nada. Eso es la base fundamental que aquí no contamos. (Don Félix Cabrera, Santa Anita, 06.06.2010)

Para don Félix, no contar con una biblioteca completa y equipos de computación es una de las principales necesidades de la unidad educativa de su comunidad, y que repercute negativamente en la calidad educativa, razón por la cual la formación de los estudiantes esté por debajo en comparación con la educación impartida en las ciudades. Además la falta de libros y de equipos de computación en la unidad educativa limita la posibilidad de los estudiantes de continuar estudios superiores o acceder a una fuente laboral.

Según los padres de familia, la falta de material didáctico como libros y computadores incide en la calidad educativa impartida en el colegio o en la escuela, es el caso de la unidad educativa de Santa Anita.

Y aquí también tenemos otra dificultad, muchas cosas podemos aplicar pero tropezamos con la electricidad, no tenemos. La tecnología no contamos y ahora este año por ejemplo hubo una necesidad de los padres de familia, los papas mismos se los llevan a sus hijos a otros colegios, a Trini más que todo se lo llevan; porque dicen... no hay biblioteca, uno, no contamos con libros ¿no? Otros dicen... no hay computadoras. Mi hijo, mi hija quiero que sean mejor que yo, dicen ¿no? En este colegio no hay computadoras, biblioteca prefiero llevármelo afuera... Entonces por eso estamos pidiendo a nuestras autoridades que nos den por lo menos unas diez computadoras, libros para la biblioteca. (Prof. Jaime Limachi, Santa Anita, 07.06.2010)

La descontextualización de los libros, ya sea por el tiempo de uso o por los contenidos temáticos, ilustraciones y el idioma en que vienen escritos, es una constante. Esta situación, sin embargo, es observada por los propios docentes, por ejemplo, con respecto a los módulos de la Reforma. El profesor de Remanso al respecto decía lo siguiente:

La mayoría [de los textos] está en castellano. Algunos se han confundido en quechua, en aymara, han mandado en la Reforma Educativa, pero la mayoría es en castellano. Con mi curso generalmente trabajo con estos libros solamente [que] yo los adecúo al ambiente pero con la misma base teórica. Ahora no los veo a los profesores mucho sacar [estos textos]. Antes sí sacaban los otros profesores que han pasado. (Prof. Gustavo Barco Laura, Remanso, 06.2010)

De acuerdo a la cita anterior, los libros y módulos que son utilizados para apoyar la enseñanza y el aprendizaje están descontextualizados, porque el contenido y la ilustración de los mismos no reflejan la realidad sociocultural, lingüística y ecológica de la comunidad. La situación llega al extremo de la irresponsabilidad de las autoridades educativas al dotar libros escritos en aymara y quechua que nada tiene que ver con la realidad del lugar, pero

## CAPÍTULO 4

como son el único material disponible, los profesores tienen la tarea de adecuarlos para ser utilizados en el aula de clase.

Similar situación se repite en la unidad educativa de Monte Verde, también ubicada en el río Chapare:

...exactamente, no hay libros en yurakaré. Yo me refiero a eso, no hay. No puedo encontrar con facilidad ¿no? Que tengan escritos en yurakaré y a la vez en castellano para poder introducirnos o para manejarnos de acuerdo a su idioma ¿no ve? Ahora si están hablando de contenidos, yo específicamente les adecuó a los de la región. Si voy a dar ejemplos con llamas, llamas no conocen nuestros alumnos. Sí o sí tengo que dar ejemplos de problemas de cualquier oración o lenguaje esas cosas, tengo que adecuar a lo que ellos conocen: tengo que hablar de pescado, de monos, de loros, de otras cosas. Eso se adecua no más de acuerdo al contenido que se avanza. (Prof. Marcelino, Monte Verde, 14.06.2010)

La falta de materiales didácticos como libros, diccionarios, módulos, etc. escritos en yurakaré es generalizada en la región.

En la escuela no hay ningún material. Se conoce de materiales que han llegado anteriormente con instituciones ONG ya sea SINET u otras instituciones, pero en la escuela y en todo el río no hay un material en idioma yurakaré, a excepción de los folletos que ustedes nos están proporcionando. (Prof. Shirley García, Tres Bocas, 19.08.2010)

### La demanda de textos en yurakaré

La carencia de materiales con pertinencia cultural y lingüística y la necesidad de mejorar la calidad educativa, además de los nuevos discursos con respecto a los derechos lingüísticos y culturales de los pueblos indígenas, está haciendo que los docentes no sólo objeten la descontextualización de los materiales sino que exijan la provisión de nuevos materiales didácticos, escritos en la lengua indígena.

Que apoyen con textos, con material bibliográfico específicamente para poder desarrollar esos contenidos, de acuerdo a lo que se requiere que el niño aprenda ¿no? (Prof. Marcelino, Monte Verde, 14.06.2010)

...Textos y una persona que les guíe en hablar en su idioma, porque los profesores... algunas palabras sí yo lo sé cuando trabajaba arriba en Tres Islas, pero no todo, una conversación para hacer con ellos. Sí ellos me hablan en idioma yo no les puedo responder porque no sé que me están diciendo. Algunas palabras sí las entiendo, pequeñas cosas ¿no? Un

profesor que hable idioma y aquí mismo a nosotros como profesores nos pueda enseñar ese idioma para conversar con ellos y saber qué es lo que piensan en su idioma. (Prof. Maribel, Internado, 20.08.2010)

Es necesario considerar seriamente la implementación de una enseñanza bilingüe en las escuelas yurakarés, con el material didáctico pertinente para apoyar efectivamente el trabajo del docente. Además no es suficiente tener materiales escritos en yurakaré, también es necesario capacitar a los profesores en la aplicación de una educación intercultural y bilingüe.

## *Los maestros*

Según la boleta educativa, existen 51 profesores que trabajan en las escuelas de las 26 comunidades yurakarés visitadas. La mayoría de ellos cuenta con uno o dos profesores. En la región del río Chapare la unidad educativa con mayor cantidad de profesores es Santa Anita (13), le sigue Remanso (5), Santa Rosa de la Boca (3) y el resto tienen dos profesores. La situación cambia en la región del TIPNIS CBB donde la mayoría de las unidades educativas tienen un solo profesor, a excepción de San Antonio y San Juan de Isiboro que cuentan con dos cada uno. Similar situación ocurre en las escuelas del TIPNIS Beni: en la mayoría de las escuelas trabaja uno (Santa María y Loma Alta) o dos (Nueva Galilea y San Vicente de Paúl). Solamente San Pablo tiene tres profesores. También en la región del río Ichilo en la mayoría de las escuelas trabajan dos profesores, a excepción de Urupa y Soltera que tienen un solo profesor cada uno.

Debido a que la educación para las poblaciones de tierras bajas es relativamente reciente y la oferta educativa es limitada, muy pocos estudiantes yurakarés logran el bachillerato y menos aún llegan a ser profesionales. De hecho, en las comunidades visitadas no pudimos constatar la presencia de maestros yurakarés. Por otro lado, la gran demanda de los sectores populares del país de acceder a la profesión de maestro de escuela o colegio ha determinado el egreso de miles de maestros de las normales estatales y privadas del país. Los docentes egresados copan rápidamente las regiones andinas; pero muchos son destinados a tierras bajas, algunos son atraídos por el clima y la oportunidad de conocer otras culturas. Por esta razón, la mayoría de los docentes en las regiones amazónicas son andinos, muchos de ellos bilingües castellano-quechua.

## CAPÍTULO 4

Según los datos recogidos en la boleta educativa y en las entrevistas, los profesores que trabajan en las escuelas yurakarés de las regiones del TIPNIS Cochabamba, río Ichilo y río Chapare proceden de Cochabamba, La Paz, Oruro, Potosí, y del Beni (San Benito, San Juan de Isiboro, Santa Rosa de la Boca) y Santa Cruz (Pallar). En las escuelas de las comunidades del TIPNIS Beni, la mayoría de los profesores son de Trinidad

**Cuadro 13: Nivel formativo maestros**

Dpto. Municipio	Comunidad	Escuela	Nº profesores	Norma- lista	Interino	Lugar de procedencia
<b>CBB</b>						
Villa Tunari (TIPNIS)	San Antonio	San a Antonio	2		2	Oruro
	Fátima	Fátima	1		1	Potosí
	Sejsejsamma	Sejsejsamma	1		1	Potosí
	San Benito	San Benito	1		1	Beni
	San Juan de Isiboro	San Juan Nuevo	2	2		Beni, Cochabamba
Chimoré (Río Chapare)	Santa Anita	S. Anita	13	13		Cochabamba, La Paz
	Betania	Betania , no funciona	X	X	X	x
	Remanso	Remanso	5	2	3	Oruro- Cochabamba
Villa Tunari	Santa Rosa de la Boca	Santa Rosa del Chapare	3	2	1	Beni, La Paz
Chimoré	Monte Verde	27 de octubre	2	2		Cochabamba
Río Chapare	Trinidadcito	No hay	X	X	x	x
	Santa Elena	S. Elena	2	2		Cochabamba
	Urupa	Urupa	1	1		Cochabamba
Chimoré Río Ichilo	Tres Islas	Tres Islas	2	2		Cochabamba
	Soltera	23 de Marzo	1	1		Cochabamba
	Tres Bocas	Tres Bocas	2	2		Cochabamba
	Puerto la Flores	Puerto las Flores	2	2		Cochabamba
	<b>SCZ</b>					
Yapacani (Río Ichilo)	Pallar	Puerto Pallar	2	2		Santa Cruz
	Tacuara	Puerto Tacuara, no	x	X	X	X
	Nueva Betel	X	x	X	X	X
<b>BENI</b>						
San Ignacio de Moxos	Nueva Galilea	U. E. Nueva Galilea	2	1 N	1 In	Beni
	San Pablo de Isiboro	U. E. San Pablo	3	3 N	X	Beni
	Santa María	U. E. Santa María	1	X	1 In	Beni
	Loma Alta	S/N	1	1 N		Beni
	Santa Lucía	No	x	X	X	X
	San Vicente de Paúl	U. E. San Vicente de Paúl	2	1 N	1 In	Beni
<b>Total</b>			<b>51</b>	<b>39</b>	<b>11</b>	

Fuente: Boleta Educativa.

## *.Desconocimiento de la lengua y cultura yurakarés*

La mayoría de los maestros desconoce la realidad cultural, social y lingüística de las comunidades donde trabajan, hecho que dificulta en gran manera aplicar la EIB. Los mismos maestros están conscientes de esta situación.

Aunque muchos de nosotros que venimos desde afuera no le entendemos y tampoco no nos quieren enseñar y hay que ver la manera de cómo sacar. Por ejemplo, yo trabajaba con los alumnos de séptimo y octavo y cada uno lo que contaba les decía que lo hagan en idioma y había muchos padres que se oponían de por qué más bien no les enseñe inglés. Entonces lo primero es lo primero y tienen que valorar lo que hacen. (Prof. Gustavo, Remanso, 06.2010)

Pero sí se intenta rescatar un poco, pero a lo que tú decías de lo bilingüe, para nosotros es complicado eso manejar. Por el mismo hecho que nosotros no sabemos el idioma, no podemos enseñar lo que no sabemos. Rescatar tal vez, aprendiendo es complicado. Y bien... si ustedes tendrían esa posibilidad, con ese informe que van a llevar, que las autoridades caminen y se preocupen para conseguir un ítem. Eso tal vez sería una solución la más rápida posible. Y, al año siguiente, saquen de aquí un docente y lo capaciten bien en idioma y así van a ir rescatando. (Prof. David Villa, Santa Anita, 07.06.2010)

No uso el yurakaré, no entiendo, no hablo... Hablo quechua con alumnos quechuas... Hay 7 estudiantes yurakarés y los demás son colonos. (Prof. Apolinar Quiroga, Sejejsamma, 26.04.2010)

Como se podrá observar, una de las mayores dificultades de los profesores es el desconocimiento que tienen de la lengua indígena, hablada por los estudiantes y la comunidad. Según el profesor, aplicar la lengua indígena en el aula es una tarea complicada por el mismo hecho que desconocen el idioma o no hablan de manera que puedan mantener una conversación fluida con los mismos estudiantes.

## *El atractivo del idioma yurakaré*

La profesora Lisbeth de Soltera desconocía la lengua yurakaré y cuando escucha este idioma se interesa por él.

Escuché hablar yurakaré, otro idioma y eso... no sé, es más... es distinto. Me llamó la atención; hablaban, yo no les entendía nada. Ya algunas palabras de poco comprendí pero no, no entendía mucho. Ahí supe que existían, tal vez había más cosas en Bolivia que el quechua. (18.08.2010)

## CAPÍTULO 4

Que a Lisbeth le llame la atención cuando escucha por primera vez tabuybu parece una cuestión natural. En el caso de Lisbeth, escuchar la lengua contribuyó a su aceptación para trabajar en una escuela yurakaré (Soltera). Ya está más de medio año en la escuela y conoce algunas palabras en tabuybu como **upshi** ‘pato’, **tumumu** ‘sapo’. En todo caso, manifiesta su interés por aprender la lengua. Esta predisposición de la profesora para aprender el yurakaré abre buenas posibilidades para la planificación lingüística para el fortalecimiento de la lengua.

### *Docentes a la aventura*

Muchos docentes son relativamente jóvenes y vienen a hacer sus años de provincia (dos años) o trabajando sus primeros años en la región, como el caso de la profesora de la escuela “23 de Marzo” de Soltera sobre el río Chimoré. Ella nos decía:

Bueno mi nombre es Lisbeth Heredia Chura. Tengo 25 años, nací en mi pueblo Tiraque, la provincia de Tiraque. Actualmente tengo mi hijo. Soy casada, llevo un año de matrimonio recién. Soy normalista egresada de la Normal Adventista, gestión 2007. (Prof. Lizbeth Heredia Chura, Soltera, 18.08.2010)

La profesora es castellano hablante, aunque procede de familia con ascendencia quechua. Su presencia en esta escuela tiene que ver mucho con las circunstancias de obtener trabajo, pero también con el hecho de que se casó con un yurakaré del río Chapare.

Muchos profesores se animan a trabajar en un ambiente diferente a las poblaciones y comunidades de Occidente, al parecer, siguiendo un impulso ancestral: explorar nuevos ambientes, vivir en otros lugares. El magisterio hace posible este sueño de muchos. Algunos se regresan después de unos años, otros tienden a quedarse, incluso estableciendo familia en las comunidades.

Carlos: Después de la entrevista me llamó la atención una cosa que me dijo el profesor Demesio “de mi, mi idea siempre fue estar como profesor e ir de lugar en lugar aprendiendo nuevas cosas pero me quedé aquí por mucho tiempo, mira ya son 15 años y algo que siempre he querido ver es su danza, allá los collas tienen pues su tinku, sus morenadas pero aquí no he visto nada de eso; lo único que quisiera es que cuando vaya a Cochabamba es que ustedes me puedan dar un video de los yurakarés bailando para hacer eso aquí, por favor denme sus teléfonos. (Remanso, 5.06.2010)

Un docente de la escuela de Remanso se sorprende de la presencia del **yarú** en la comunidad.

Fui el segundo en entrar a este sector. Al año en el que entré... casi todos, todos farreaban como había tanta yuca. Había pues, 'este es paraíso' yo decía, de verdad, los platanales, semejantes grandes y chicha no faltaba. Ni bien estás pasando por una casa, profe, profe [le invitan a uno]. (Demesio Flores, Remanso, 6.06.2010)

Para los maestros, trabajar en las comunidades yurakarés significa un tiempo de privaciones (falta de luz eléctrica, viveres, servicios), pero también de disfrute del clima y el ambiente exuberante, además del aprendizaje con respecto a la vida en el monte.

Ya estoy acostumbrado a este lugar y además me gusta aunque ya he recibido picaduras de rayas y escorpiones. He aprendido la medicina que usan aquí los comunarios para este tipo de situaciones. Por ejemplo, para la picadura de la raya se debe cortar la circulación y hacer un tajo en el lugar de la picadura y sacar toda la sangre que salga con el veneno, también se usa el **pose tacú** y la hiel del **jochi** para aliviar el dolor, estas dos picaduras son terribles. (Nelson Aguilar, director internado Yuracaré, Moxeño, Yuqui, 20.08.2010)

## *Formación docente y condiciones de trabajo*

En cuanto al nivel formativo; de los 51 profesores que trabajan, 11 son interinos y 39 normalistas. En las escuelas del TIPNIS Beni, de los 9 profesores que trabajan ahí tres son interinos y el resto normalistas. En el TIPNIS Cochabamba, de los 7 profesores dos son normalistas (San Juan de Isiboro) y el resto interinos. En el río Chapare, de los 24 profesores cuatro son interinos y el resto normalistas. En el río Ichilo, todos los profesores de las escuelas visitadas son normalistas.

Muchos profesores en las comunidades yurakarés del Beni son interinos (San Vicente de Paúl, San Pablo, Santa María, Loma Alta), algunos de ellos están en proceso de formación (San Pablo). Cabe señalar que en esta región los profesores son de origen trinitario, el sueldo de los mismos es cancelado por el gobierno y por UNICEF (Profesora Doris de San Vicente de Paúl). En esta región se puede notar la falta de profesores normalistas en las escuelas yurakarés, ya que hay muchos interinos pero también escuelas multigrado, en algunos casos atendiendo incluso hasta 5 grados a la vez (por ejemplo en Loma Alta). En estas comunidades, la vivienda del profesor es otorgada por la comunidad que también colabora con carne y frutas para su alimentación.



## CAPÍTULO 4

Debido a la distancia y la carencia de medios de movilización entre los centros urbanos y las comunidades rurales, así como la ausencia de muchos servicios básicos en las comunidades, los maestros y maestras rurales experimentan dificultades en su adaptación al nuevo medio. En contrapartida, disfrutan de los viajes, especialmente por río, de la vegetación abundante, incluso del calor. De otro modo, no podría explicarse la persistencia de los profesores para trabajar dos o tres años en estas localidades.

En realidad el trabajo del maestro en los dos ríos es muy sacrificado, porque todas las unidades educativas no cuentan con los servicios básicos. Aparte de eso el maestro tiene que transportarse mediante vía fluvial pasando muchos sacrificios, empezando ya inclusive desde el puerto, las inclemencias del tiempo ya sea lluvia, frío o inundaciones. A veces llegando a su fuente de trabajo el maestro dos, tres, cuatro inclusive hasta siete días, yo personalmente he llegado a mi trabajo en siete días. Entonces el trabajo en estos lugares es sacrificado pero los maestros hemos estudiado y tenemos que ir a las áreas donde nos han designado. Entonces, simplemente necesitamos tal vez la cooperación de nuestras autoridades ya sea departamentales, municipales hasta del gobierno mismo. Casi nunca ha llegado una autoridad, digo casi. Alguna vez llega una autoridad, como por ejemplo don Miguel Núñez, que nos visita a las unidades educativas. Ya pero otras autoridades ya más jerárquicas nunca han llegado. Quisiera que vean la realidad de la educación, del aprendizaje en nuestros dos ríos tanto el Chapare, como el Ichilo. (Prof. Nelson Aguilar-director del Internado, río Ichilo, 20.08.2010)

No cabe duda que el trabajo del maestro en las escuelas yurakarés “es sacrificado”, ya que no solo hay dificultades para llegar y salir de la comunidad, también hay que soportar la soledad (aunque este último aspecto es relativo) y ejercer la labor pedagógica en circunstancias desfavorables para el ejercicio de esta profesión. Todo esto, implica transiciones bruscas en la forma de vida, la misma gente, el clima, la alimentación, la cultura, los animales, etc., son condiciones que desafían la formación y principalmente la vocación de servicio de muchos de ellos; desafíos que implica vivir en un lugar sin acceso a servicios básico, no contar con agua potable, luz eléctrica, o servicios médico, así mismo implica estar dispuesto a trasladarse por el río en canoa o pontón; viajes que incluso llegan a tardar una semana, hasta llegar al destino de trabajo, soportando las inclemencias del sol, la lluvia o el frío. “Son sacrificios que debe asumir el profesor rural, para eso nos hemos formado”, destaca el director.

## *Docentes interesados en introducir yurakaré al aula*

Para el profesor Pepe de San Juan Isiboro, la lengua se intercambia y se aprende de manera colectiva. El profesor es de Cochabamba y sabe quechua. Los niños yurakarés saben algunas palabras en tabuybu. A partir de tal situación, el profesor había planteado la posibilidad de un mutuo aprendizaje de su lengua, el quechua, y la lengua de los alumnos, el yurakaré: “Aprenderemos les he dicho: yo les enseño quechua y ustedes me enseñan yurakaré” (05.05.2010). Sin embargo, esta intención del profesor se quedó solo en ello, porque no logró implementar su idea en el aula.

Ellos tienen miedo... de expresarse, no querían expresarse. De por sí las ganas se iban. El contexto totalmente se hace como hace rato, una chacota, automáticamente tenía que cambiar, ¿no? Alguna temática para tener nuevamente a los chicos controlados. (05.05.2010)

Este testimonio llama la atención al tema de las condiciones necesarias para la adquisición de la lengua: motivación para adquirir la lengua (en este caso para adquirir el quechua) y autoestima (en este caso, vergüenza de hablar la lengua indígena). La adquisición de la lengua se logra de manera activa: estimulando la participación de los niños y a la vez haciendo actividades concretas. La estimulación y las actividades para reducir el miedo por hablar en tabuybu y, a la vez, para mantener estudiantes activos. Entonces, hay que jugar, cantar, contar, competir, dibujar e investigar junto con los niños hablando tabuybu, de esta manera adquirir la lengua.

De manera similar, la profesora Aura de Santa Rosa indica que aprender yurakaré contribuiría a su especialización profesional, ya que en el Estado Plurinacional actualmente se plantea que las lenguas indígenas deben ser usadas en la escuela.

Sí, me interesa porque a nosotros igual nos piden todas esas clases de lengua originaria en la normal. Así que no se preocupe vamos a utilizarla dentro del aula. (Santa Rosa, 08.06.2010)

La profesora, se refiere a la utilización de la guía que se elaboró en el Proyecto y que se propone como metodología para enseñar y aprender el yurakaré en la escuela, a partir de la gestión 2011.

En todo caso, cabe remarcar que aunque los profesores son castellano hablantes el tema del yurakaré no pasa desapercibido. Algunos han hecho esfuerzos por aprender algunas palabras, otros incluso han introducido la escritura en yurakaré (como en San Antonio),

## CAPÍTULO 4

pero sin el apoyo sistemático ni de instructivos del sistema educativo ni la disponibilidad de materiales didácticos. El profesor Pepe de San Juan Isiboro dice que no hay colaboración suficiente de parte de los niños y de los padres de familia para revitalizar el yurakaré.

Entonces, hay que fortalecer un poquito más la lengua yurakaré. Poco ayudan los chicos, peor todavía los padres de familia. Entonces, hay escasez de colaboración de parte de la comunidad, de los comunarios. (Pepe Rea Arévalo, San Juan Isiboro, 05.05.2010)

### *Incorporación de la cultura yurakaré en el currículo*

Algunos docentes hacen esfuerzos por incorporar temas yurakarés al currículo, pero tienen limitaciones con respecto a la lengua.

En el Internado prácticamente estamos rescatando poco los usos y costumbres...pero en el tema de la lengua o del idioma no, porque nosotros los profesores no conocemos el idioma, no hablamos, no escribimos. Entonces, es por eso que nosotros nos basamos simplemente en la educación monolingüe, que sería el castellano...Pero ya así rescatando otras costumbres sí lo estamos haciendo. (Prof. Nelson Aguilar, director-Internado-río Ichilo, 20.08.2010)

Este interés se deriva del eje de la interculturalidad de la REB, y busca establecer relaciones más horizontales y equitativas entre las culturas. Pero, muchas veces, el tema de la interculturalidad se reduce a las manifestaciones de canto, baile, vestimenta.

Por decir en la cultura, por acá nosotros, por decir las culturas son diferentes de la yurakaré con la trinitaria... como también tenemos aquí ya vecinos cerca ¿no? que es de Cochabamba ¿no?... ahí se ve y nosotros cuando hacemos algunos dramas, tratamos de decir... esta es mi cultura, yo debo de vestirme así o debo de bailar así o debo de actuar así. Entonces es así que hacemos las comparaciones de culturas nosotros, por decir vestimos a una chica, un chico... donde ya les hacemos ver a diferentes culturas... que existen dentro la comunidad para que el niño así se vaya dando cuenta que es importante ¿no? de que nosotros... llevemos siempre nuestra cultura, la tengamos así... la agarremos ¿no? a pecho, digamos... en eso sobre las culturas ¿no? (Prof. Guido Mendoza, San Benito, 20.04.2010)

Cabe destacar, sin embargo, el posicionamiento del docente con respecto a la cultura indígena; ya no se plantea el discurso anti-indígena o asimilacionista del siglo pasado.

Otro efecto de la REB es la reorganización del aula, con la disposición de rincones de aprendizaje y la priorización del aprendizaje de los estudiantes. También conviene destacar la aceptación del bilingüismo como alternativa a la enseñanza monolingüe en castellano.

En el siguiente testimonio, el docente cuenta su experiencia con respecto al rincón del idioma yurakaré.

Ya ahí ya hablamos por decir del idioma... Yo les escucho, no todos, se corren ellos algunos, cuando ellos están ahí trabajando y los pongo en grupo, [uno] le dice 'vos sos yura' y el otro dice 'yo no soy yura'. 'Yura -le dice- todingos somos yuras'. Entonces ellos mismo se corren... Cuando armamos nuestro rincón de idioma yurakaré, ya más bien ahorita lo saqué. Ya más bien yo aprendo de ellos porque me dicen hicimos nuestro cuerpo humano yurakaré, ya lo hicimos. Lo único que me grabé fueron las orejas y los ojos, que la oreja es **melli** y los ojos **tanti** ya fue lo único que me grabé y ellos le pusimos los nombres al cuerpo humano en yurakaré. Hicimos materiales de la cocina, la olla, la cuchara, el plato, la mesa, ellos ya en el dibujo les pusieron sus nombre en yurakaré y abajito nomás el nombre en castellano. Así armamos nuestro rincón de idiomas. (Prof. Doris Cortés, San Vicente de Paúl, 24.04.2010)

Esta experiencia nos muestra que a pesar de la resistencia de los gremios del magisterio y muchos docentes a la REB, y a pesar que esta ha estado en suspenso desde 2006, sus principios básicos perduran. En este caso, el maestro efectivamente se convierte en facilitador de las actividades de los niños que ejercitan sus conocimientos de la lengua, transfieren la escritura del castellano al yurakaré y sistematizan sus conocimientos.

En cambio en otros casos, la enseñanza se limita al currículo oficial, como lo ilustra el siguiente testimonio. A la pregunta de si se enseña la lengua y la cultura de los yurakaré, el entrevistado manifiesta lo siguiente:

Desde mi punto de vista no hay esa enseñanza, no hay enseñanza. Porque en verdad los profesores son del otro lado y es por eso que no enseñan conocimientos, nada. Lo que más aprenden es castellano, por ejemplo lo que yo puedo decir que nosotros no conocemos la llama como lo están practicando aquí, no lo hemos visto, lo debe conocer la anta. (Gumersindo Pradel, Sejsejsamma, 27.04.2010)

Tanto el profesor como don Gumersindo coinciden en afirmar que la procedencia cultural del profesor y el desconocimiento que tienen ellos del idioma son factores que limitan la incorporación de la lengua yurakaré en la escuela. Esto a su vez dificulta mucho más la diversificación curricular en el campo cultural. En resumen, los docentes que trabajan en las escuelas yurakarés no hablan la lengua, a pesar que muchos de ellos trabajan en el lugar durante bastante tiempo.

## *El maestro ejemplo*

En todo caso, el maestro en las comunidades es considerado positivamente por los comunarios y es visto como ejemplo por muchos niños.

Alexander: Esta mañana vino Giovana a mostrarnos sus dibujos. Giovana tiene 9 años, es la única niña en Tacuaral, no estudia porque la escuela dejó de funcionar hace tres meses. Ella dibujó para las cartillas en tabuybu. Me senté con ella y se portó tímida, mientras su mamá Paulina nos miraba tranquila. Le pedí a Giovana que me mostrara sus dibujos, sonriente ella me los mostró. Luego, juntos escribimos en tabuybu los nombres de los dibujos. Le tomé fotos a ella y sus dibujos. Tres horas más tarde Giovana me hablaba con más confianza. Para despedirnos le pregunté qué quería ser de grande, ella dijo profesora. Giovana posiblemente deje la comunidad con su mamá para continuar sus estudios en el pueblo, ahí sus dibujos tal vez sean diferentes.

## *La enseñanza*

Aun cuando la REB incursionó en tierras bajas con los programas de transformación y mejoramiento, la educación bilingüe no se implementó. Según las observaciones realizadas y entrevistas se pudo constatar que en todas las escuelas visitadas todavía la enseñanza, al igual que el aprendizaje, se realiza en castellano.

## *Horas cívicas*

Durante nuestra presencia en las comunidades pudimos observar las horas cívicas y formaciones que se realizan usualmente antes de comenzar las clases.

En Santa Rosa de la Boca asistimos a la Hora Cívica del 6 de Junio, en honor al día del maestro. Los alumnos de cada curso formaban en filas de niños y niñas, las dos maestras y el maestro de la escuela se encontraban al lado de las filas. Había también unos pocos comunarios expectando el acto desde cierta distancia. Uno de los alumnos del 8° año fungió como maestro de ceremonias. “Alumnos, atención fir.. A la voz de tres, el Himno Nacional, dos tres...” Los alumnos cantaron todas las estrofas del Himno Nacional. “Alumnos, a discreción...” Luego pasó al frente una de las alumnas del 8° año para leer las ‘palabras alusivas a la fecha’.

Buenos días queridos compañeros, profesores, autoridades presentes y señores que nos honran con su presencia. Voy a leer la conferencia en honor al día del maestro. Un día como hoy aproximadamente a las 7 de la mañana del día lunes 6 de junio de 1909 se creó la Escuela Nacional de Maestros en Sucre. Dos grandes motivos: primero en conmemoración de la gesta libertaria de Chuquisaca del 25 de mayo de 1809 y, segundo, se escogió el 6 de junio conmemorando un aniversario más del nacimiento de la educación boliviana. Durante la presidencia del Dr. Don Ismael Montes se dio un impulso a la educación en el país convirtiéndose en una realidad la función de la primera escuela normal de maestros, la obra inductora de maestros en su acción pedagógica de formar hombres de carácter, decididos, inspirados en una conciencia patriótica, cuyo contenido patriótico sea el bien, la belleza y la verdad como justo homenaje a todos los maestros de Bolivia. En vuestras manos está el futuro de Bolivia, el espíritu de los niños. Al concluir estas palabras debo decir con emoción y toda la alegría de la fe: en vuestras manos está el propio destino que es el destino que está en las manos de los maestros de Bolivia. Compañeros ayudadme a decir: ¡Viva el 6 de Junio! (¡Vivaaa!) ¡Vivan los maestros de Santa Rosa! (¡Vivaa!). Gracias. (Santa Rosa)

Luego se presentaron otros alumnos para presentar sus recitaciones. Siguió una nueva canción, un himno al maestro. Siguieron más presentaciones de los alumnos, mientras los alumnos parados en el patio, sin sombreros, soportaban el fuerte sol de la media mañana. Algunos niños salieron al frente pero no tuvieron mucho éxito en sus recitaciones. Los profesores dan las recomendaciones del caso y los alumnos en filas se dirigieron a sus aulas para iniciar los aprendizajes del día.

Fuera de la presencia de los comunarios en la distancia y las facciones de algunos estudiantes, no se percibe la cultura y la lengua yurakarés brillan por su ausencia en este evento. Todas las actividades se desarrollaron en castellano, reproduciendo las disciplinas de formación, el saludo a la bandera, los discursos y la historia propios de la sociedad nacional (occidental). De esta manera, el tabuybu y lo yurujaré siguen siendo desplazados por el castellano y la cultura citadina.

Del mismo modo, en Tres Islas, 22 estudiantes uniformados forman en el patio de la escuela. Los profesores son un varón y una mujer. Hoy hicieron un acto breve sobre el día de la bandera. La profesora explicó por qué se recuerda el 17 de agosto, día de la bandera. Cantaron el Himno Nacional, izaron la bandera y cantando otra canción marcharon hacia sus cursos. Todo el acto los estudiantes escucharon las instrucciones de la profesora.

En Remanso, antes de empezar la jornada estudiantil semanal, el día lunes los niños formaron para cantar el himno nacional y el himno a Cochabamba. Posteriormente, el profesor

## CAPÍTULO 4

encargado dio la bienvenida y recomendaciones a todos los estudiantes, acto hecho en su totalidad en castellano.

El punto central es que las horas cívicas son los momentos públicos para la difusión de acontecimientos históricos y la reafirmación de instituciones de la sociedad ‘nacional’. La ‘patria’ y los ‘símbolos patrios’ adquieren relieve particular durante estos actos. Además las horas cívicas involucran también a los padres de familia de la comunidad.

### *El uso de la lengua castellana en el aula*

La escuela “23 de marzo” de la comunidad Soltera funciona hace 2 años y cuenta con una sola maestra. Los 17 encuestados de la comunidad indican que la enseñanza y el aprendizaje en la escuela se desarrollan enteramente en castellano. Visitamos la escuela a las 10:00 de la mañana del 21 de agosto. La profesora y los estudiantes pasaban clases animadamente:

- Profesora: Muy bien ahora ¿quiénes se encargarán del refrigerio?  
Estudiantes: Nosotros profe [gritan todos juntos]  
Profesora: Ahhh ya, Wilder.... Después... Gustavo.... Después ¿quién más?  
Estudiantes: Jimena [gritan todos juntos]  
Profesora: Ahh, Jimena y a Cesia más le vamos a poner ¿ya?  
Estudiantes: Y Chino [gritan todos juntos]  
Profesora: Chino se va a encargar de hacer un regalo ¿ya?, el regalo le vamos a poner a Chino... estamos planificando ¿qué estamos planificando?  
Estudiantes: Un cuento  
Profesora: La visita de alguien para que nos cuente un cuento o una leyenda de la comunidad. Muy bien, entonces, ya tenemos listo. Acuérdense bien, el día 28 de agosto a las 9 de la mañana vamos a invitar a don Ernesto para que venga a contarnos un cuento y una leyenda. (Soltera, 21.08.2010)

Este fragmento es representativo del uso de la lengua castellana para la interacción entre docente y estudiantes y para la enseñanza en las escuelas de todas las comunidades yurakarés visitadas. Además, en este caso, nos muestra los esfuerzos de la profesora por involucrar a un miembro de la comunidad para que comparta con los estudiantes “un cuento y una leyenda”. De este modo, la escuela se constituye en un espacio de socialización para los niños y una contribución a la revitalización de la lengua y la cultura yurakarés.

## *La enseñanza multigrado*

La modalidad multigrado está generalizada en las escuelas de las comunidades yurakarés alejadas de los centros urbanos.

Ahorita para mí es difícil... porque estoy trabajando con cuatro grados... A veces el tiempo no me da, y yo tengo que hacerlo dar el día. De todas maneras no hay mucho alumno, pero ustedes saben que la modalidad multigrado imposibilita a veces... para poder trabajar... normalmente. Tenía el otro día un... reemplazante de mi esposa porque ella está mal en Trinidad... Ella no ha llegado... hace un mes que la sacamos bien mal y ese motivo de que no llega también... Pero yo estoy tratando de hacer todo lo posible... de llevar adelante la enseñanza. (Prof. Guido Mendoza, San Benito, 20.04.2010)

Los profesores en estas circunstancias desarrollan estrategias diversas para enseñar simultáneamente a los alumnos de todos los grados que les han tocado.

## *Canciones*

La profesora María Elena empezó llamando a una de las alumnas para que pase al frente y cante lo que sabía. Lo primero fue la venia y luego la canción con una soltura única. La canción fue la “Camisa negra” de Juanes. Así, todos los niños empezaron a salir uno por uno a deleitarnos con sus canciones, todos seguían un orden, cantaban canciones rancheras, baladas y otros ritmos que posiblemente aprendieron con la música que ponen las profesoras cuando están en su casa. Ahí los niños y los jóvenes nos sorprendieron con sus canciones y la dulzura con que las cantaban (Tres Bocas, 18.08.2010).

## *Castigos*

La relación entre niños y profesoras en la escuela de Tres Bocas es relativamente buena, porque las profesoras tiene buenas ideas para ayudar a los niños y la población en general; pero las profesoras todavía reprenden a los niños, dan coscorriones a los alumnos, jalones de orejas y llamadas de atención con golpes.

A veces estos niños son desobedientes y ya colman la paciencia de uno. No se los puede aguantar, son desobedientes y no hacen caso. Nos ayudan con algunas cosas que les pedimos, e incluso vamos de pesca con ellos, pero a veces hay que corregirlos y llamarles la atención. (Prof. María Elena, Tres Bocas, 18.08.2010)

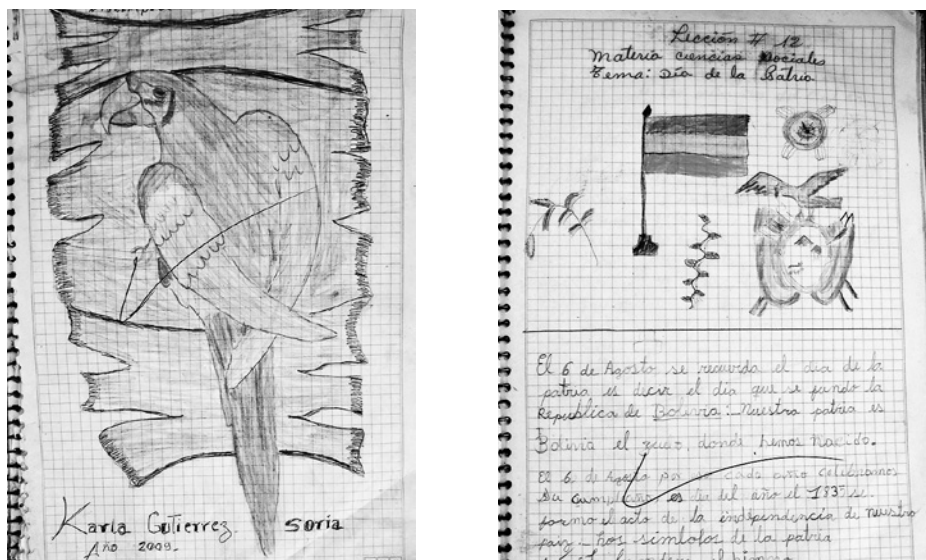


CAPÍTULO 4

Es posible que esta tendencia a establecer la disciplina entre en contradicción con una antigua tradición de los yurakarés: ellos disfrutaban de un alto grado de libertad pero también de auto regulación.

La escuela tradicional, empero, opera como si todos los alumnos fuesen ciudadanos. De modo similar, los contenidos curriculares corresponden a la cultura e historia de la llamada 'sociedad nacional'.

**Ilustración No. 14: Portada de cuaderno, una lección sobre la bandera**



En Ciencias Sociales se proporciona la visión de país de la llamada 'sociedad nacional': la patria, la fundación de la República, los símbolos patrios. Aun cuando estos contenidos del currículo oficial pueden justificarse en el marco de la construcción de la 'bolivianidad', la tendencia es a dejar en segundo plano las especificidades culturales de las comunidades donde las escuelas despliegan sus esfuerzos. El método, a juzgar por el cuaderno, se basa en la explicación del docente para la elaboración de los dibujos, la copia o dictado de los contenidos. Aun cuando la REB hizo esfuerzos para transformar la educación en las escuelas de tierras bajas, incluyendo aquellas de las comunidades yurakarés, la enseñanza todavía sigue lineamientos tradicionales: el maestro enseña en base a textos (no necesariamente aquellos diseñados por la REB) y, fundamentalmente, a partir de su propia experiencia como alumno, en su momento.

## La lectura y la escritura

La profesora Doly de la comunidad de Santa Rosa confirma que todavía se utilizan los métodos tradicionales en la enseñanza de la lectoescritura.

Eh, sí hay dos métodos doctor: hay el método eclético y el método de palabras normales como usted dice, empezamos por el abecedario ¿no?, repitiendo. (Doly Barbosa, Santa Rosa, 05.06.2010)

El método de las palabras normales se basa en la memorización de algunas palabras clave, a partir de las cuales se trabajan las sílabas y composición de nuevas palabras. El método eclético se abre a otros métodos pero básicamente dentro de lo tradicional.

En la escuela de San Antonio observamos la enseñanza de las 5 vocales por medio de una canción. El profesor Cristóbal les hablaba en castellano y los niños respondían en el mismo idioma.

- Profesor: ¡Listo! A ver, cómo era la canción ¿recordaremos?, la cancioncita... cómo era la cancioncita de las letras, qué letra hemos empezado a cantar?
- Estudiantes: Aaa.
- Profesor: Con la letra... "a", ¿a ver? Primera letra vamos empezar a repasar: dos, tres, la cancioncita, dos, tres... Llegó la "a", no es llegó, más bien es salió ¿no es cierto? Ho se van a equivocar. Salió la "a", dos, tres. Salió la "a", salió la "a"...
- Estudiantes: Salió la "a", salió la "a"
- Profesor: No sé a dónde va...
- Estudiantes: No sé a dónde va...
- Profesor: Se acuerdan ¡eso! fue a comprar... ¿Qué era?
- Estudiantes: Un regalo para mamá.
- Profesor: Un regalo para mamá. Eso, dos, tres: salió la "a", salió la "a"
- Estudiantes: Ssalió la "a", salió la "a"
- Profesor: No sé a dónde va, fue a comprarle un regalo a su mamá.
- Estudiantes: No sé a dónde va, fue a comprarle un regalo a su mamá.
- Profesor: ¿Dice no?, había salido la "A" a comprarle un regalo a su mamá, ¿no es cierto?
- Estudiante: Ahora la "e"
- Profesor: ¿El patito lleva la letra?
- Estudiantes: aaa

## CAPÍTULO 4

Profesor: así sucesivamente hemos ido aprendiendo todas las letras ¿no es cierto?, después hemos cantado, ¿después de la “a” que letra viene?

Estudiantes: eeee.

(Observación clase, San Antonio, 21.04.2010)

Lo expuesto muestra el uso exclusivo del castellano en el aula por parte del profesor. El contenido mismo de enseñanza “las vocales” está pensado desde la lógica del castellano, con mensajes que expresan realidades ajenas a las características socioculturales del Pueblo Yurakaré. Así mismo, en la canción utilizada como recurso pedagógico están ausentes palabras u oraciones, y ejemplos que hagan referencia al contexto y al idioma yurakaré. Además los cuadros y láminas didácticas, al igual que los libros que son utilizados para apoyar la enseñanza son textos escritos y orientados al aprendizaje del castellano como lengua materna. Los profesores enseñan a escribir y a leer en castellano. La canción en este caso sirve para enseñar la lectura y la escritura en castellano.

En este curso, de manera similar, la lectura y la escritura se implementan en castellano. Así, el profesor guía la lectura y dice:

Profesor: Los que tenían libros tenían que leer sí o sí, ¿no es cierto? Aquí está igualito ¿no es cierto? Las palabras lo que se ha escrito... ¿no es cierto? ¡Ya! entonces vamos a dar una pequeña lectura niños, todos vista al texto, al libro, ya, ¿Qué decía aquí?

(San Antonio 21.04.2010)

Estudiantes: papi...

La lectura y la escritura se realizan en castellano, puesto que el docente no habla la lengua y hay marcada ausencia de materiales didácticos en yurakaré.

Cuando se visitó la escuela, los niños estaban aprendiendo a escribir en castellano. Todos sacaron sus cuadernos y el profesor daba las indicaciones:

Profesor: Aquí vamos a escribir otra palabra ahora ¿ya? Con “ma”, con “ma” ¿ya?

Estudiante: madan...

Profesor: ¿Qué hemos escrito hace ratito?

Estudiantes: maaaamá...

Profesor: ¡Eso!, a ver esa palabra pongan más ¿ya? Mamá, ¿no es cierto? No se van a olvidar del acento en la “a” ¿no? (San Antonio 21.04.2010)

Este segmento de la clase nos muestra que el método de las palabras normales, combinado con la silabificación, de-composición y composición, continúa en uso; a pesar de los esfuerzos hechos por la REB en la introducción de la lectura y producción de textos desde una perspectiva comunicativo-textual.

Ahora bien, la castellanización vigente en las escuelas en comunidades yurakarés, así como la falta de transmisión intergeneracional de tabuybu en la familia contribuyen a la regresión del yurakaré. En opinión de Querejazu, esta situación podría conducir a la pronta extinción de la lengua.

Ocurre que en muchas comunidades yurakarés ya no les enseñan (profesores y padres de familia) el idioma yurakaré a los niños (sobre todo menores de cinco años). Esta situación, de falta de educación de sus propios valores e idioma, además de otros factores, conducirá irremediablemente (de aquí a unos veinte años a la extinción cultural de este grupo étnico, y con ello, Bolivia habrá perdido parte de su identidad cultural. (Querejazu 2005:5)

De acuerdo a esta profecía, en 15 años más se estaría consumando la extinción de la lengua yurakaré. Sin embargo, es también posible que esto no se cumpla en el plazo fijado; pues hay indicios que apuntan a la reversión de esta situación (concretamente, la adquisición del tabuybu en la comunidad y los nuevos discursos con respecto a la necesidad de mantener la vigencia de la lengua). En todo caso, cabe añadir que los yurakarés tienen derecho a mantener su lengua y a una educación que tome en cuenta su lengua y cultura.

## *Las matemáticas*



*Los números en San Antonio*

En el marco de la investigación sociolingüística, no habíamos programado la observación de clases. Sin embargo, nuestra presencia en las comunidades nos permitió atisbar algunas clases así como interactuar con los estudiantes, lo que a su vez nos permitió inferir que la enseñanza incorpora algunas características de la REB, pero también prácticas tradicionales. En matemáticas, por ejemplo, se continúa con el llenado de planas con los números en secuencia. De cualquier

## CAPÍTULO 4

modo, cumplir con esta tarea constituye un motivo de orgullo para el estudiante. Las vocales en San Antonio

### *La cultura yurakaré en la escuela*

A partir de la REB se desarrolló una propuesta de EIB que exigía contextualizar la educación según las particularidades lingüísticas y culturales del contexto. En el siguiente testimonio observamos cómo se ha trabajado esta propuesta en la escuela de San Vicente de la región del Beni. Con respecto a los conocimientos locales, la profesora dijo lo siguiente:

Eso sí se practica en clase, ó sea, al menos nosotros estamos trabajando en eso. No sé los demás profesores pero sí en la artesanía, inclusive las leyendas que no se pierdan los del tigre gente esas leyendas que todavía siguen hasta ahora y lo que sí hasta ahora desde que he llegado no he visto cuál es su baile. (Prof. Doris, San Vicente, 24.04.2010)

Según la profesora Doris, las artesanías (fabricación de flechas y arcos) y las leyendas (como del tigre gente) son algunos conocimientos propios de los yurakarés que se enseñan en la escuela de San Vicente. Pero como la misma profesora reconoce, las prácticas culturales como la pesca y la caza, al igual que las danzas o bailes propios aun no son parte de los contenidos, porque se desconoce de su existencia.

Por su parte el profesor de Remanso, cuando se le preguntó si en sus clases enseña los conocimientos propios de los yurakarés, respondió lo siguiente:

Esa es la base, porque si no partimos de eso, no nos podemos entender con los niños. Hay que siempre familiarizarse conforme a lo que es una comunidad y de ahí se empieza. Ellos tienen los conocimientos y nosotros estamos acomodando. (Prof. Nemesio Flores, Remanso, 06.06.2010)

El profesor entiende que incorporar los conocimientos propios de los yurakarés significa contextualizar o adecuar las materias según los conocimientos previos de los estudiantes. Si bien el docente trata de utilizar en la enseñanza ejemplos o recursos conocidos por los estudiantes para facilitar el aprendizaje, esto no significa necesariamente que los conocimientos propios de los yurakarés (medicina, tecnología, leyendas, manejo de suelos, predicción del tiempo, etc.) formen parte de los contenidos curriculares de la escuela.

Sobre el mismo tema los profesores de San Pablo Beni afirman lo siguiente:

Sería muy importante que los niños aprendan estas cosas a pesar que ellos ya llegan con ese conocimiento. Ellos son los que le dan a los docentes estas ideas. Es importante eso porque incluso los niños enseñan al docente ¿no? (Prof. José Jiménez, San Pablo, 03.05.2010)

Retomando las palabras de Rea (2002:82), si bien el esfuerzo de los docentes es valorable por intentar incorporar los referentes locales, como un elemento que les permita referirse a lo intercultural en el proceso de enseñanza formal, el uso de los referentes locales como nos muestran las citas no dan cuenta de la recuperación de la lógica del conocimiento yurakaré, de las prácticas o el saber yurakaré.

## *Necesidades y expectativas*

### *Carencia de grados superiores*

La ausencia de niveles superiores de escolaridad, después del 6º, es una de las razones para que muchos niños y jóvenes dejen de estudiar una vez concluidos los grados que ofrece la escuela de su comunidad. Aquellos alumnos que quieren continuar con sus estudios más allá del 5º, 6º u 8º, dependiendo de la situación, se ven obligados a trasladarse a otras poblaciones o a la ciudad. Esto no siempre es posible por su situación económica, pero aquellos que pueden lo hacen. En el caso de las comunidades del TIPNIS Cochabamba, los estudiantes que tienen posibilidad económica para continuar con sus estudios se trasladan a poblaciones próximas o a centros poblados como Villa Bolívar, San Gabriel, Ismael Montes, entre otros.

En la unidad educativa de San Antonio se cursa hasta quinto grado, después los estudiantes tienen que trasladarse a la población de Ichoa o a San José de Acosta que ofrecen cursos hasta 8º de primaria. En Fátima la situación es similar, terminando 3º de primaria, los estudiantes continúan sus estudios en la población de Moletto, situada sobre el camino principal a Ishinuta, a una hora de distancia a pie aproximadamente. Moletto es una población que tiene luz eléctrica, servicios de telefonía, medios de comunicación (TV y radio) y una escuela de 1º a 8º grado, donde continúan sus estudios la mayoría de los estudiantes de Fátima. Aquellos que quieren terminar el bachillerato tienen que trasladarse por lo menos hasta la población de Aroma, que está aproximadamente a una hora de viaje en minibús de Moletto. En el caso de las escuelas de San Benito y San Juan de Isiboro que solo

## CAPÍTULO 4

ofrecen hasta 5° y 6° de primaria, respectivamente, los estudiantes que deseen terminar la primaria y secundaria tienen que trasladarse a Ismael Montes y San Gabriel. Según el testimonio del Prof. Melgar, los alumnos de San Juan de Isiboro tendrían que trasladarse a San Gabriel para terminar el bachillerato.

En San Gabriel hay [la primaria completa y secundaria], es lejos. Lo incómodo para los padres de familia es que ellos no tienen casas allá. Ellos tropiezan con eso, no tienen vivienda allá ¿no? Por eso es que... yo creo que tampoco ellos se animan a sacar a sus hijos. (Prof. Vladimir Melgar, San Juan de Isiboro, 04.05.2010)

Para llegar a San Benito y San Juan de Isiboro, desde San Gabriel se tarda aproximadamente dos horas de viaje en minibús o taxi; luego se tiene que cruzar el río en canoa y caminar durante media hora para llegar a estas comunidades.

La excepción con respecto a la necesidad de trasladarse a otras localidades para continuar estudios es la comunidad de Sejejsamma. Aquí los estudiantes tienen la posibilidad de continuar estudiando hasta terminar el bachillerato, sin la necesidad de trasladarse a otros lugares. Esta situación es particular, porque la comunidad está situada en medio de Villa Bolívar, población colona que cuenta con servicios de educación en todos sus niveles (primario y secundario).

En las escuelas yurakarés del TIPNIS Beni, donde también prevalece el servicio educativo del nivel primario, aquellos estudiantes que deseen terminar los últimos cursos de primaria y continuar hasta el bachillerato tienen la posibilidad de hacerlo en los dos internados que hay por el lugar. El primero de ellos está ubicado en el río Isiboro Sécure, en la comunidad trinitaria-yurakaré de Gundonovia, proyecto emprendido por iniciativa de la iglesia. Aquí los alumnos estudian hasta octavo de primaria. La estadía de los estudiantes es pagada por los padres de los alumnos, el monto es de 10 Bs. por mes. El segundo internado es el de Cateri ubicado en las orillas del río Isiboro donde los niños pueden llegar a obtener el grado de bachiller técnico en diversas ramas (veterinaria, agricultura, apicultura, forestación, lechería y avicultura). Este proyecto es impulsado por la Iglesia Católica, pero los alumnos tienen que cancelar un monto mensual por la estancia durante todo el periodo escolar.

La situación es similar en las comunidades yurakarés del río Ichilo, donde funciona actualmente el "Internado Yurakaré, Moxeño, Yuqui". Según el director Nelson Aguilar,

El internado se ha construido porque el Ichilo no tiene una unidad educativa que promueva a estudiantes en el nivel secundario. Entonces esa es la necesidad, no había educación

a nivel de tercer ciclo, ni de secundaria. Ahora se está abriendo, desde este año, el nivel secundario ya para que sigan estudiando todos los alumnos de las diferentes comunidades. (Prof. Nelson Aguilar, Internado YMY, 20.08.2010)

En este momento, el internado cubre todo el nivel primario (1° a 8°), con 38 alumnos provenientes de diferentes comunidades, principalmente de aquellas que están próximas al lugar.

En las comunidades yurakarés del río Chapare las poblaciones como Chimoré, Villa Tunari, Cochabamba o Trinidad, son las poblaciones de preferencia de aquellos estudiantes que tienen la posibilidad de continuar con sus estudios hasta terminar el bachillerato.

Aun cuando las escuelas de las comunidades tienen una oferta educativa incompleta, algunas unidades educativas como Santa Anita y La Misión, amplían la oferta hasta concluir el bachillerato; pero el inconveniente es que estas unidades educativas no funcionan como internados, situación que limita las posibilidades de acceder a la oferta debido a que los estudiantes tendrían que trasladarse a diario de sus comunidades a estas escuelas.

De manera similar ocurre en las comunidades yurakarés del TIPNIS Beni; por ejemplo, en San Vicente.

Aquí llegan hasta lo máximo, digamos que ahora se puede llegar hasta 8°. Pero no más, porque los papás les buscan marido a las chicas o se aburren. Por ejemplo, aquí hay niños que jovencitos de 13 o 14 años que se ven a esa edad y ya no quieren estudiar tampoco porque los padres no les exigen, porque les da igual. No se ve mucha gente yurakaré que por lo menos llegue hasta... máximo serán muy pocos que llegan a 8°. (Prof. Doris Cortés, San Vicente, 24.04.2010)

Este testimonio, fuera de ilustrar la falta de los años de escolaridad para completar la primaria, también llama la atención a los factores culturales. Los problemas de la educación no son exclusivamente pedagógicos, de enfoque. Las prácticas culturales propias del pueblo yurakaré pueden también contribuir al abandono escolar.

El abandono de la escuela es casi obligado si las unidades educativas en la comunidad no tienen los años superiores y si, además, se encuentran alejados de los centros poblados o, incluso, comunidades donde se podría seguir estudiando. La comunidad de Tres Bocas se encuentra en esta situación.

La mayoría estudia el grado que hay aquí en su comunidad... Uno que otro niño que va hasta el internado, de ahí no estudian más. (Prof. Shirley, Tres Bocas, 19.08.2010)



Los factores mencionados son algunas de las explicaciones que tienen los docentes para dar cuenta del porqué no hay bachilleres y profesionales entre los yurakarés.

## *Secundaria en otras poblaciones*

Al respecto, el profesor de Monte Verde dice lo siguiente:

La mayoría de los estudiantes estudiaban en Nueva Vida y de ahí se iban a la ciudad de Cochabamba a continuar estudios superiores hasta secundaria... Algunos, se iban a Santa Anita entre otras cosas ¿no? Otros a Chimoré, otros a Beni, a Trinidad. Entonces ellos ya ven como sobresalir, donde estudiar. (Prof. Marcelino, Monte Verde, 14.06.2010)

La Escuela Nueva Vida fue fundada y mantenida por la MNT en el río Chapare. La crítica a ella tiene que ver fundamentalmente con su carácter desestructurador de la cultura indígena.

Teníamos comedor, dormitorios de varones, de mujeres, cocina, teníamos chacos para sacar yuca, para sacar plátano, leña, sembrábamos arroz todo lo que hacíamos acá lo llevábamos allá. Los sábados como hoy no teníamos clases, teníamos que trabajar en el chaco, sacar plátano, cortar leña y las chicas lavar su ropa, lavar, barrer. Los gringos eran exigentes, la escuela funcionaba autónomamente y luego poco a poco se fue regularizando y hace tres años recién recibió ítem del Estado, 50 años de existencia de esa escuela sin ayuda del Estado. (Ármin Chávez, Trinidadcito, Río Chapare, 12.06.2010)

Aceptar esta nueva cultura del internado significó para los estudiantes aprender nuevas pautas culturales y cambiar, en desmedro de sus costumbres ancestrales. El internado, sin embargo, también recurría a las 'costumbres antiguas' y a un mayor uso del tabuybu, en el marco de la educación bilingüe, lo que se constituía en un reconocimiento de lo propio y, por tanto, en atractivo para los estudiantes. Pero también se los utilizaba como mano de obra, por ejemplo, para realizar trabajos en el chaco. En todo caso, podría decirse que la experiencia del internado fue una influencia intensa para los alumnos asistentes.

Cabe remarcar, que la escuela bilingüe de Nueva Vida contribuía al abandono de las comunidades, ya que sus estudiantes y egresados tendían a instalarse en los centros poblados para continuar con sus estudios secundarios. Así, Cochabamba, Chimoré, Villa Tunari, Trinidad se constituyeron en los centros poblados para aquellos estudiantes que tenían el deseo y la posibilidad de continuar estudiando hasta el bachillerato.

Con respecto al factor económico, estudiar lejos de la comunidad, muchas veces implica hacer gastos considerables que obligan a muchos padres de familia a hacer enormes sacrificios para sustentar el estudio de sus hijos.

Como todo padre de familia hace un sacrificio enorme, por hacer sobresalir a sus hijos, ellos saben perfectamente que sin estudio ya no se podría estar. Y es admirable, de aquí sacarles a Cochabamba, pagarles el estudio, darles de comer, todo eso es mucho sacrificio.... Pero generalmente lo que he visto que de aquí van a Trini [Trinidad, capital del Beni] a estudiar. (Prof. Marcelino, Monte Verde, 14.06.2010)

Pero son pocos los estudiantes que tienen esta posibilidad de continuar sus estudios. La mayoría de ellos ven frustradas sus posibilidades de terminar el bachillerato o continuar estudios superiores, como es el caso de la hija de don Edgar Morales de San Antonio:

Mi hija estudió hasta 8º, pero no pudo entrar a primero medio. Pagué a un caballero para que haga estudiar en Ichoa, pero mi hija no quiso continuar, porque el caballero no quiso pagar los gastos de la escuela. (Edgar Morales, San Antonio, 20.04.2010)

En este caso, el factor económico, la insuficiencia de grados superiores en la escuela, la distancia para trasladarse al pueblo más próximo a la comunidad que ofrece este servicio, hacen que estudiantes como la hija de don Edgar dejen de estudiar y asuman, más bien, responsabilidades sociales y familiares, como el concubinato. Repitiendo un poco, el éxito de la escuela en la retención de los estudiantes en la escuela no solo tiene que ver con el enfoque o la modalidad de educación adoptada, sino con la oferta educativa y con las características culturales de la población meta.

## *Abandono*

La opinión generalizada es que la escuela es solo para los niños. Así, los adolescentes tienden a abandonar la escuela por variadas razones: (a) carencia de grados superiores, (b) trabajo en la comunidad, (c) el matrimonio, (d) las migraciones y el cuartel. A continuación, transcribimos los testimonios al respecto.

En Trinidadcito, el trabajo puede empezar temprano.

Ronny: Sí, empecé a trabajar desde mis trece años.

Mayra: Pero a esa edad, ¿qué te van a pagar bien siquiera?

CAPÍTULO 4

Ronny: Sí, pero le ayudaba a mi papá en su trabajo. Yo trabajaba con él en agricultura, madera hasta que tenía 16 años y me fui al cuartel, de ahí volví ya a trabajar con la madera y así ya no estudié pues. Mis hermanos eran chicos todavía. Luego apareció para estudiar a la distancia, el SEMA ahí en Chimoré empecé a estudiar, luego me casé, mi mujer también estudiaba ahí, ella salió bachiller. Los dos salimos bachilleres en Chimoré. (Trinidadcito, 07,2010)

En San Juan de Isiboro, de manera similar, los niños que abandonan la escuela se ponen a trabajar.

Eso es lo lamentable. A veces los chiquitos hasta 5° llegan y se meten a trabajar ya. (Prof. Vladimir Melgar, San Juan de Isiboro, 04.05.2010)

En Remanso, los niños no estudian por ayudar a sus padres en la agricultura.

Bueno en ese sentido es como si fuera su bachillerato de los muchachos... porque el ir a otra comunidad les cuesta dinero la estadía. También les quitan mano de trabajo a sus familias. Como son mayorcitos les ayudan en agricultura, en la caza, en la pesca tanto como las mujercitas también. (Prof. Gustavo Barco Laura, Remanso, 06.2010)

Como se puede apreciar, el 5° o 6° curso marca la culminación del proceso formativo en la escuela y el inicio en la actividad laboral para muchos de estos niños y adolescentes.

Este bajo nivel de escolaridad es consecuencia, por una parte, del servicio educativo incompleto que prevalece en la mayoría de las escuelas yurakarés; y, por otra parte, se debe al factor económico y laboral, como indica el profesor de Remanso, los alumnos no pueden continuar estudiando porque no tienen la posibilidad económica para cubrir los gastos (estadía, alimentación) que implica hacerlo lejos de su comunidad, pero además trasladarse a otra población supone “quitar mano de trabajo a sus familias”. A todo esto se suma los compromisos adquiridos a temprana edad (matrimonios principalmente entre las mujeres) y falta de interés en el estudio por parte de los mismos alumnos, como algunas de las otras razones para que una gran mayoría de los estudiantes no concluya el nivel primario, mucho menos el secundario.

En San Vicente, también es común que los estudiantes falten a clase por participar en actividades productivas. La profesora de San Vicente comparte sus percepciones al respecto.

A veces se los llevan al chaco o a pescar o, por ejemplo, los niños de kinder que están a lado con sus padres, que por estar con el bebé, porque la mamá está ocupada también por

eso faltan y porque son más chicos y recién están empezando, lo mismo dicen que no se les pasa mucho pero por nada más me hacen faltar a los niños a la escuela. (Prof. Doris, San Vicente, 04.2010)

En la comunidad de Soltera, según la profesora, la oferta educativa incompleta (sólo hay hasta 4º), la falta de demanda (tampoco hay estudiantes para 5º) y la presión cultural (“las chicas se casan y ya no continúan sus estudios”) contribuyen a evitar la continuidad de los estudios primarios de los estudiantes (Prof. Lizbeth, Soltera, 18.08.2010).

La continuidad de los estudios en la propia comunidad también se coarta por la migración. Hay una cierta tendencia a acercarse a los centros urbanos e incluso a migrar a las ciudades. El efecto es que la escuela de la comunidad se queda sin alumnos.

La gente lleva al pueblo a sus hijos para hacerles estudiar. “Bien interesada es la gente por el pueblo (Paulina)... Ahí llevan a sus hijos a estudiar... Nosotros necesitamos comunarios para que vivan aquí. (Elsa Herbas).

Los yurakarés miran el pueblo [Puerto Villaroel] como el lugar para lograr sus aspiraciones. El pueblo para trabajar y ganar dinero. El pueblo para que estudien sus hijos. El pueblo para aparentemente “ser mejor”. El pueblo como la aspiración Yurakaré, cuya percepción hace dejar la comunidad para ir al pueblo. El pueblo con sus características es también un lugar para dejar de ser Yurakaré. Al pueblo se llega con dinero y si no tienes, hay que conseguir. (Alexander: 25.08.10)

Hay muchos motivos especialmente los niños que ya son este... mayormente 13 y 14 años bueno como dicen que el alcohol es el vicio mayor del yurakaré empiezan a probar las bebidas alcohólicas y más que todo les gusta trabajar independientes en estancias o se emplean con alguien que llega de otro lado y de las chicas también porque sus padres las emplean. (Prof. Eugenio Semo)

Abandonan también porque empiezan desde chicos los ponen de 6, 7 y a los 8, 9 y 10 el niño está recién en segundo, tercero y no da. Siguen repitiendo y repitiendo y el padre dice que si el niño no sirve, mejor se lo lleva al chaco. Una vez le dije a un padre “Su hijo me está fallando mucho, ni capta no aprende quiero que me ayude, que le ayude a su hijo”. Pero dice que a su hijo le gusta, hacha, palo y machete. Yo lo llevo al chaco y lo pongo al chaco. El padre me dijo que para qué iba a gastar su plata con un hijo que no quiere aprender, cuando a un padre se le dice que su hijo se necesita apoyo en la escuela lo saca. (Prof. María Luisa Leyes)

Aquí tienen la costumbre de irse a las estancias se van a las estancias cercanas y los ganaderos los reciben, los ganaderos tranquilo al menos si son varoncitos, ya cuando llega el sábado cada uno ya llega aquí cada uno con su con caballos, son independientes ya y el papá y la mamá no dicen nada. (Prof. María Luisa Leyes)

Es muy lamentable que aquí en esta comunidad, que es la más grande de 70 familias a comparación de otras de 5 o 10 familias..., aquí, en San Pablo, debería haber secundaria. Nada cuesta abrir primero de secundaria, podría ir así gradualmente. Pero [eso] no sirve de nada porque los alumnos no ponen interés. No hay interés ni de los alumnos ni de los padres, no hay nada. Los padres no velan por sus hijos especialmente en la educación de sus hijos. (Prof. María Luisa Leyes)

## *Reprobación*

Las razones anotadas en las páginas precedentes se repiten en otras comunidades. A continuación, reproducimos las reflexiones de los profesores de la escuela de San Pablo (04.2010) con respecto a la reprobación de los alumnos.

A veces reprueban porque no entienden el castellano, ¿ya? tampoco nosotros podemos hacernos entender. Algunos dicen entender el castellano pero no es así. Uno les explica y cuando les preguntamos no responden nada. (Prof. Eugenio Semo)

En la familia muchos niños vienen sin algo de comer no vienen alimentados, los niños piensan en comer y no atienden en clases. (Prof. José Jiménez)

Muchas veces yo los observo que incluso muchos se duermen... Hay debilidad en sus mentes. Yo sugiero a muchas madres que del plátano maduro, que es un buen alimento fuertísimo, les preparen a sus hijos un payuje y eso darles a sus hijos en la mañana eso les sostiene a sus hijos, entonces los niños tiene 20 minutos de recreo para que busquen alimento. (Prof. María Luisa Leyes).

Hay falta de apoyo de los padres, se lo deja a la maestra todo. Ellos no ayudan en nada, todo lo que nosotros hacemos en aula ellos están pendientes de nosotros. No hay interés del padre. Siempre para los padres es más importante el trabajo; ellos no miran lo que sus hijos han pasado. Sus padres dicen que no quieren mirar sus cuadernos. Yo les digo a los niños que les exijan a sus padres que miren lo que han aprendido en la escuela, los padres piensan que el maestro debe hacer todo. (Prof. María Luisa Leyes)

## *Otros problemas*

### *Escuela no funciona*

La escuela Puerto Tacuaral dejó de funcionar hace dos meses. Las sillas y mesas están sucias. La hierba está creciendo en todo el patio. Doña Paulina dice que 6 niños pasaban clases, sólo había hasta 6º básico.

### *Huelgas no contribuyen a la enseñanza*

Otros problemas tienen que ver con las características del magisterio organizado como gremio, que obviamente vela por sus intereses. Cuando llegamos a San Juan de Isiboro, el día lunes a media mañana, el profesor del Beni no pasó clases hasta el día de nuestra salida. Cuando se les consultó a los comunarios del por qué el profesor no pasa clases, ellos respondieron que recién habían llegado de Santa Cruz. De la misma manera, preguntamos al profesor por qué no se está pasando clases y él respondió que está acatando un doble paro: uno es a nivel nacional donde el magisterio ha declarado paro de 24 horas en protesta por el incremento salarial del 5 % y el otro es regional (Profesor Vladimir Melgar, San Juan de Isiboro, 03.05.2010).

Como se puede apreciar, por los testimonios presentados en este apartado, la escolarización de los alumnos yurakaré enfrenta diversos problemas, desde la oferta educativa limitada en las comunidades, los problemas técnicos y administrativos, hasta las incongruencias entre la vida en la comunidad y las exigencias de la escuela.

### *Participación social*

Generalmente los padres de familia participan en la educación de sus hijos mediante la junta escolar, que está encargada de supervisar el trabajo del docente, convocar a reuniones, solicitar y recoger el desayuno escolar, gestionar ante las autoridades correspondientes los recursos económicos para cubrir las necesidades de la escuela (infraestructura, mobiliario, material didáctico, etc.), entre otros. A continuación presentamos un caso concreto.

Hay veces, hay veces la profesora también [falla]. Hay veces los padres cuando como decían ese rato cuando han llegado, hacía su... cuando se estaba grabando casi un año,

## CAPÍTULO 4

casi no ha trabajado bien, mucho. Mucho se iba... a cantar<sup>28</sup>; no sé, un año, un año casi siempre ha fracasado, no aprendieron mucho, mucho los alumnos... Por eso nosotros, este año, estábamos por botar la profesora. Creo que no se ha querido ir, después le ha dejado también cantar ya, ya no ha querido, más bien se... ha resistido parece ¿no? Ya no sale, ya no sale casi, ya no sale, cada viernes nomás sale ahora. Hemos hecho en reunión, le hemos llamado y le hemos dicho a la profesora, estábamos botando ¿no? Y nos ha dicho ella: ya voy a estar, voy a pasar normal nomás clases. No voy a ser como el año pasado nos ha dicho. (Don Ananías Silvestre, Fátima, 25.04.2010)

En el caso de la comunidad de Fátima, el seguimiento y evaluación al trabajo de la profesora, y la toma de decisiones comunales al respecto son un claro ejemplo de la participación de los padres de familia en la educación de sus hijos. Según don Ananías Silvestre, el trabajo irregular en la escuela durante un año, el poco aprovechamiento escolar por parte de los alumnos y las constantes salidas, son algunos de los motivos para que la comunidad en una reunión decidan cambiar a la profesora.

Por tanto en la comunidad de Fátima, decidir sobre la permanencia o no de la profesora en la escuela no depende de una sola persona. Es una decisión que involucra la participación de todos los comunarios. De esta manera, las reuniones comunales son espacios deliberativos y de decisión, donde todos participan, discuten y toman decisiones al respecto. En este caso, la comunidad llama la atención de la profesora y condiciona su trabajo en la escuela.

Otro ejemplo concreto de la participación de la comunidad en la educación es el caso de Santa Rosa de la Boca, donde al igual que en Fátima, los comunarios evalúan constantemente el trabajo del profesor. Al respecto, Israel manifiesta que ellos mismos cambian a los maestros, de acuerdo a su evaluación.

En primer lugar ya ahora están mejorando harto, o sea ya, o sea, se ha cambiado nuevos maestros y ya harto están mejorando mis hijos. Porque habían otros maestros que, habían ya tiempo paraban aquí ya pa último parece que ya no lo enseñaban nada ya a los alumnos. No había nada de avance, así que más que todo eso mismo nosotros ya cambiamos de maestro ya. (Israel Parada, Santa Rosa de la Boca, 06.06.2010)

La supervisión y seguimiento al trabajo del profesor constituye uno de los ámbitos de la participación de la comunidad en la educación. Además esto no solo implica observar y denunciar irregularidades en la escuela, también implica tomar decisiones. Como es el caso de los comunarios de Santa Rosa de la Boca, quienes tomaron la decisión de cambiar

---

28 La profesora era integrante de un grupo de cantantes y salía de la comunidad para las presentaciones del grupo, lo que estaba perjudicando sus labores escolares.

profesores, porque los profesores no estaban cumpliendo con su trabajo: “ya no enseñaban nada ya a los alumnos”.

La participación de la comunidad en la educación no solo tiene que ver con las funciones de la junta escolar; sino también con la asistencia de alimentos a los profesores. A la pregunta de qué manera apoya la comunidad a la escuela o a los docentes, el profesor Nemesio responde del siguiente modo:

Cinco años atrás nos ayudaban con producto, como producía plátano, arroz, maíz, yuca, y demás producía. Nos ayudaban de esa parte más al contrario ellos necesitan estos últimos años, por motivo de... Ellos no tienen que comer. (Prof. Nemesio Flores, Remanso, 06.06.2010)

Según el profesor, hace cinco años la comunidad colaboraba con alimentos (yuca, maíz, arroz, etc.), pero actualmente esto ya no es posible, porque la mayoría de ellos apenas tienen para comer. Esta situación es una consecuencia de las constantes inundaciones que ha venido sufriendo la comunidad durante en los últimos años. La última inundación (principio de 2010) mató toda la producción en la comunidad, desde plantas frutales, animales y diferentes productos como el arroz, yuca, plátano, y otros.





# Capítulo 5: Lengua

## *Tabuybu: nuestra palabra*

Fabre (2005:1) no especifica una ‘autodenominación’ para la lengua. Sin embargo, los hablantes continuamente utilizan la frase **ta-buybu** ‘nuestra palabra’ para referirse a la lengua que hablan. Como lo hemos ya establecido en capítulos anteriores, para referirse al pueblo se utilizan **yujare**, **yurujuré** así como otras denominaciones (Vincent Hirtzel, comunicación personal).

En lo genético, todos los autores consultados afirman que el yurakaré es una lengua aislada; es decir, que no puede establecerse parentesco con otras lenguas indígenas a nivel continental (Querejazu 2009). Ya en 1902, Samuel A. Lafone Quevedo, en su introducción a la obra de Fray Nicolás Armentia notaba que el yurakaré es una lengua aislada.

[Aunque faltan estudios] puede adelantarse la confirmación de que, el Tacana y el Cavineña son dos idiomas íntimamente ligados entre sí; pero hay que estudiar el Mosestena y el Leco con los dos primeros siempre en la mano; pero que el Yurakaré pertenece á un grupo enteramente distinto. (Armentia 1902:2)

Metraux (1948:485), de manera similar, comparte la opinión de que el yurakaré es una lengua aislada, “todavía considerada una lengua no relacionada con ningún otro grupo”.

En nuestra experiencia, no encontramos pautas (correspondencias fonológicas o morfológicas) que permitan relacionar el yurakaré con lenguas como el tacana o el mosetén; menos con el quechua y el aimara; excepto algún parecido en préstamos del castellano o del quechua.

Otra fuente establece las divisiones siguientes:

División Centro-Sur. Comprende el gran stock pano, el tacana, mosetene y las lenguas aisladas toyeri, yuracare y guató. 3) División Central. Los stocks tucano, uitoto, bora, makú, catuquina, arawa,

## CAPÍTULO 5

y las lenguas aisladas ondoque y yurl. 4) División Norte. Caribe (v. CARIBES II), yanoama, urao, auaké, kalianá. (GER 1991)

Esta parece una división más topológica; pues, como ya dijimos arriba, no se puede establecer una relación genética entre el tacana, el ‘mosetene’ y el yurakaré.

Según Fabre (2005), el yurakaré tiene los siguientes dialectos: mansinyo, soloto, yura (2005:1). En las conversaciones y entrevistas, así como en la elaboración de las cartillas con hablantes del Beni, Santa Cruz, del TIPNIS Cochabamba y de los ríos Chapare e Ichilo encontramos pequeñas variaciones léxicas y fonológicas; pero no grandes ni muchas entre las hablas de estas regiones que ameriten la postulación de dialectos que incidan en la inteligibilidad. Cabe señalar, que el estudio se concentró en los aspectos sociolingüísticos, culturales y educativos, por lo que queda pendiente una investigación más minuciosa con respecto a la variación dialectal. En todo caso, las variaciones solo dan lugar a una sensación ‘de que se habla de manera diferente’, pero que la inteligibilidad mutua está garantizada.

### *Tendencias sociolingüísticas*

La situación sociolingüística en las comunidades yurakarés, con variaciones de comunidad a comunidad, tiende a la interrupción de la transmisión intergeneracional de la lengua yurakaré. Pero eso no significa que en las comunidades todos los yurakarés hayan dejado de hablar su lengua, pues adultos y abuelos continúan hablando tabuybu en sus interacciones diarias.

### *El monolingüismo como excepción*

El monolingüismo es escaso en las comunidades de las diferentes regiones. Por ejemplo, en San Antonio solo encontramos algunos hablantes monolingües. Así, realizamos una entrevista por la noche a la señora más anciana de la comunidad. Los cuentos y mitos fueron el tema central de la conversación. Concedernos la entrevista fue posible gracias a la participación de Aldo Suárez, quien hizo las preguntas en yurakaré, porque la señora no hablaba castellano. Ella nos contó sobre el origen de los animales. (CC Daniel, San Antonio, 20. 04.2010)

La ausencia de la transmisión intergeneracional de la lengua, en Nueva Galilea, incluso hace que los niños no sepan cuál es su lengua. A la pregunta sobre si quisiera que los niños tengan material en lengua yurakaré, el Presidente de la Junta Escolar dijo:

Muchas veces nuestros hijos ni siquiera saben cuál es el idioma de nosotros. Sería bueno que ellos tengan su material [en tabuybu]. (Presidente Junta Escolar, Nueva Galilea)

En el trabajo de campo, los investigadores pudimos observar que la mayor parte de las comunidades visitadas son bilingües, mientras los niños en su mayoría son monolingües en castellano.

### *El bilingüismo yurakaré-castellano como norma para los adultos*

Muchos observadores coinciden en que actualmente los yurakarés son bilingües, principalmente entre la población adulta, aunque entre los niños predomina el castellano. Así, según Godoy:

Al igual que los Mojeños, los Yurakaré del río Sécore son mayoritariamente bilingües y (sus comunidades más accesibles por lo menos) se benefician de extensión agrícola, la educación de adultos, y créditos ofertados por las organizaciones no-gubernamentales. (Godoy c1996:7)

Es obvio que las relaciones con las ONG y otras instituciones externas predominantemente se desenvuelven en castellano, obligando o incentivando el avance de la lengua dominante, en detrimento del tabuybu. En este proceso, la tendencia de la población adulta es el bilingüismo.

Según Crevels (1985: 25), entre los yurakarés predomina el bilingüismo yurakaré-castellano, antes que el monolingüismo en castellano.

### *La castellanización*

En el caso de los yurakarés, la castellanización comenzó con los contactos producto de las confrontaciones, la vida en las reducciones y el comercio. Los yurakarés entraron en contacto con el castellano desde tiempos coloniales, incluso con el quechua y aimara. En

## CAPÍTULO 5

tiempos más recientes, el contacto con las lenguas indígenas andinas se incrementó con la colonización de tierras bajas a partir de la Revolución de 1952.

Así, hace ya 160 años, se estableció la población de Vinchuta sobre el río Chapare, que luego se constituyó “en el principal puerto para embarcarse a Trinidad.” En este puerto se almacenaban mercaderías de Europa y EE.UU., pero también se produjo la llegada de quechuas y aimaras. Querejazu refleja la situación del modo siguiente:

Alrededor de 1851 el Padre José María Izquierdo hizo construir un nuevo pueblo sobre el río Chapare, que se llamó Vinchuta (en reposición de Todos Santos), el cual, un año más tarde se convirtió en el principal puerto para embarcarse a Trinidad.

Vinchuta, con seis viviendas Yuracarés, se convirtió en el principal centro comercial antes de llegar a Trinidad. Mercaderías Europeas y Estado Unidenses (de Norte América), llegadas a lomo de mula desde Cobija (en el Pacífico) eran almacenadas en el puerto para su posterior embarque a Trinidad. De esta manera, los Yuracarés residentes en Vinchuta entraron en contacto con artículos de algodón, cristalería y ferretería provenientes de ultramar. Asimismo, los Yuracarés de Vinchuta entraron en contacto cultural con Aymaras, Quechua parlantes, Mestizos y Canichanas. Según Lewis Herdon y Larder Gibbon “el aimará, el quichua y el castellano son hablados allí junto con los idiomas de los Yuracarés y Canichanas”. (Querejazu 2005a:120 (parte 2)).

El contacto con el castellano, produjo primero el bilingüismo yurakaré-castellano, que pervive hasta nuestros días, pero más adelante también el monolingüismo en castellano. La presencia de quechuas y aimaras, por otro lado, ya iniciada hace siglo y medio, se incrementó con la colonización de agricultores quechuas y aimaras. En lo lingüístico, esta situación ha determinado que muchos yurakarés también adquieran el quechua como segunda o tercera lengua.

En resumen, la castellanización en los pueblos de tierras bajas empezó con las reducciones y misiones en la Colonia y la República, continuó con la explotación de la goma, el creciente comercio entre los collas e indígenas originarios y la incursión de los colonos en tiempos recientes. Los mismos yurakarés contribuyeron a la castellanización con la migración hacia las ciudades, donde el castellano es la lengua de comunicación oficial; y con el consumo de la información por los medios audiovisuales y la radio. La incursión de la radio y últimamente el DVD, donde el idioma normalmente es el castellano, configuran un ambiente propicio para la castellanización de la población.

En la actualidad, en las comunidades visitadas, se observa un creciente monolingüismo en castellano entre los jóvenes y especialmente entre los niños.

- Mayra: Y ¿le gusta hablar en su idioma?
- Jorge: Este, bueno, siempre el castellano también entiendo porque he estudiado en Nueva Vida. También el bilingüismo, me ha gustado. Pero, nunca me ha gustado conversar en el idioma, más me gusta conversar en castellano.
- Mayra: Y ¿por qué no le gusta conversar en su idioma?
- Jorge: Eso es muy, muy este, cuesta siempre pronunciar. (Betania)

Algunos hablantes ya están dominados por el castellano, el cual se ha convertido en su lengua habitual. El tabuybu aparece como parte del currículo de la escuela bilingüe, implementada por la MNT, pero parece que la enseñanza de la lengua indígena no ha sido suficiente. Por las exigencias curriculares, Jorge confiesa que le 'ha gustado' el bilingüismo; pero eso no bastó para revertir la tendencia hacia la castellanización: pues a él le gusta hablar en castellano. Dicho de otro modo, el contexto cotidiano en el que se desenvuelve el entrevistado es prioritariamente castellano hablante. No obstante, el tabuybu no ha desaparecido, todavía se lo escucha, lo que hace posible alguna comprensión de la lengua, pero recordemos que 'entender' no es suficiente.

Hay consciencia que el castellano es fundamental para poder comunicarse con los karayanas en las ciudades y lugares poblados cercanos. El castellano también es visto como manera de superación personal para optar a diferentes cargos y tener más oportunidades de trabajo en el futuro.

No, o sea, no sabía las palabras en castellano bien así a fondo pero ahora sí más o menos sé a fondo. Algunas palabras me faltan pero nunca es tarde para aprender, día en día siempre voy aprendiendo, para llevar un cargo más en la comunidad. (Einar Salvatierra, Remanso, 7.6.2010)

En Remanso, una de las comunarias advierte que el castellano es importante para la comunicación entre jóvenes en los centros poblados.

Sí, es importante el castellano porque a veces... si ellos salen de aquí y tienen que saber para estar con otros jóvenes, el castellano. (Zulma Bamba Remanso, 7.06.2010)

Para el corregidor de Santa Rosa, el castellano no corre riesgo alguno por su volumen demográfico: se habla en 'todo Bolivia' y tiene cobertura mundial.

## CAPÍTULO 5

No creo que se pierda el castellano, porque todo Bolivia lo habla pues el castellano es a nivel mundial, si fuera un idioma así como yurakaré tal vez pudiera ser que se pierda. (Hernán Galindo Orosco, Santa Rosa, 08.06.2010)

En cambio, el idioma yurakaré está en riesgo, debido principalmente al hecho de que la transmisión intergeneracional de la lengua parece haber sufrido cambios drásticos en las últimas generaciones.

### *Triglosia*

En tierras bajas, en general, una primera diglosia (con bilingüismo sustractivo) se establece entre el castellano y la lengua indígena, dada la tendencia hacia la castellanización. En esta situación, el tabuybu va sucumbiendo ante el avance del castellano. Pero también se producen diglosias, que podríamos denominar secundarias, entre las lenguas indígenas andinas y las amazónicas, especialmente en el contexto de la colonización reciente. Así el quechua, que también va penetrando territorio yurakaré, ejerce presión sobre el tabuybu.

... Mis padres son yurakarés. Un poco el quechua entiendo porque he trabajado con collas bien cerrados que no hablan castellano. A la fuerza he tenido que aprender. Pero sí me he andado mucho tiempo. (Ronny, Trinidadcito)

En San Juan de Isiboro, en una de las visitas a las casas nos encontramos con el presidente de la Junta Escolar a quien informamos de nuestro trabajo y del objetivo del proyecto y una de las reacciones de Don Feliciano fue la siguiente: "Yo entiendo quechua. Háblame y te respondo, pero yurakaré entiendo pero me trabo al hablar. Maypi kasan cabeza de ampaipa...wasiya..." (Don Feliciano Cayuba, presidente de la junta escolar, San Juan de Isiboro, 4.05.2010).

Incluso podríamos hablar de una triglosia, ya que entre las mismas lenguas indígenas de Tierras Bajas también se producen asimetrías lingüísticas que, incidentalmente, reflejan diferencias culturales. Así, mientras los yurakarés son discriminados por los trinitarios; los yurakarés discriminan a los yuquis.

### *El yurakaré: lengua en peligro de extinción*

El yurakaré, como todas las lenguas indígenas de tierras bajas, se perfila como una lengua en peligro de extinción. De acuerdo a Crevels, "La lengua se considera en peligro, cuan-

do la mayoría de los hablantes tienen más de 25 años” (Crevels 2008: 190). Aun cuando esta parece ser la situación del yurakaré, la pérdida de la lengua puede ser un proceso todavía largo y responde a diversas motivaciones. Al respecto, la misma Crevels efectúa las reflexiones que siguen:

El grado de riesgo para las lenguas depende de muchos factores, tales como el porcentaje de hablantes, la edad media de los hablantes, el número de niños que las aprenden, etc. Así, el yurakare, con 2,675 hablantes, está clasificado en el cuadro 3 como ‘amenazada’, mientras que el cavineña, con 1,180 hablantes, está clasificado como ‘potencialmente amenazada’. La diferencia radica en el hecho de que en las comunidades yurakares los niños han dejado de hablar la lengua, mientras que en las comunidades cavineñas todavía la hablan. La viabilidad del ese ejja es bastante buena, pero la lengua está clasificada como ‘amenazada’ porque el grupo étnico es relativamente reducido. Por otro lado, el movima, con 1,452 hablantes, está clasificado como ‘seriamente amenazada’ debido al hecho de que todos los hablantes tengan más de 50 años de edad. Igualmente, el araona, una lengua hablada por toda su comunidad, está clasificado como ‘seriamente amenazada’, porque el grupo étnico es muy reducido... (Crevels: 1985:22-23)

El número de hablantes relativamente reducido, indudablemente, es un factor que contribuye a las posibilidades de pérdida de la lengua. Como el yurakaré tiene solamente alrededor de 2.000 personas (identificadas como yurakarés, incluyendo a los hablantes), podría considerarse una lengua en peligro de extinción. Otros factores que pueden contribuir a esta situación es el prestigio del castellano vs. la discriminación del yurakaré, la castellanización y el hecho que el tabuybu no se enseñe en la escuela. En contra partida, está, como veremos más adelante, la renovada percepción de que es importante conservar el tabuybu (principalmente en función de la nueva Constitución Política del Estado y la coyuntura política de reivindicación de lenguas y pueblos indígenas), además del hecho de que en muchas comunidades yurakarés, al nivel de la comunidad, la comunicación cotidiana continúa siendo el yurakaré.

Más recientemente, según Crevels el yurakaré continúa siendo tipificada como una lengua en peligro de extinción. Al respecto, concretamente, dice lo siguiente:

Yurakaré (o Yurakaré) [212] Bolivia, Departamento de Cochabamba, provincias Chapare y Carrasco; Departamento de Beni, Provincia Moxos; Departamento de Santa Cruz, Provincia Ichilo. Lengua Aislada. En las décadas pasadas los yurakaré han perdido más y más de su profunda identidad étnica debido a los sistemáticos métodos de aculturación de la Misión Nuevas Tribus. Hay aproximadamente 2,670 hablantes en un grupo étnico de 3,330. La



CAPÍTULO 5

lengua debe ser considerada en peligro, puesto que la mayoría de los hablantes tienen más de veinticinco años. (Crevels 2008:189-190, traducción nuestra)

Crevels, al igual que muchos otros autores, observa que el yurakaré es una lengua en peligro de extinción, aun cuando tal vez sea excesivo atribuir la situación solamente a los ‘métodos de aculturación sistemáticos’ de la MNT. Las tendencias actuales son parte de la dinámica de las lenguas en contacto, en el contexto de las relaciones entre el pueblo yurakaré y los karay (desde la Colonia, la República, hasta la actualidad). Estas relaciones, en general, siguen la tendencia de la modernización; o sea, el paso de las comunidades de producción vernacular (economía de subsistencia, autónoma) hacia la economía de mercado (producción de bienes en gran escala y consumo intensivo). Cabe resaltar que desde la Revolución del 52, algo así como 60 años, los contactos entre los yurakarés y la sociedad nacional se hacen más intensos debido a la penetración de los colonos quechuas y aimaras en las tierras bajas.

### *Competencias lingüísticas de los yurakaré-hablantes*

Para aproximarnos al estado en que se encuentran las lenguas presentes en las comunidades visitadas (el tabubybu, el castellano y otras lenguas), así como en función de las competencias que los hablantes tienen en las habilidades de entender, hablar, leer y escribir, aplicamos una autoevaluación lingüística con una escala de cinco puntos para ‘medir’ las competencias de los hablantes en las diferentes lenguas que dicen hablar.

**Cuadro: 14 Escala de autoevaluación**

5	4	3	2	1
Muy bien	Bien	Regular	Poco	Muy poco

### *Lenguas en la comunidad*

#### *Lengua y habla en el Beni*

En las comunidades visitadas en el Beni, las lenguas que más se oye hablar son el castellano y el yurakaré, aunque existen pobladores pertenecientes a otros pueblos indígenas. En Nueva Galilea, por ejemplo, convivían una aymara, trinitarios, chimanes, movimas, y yurakarés, según una comunaria de esta comunidad. Pero a pesar de esta multiculturalidad,

no escuchamos las lenguas indígenas en la interacción cotidiana en la comunidad. Las personas que hablan yurakaré en un cien por ciento hablan también el castellano; es así, que se puede afirmar la presencia de un bilingüismo extendido en todas las comunidades visitadas. Durante la presencia del equipo, en la cotidianidad del yurakaré se pudo observar la alternancia en el uso del tabuybu y el castellano por parte de ancianos y adultos, quienes utilizan el yurakaré para hablar sobre temas familiares y el castellano para hablar con los visitantes, otros comunarios que no hablan el tabuybu y con sus hijos.

En las relaciones cotidianas entre adultos se usa el tabuybu. Por ejemplo, en Galilea don Gregorio preguntó a su esposa “**amchi batan** Ronaldo” ‘¿Dónde va Ronaldo?’ En San Vicente de Paul observamos a una señora que utiliza el tabuybu para referir a sus hijos. Las mismas personas que hablan lengua yurakaré entre ellas utilizan el castellano para hablar con sus hijos, amigos y con los karayanas; pero también reaccionan con sorpresa y se alegran cuando un extraño les habla en yurakaré, como nos sucedió en Santa María y San Pablo. Además, muchos afirman que preferentemente usan el tabuybu para contar chistes.

Con respecto al incidente de la madre que refería a sus hijos en tabuybu, cabe recordar que las competencias lingüísticas de los hablantes pueden variar según los temas; en este caso, para referir a los niños la hablante utiliza el tabuybu que le proporciona las posibilidades expresivas y emotivas más cercanas. Además, cabe señalar que ‘referir a los niños’, aparece en contradicción con la tradición ancestral del yurakaré de no regañar a los niños.

El monolingüismo en lengua indígena en las comunidades yurakarés, en la actualidad, es rarísimo. Al otro extremo, el monolingüismo en castellano está sumamente extendido. Pero la mayor parte de los yurakarés son bilingües. Por todo esto, un visitante puede pasarse todo el tiempo hablando solamente el castellano, como es el caso de los maestros, monolingües en castellano o bilingües castellano-quechua, incluso trinitarios.

Los jóvenes y niños en su mayoría usan el castellano para comunicarse con su entorno familiar y en la escuela, donde no existe un aprendizaje formal de la lengua indígena. Cuando a los niños o jóvenes se les habla en yurakaré se puede observar en su rostro extrañeza e incertidumbre, mucho más si quien habla no es yurakaré. Sin embargo, a pesar de la castellanización, hay niños que pueden entender el yurakaré aunque no hablarlo. Cabe añadir, que esta autodescripción (entender pero no hablar) se esgrime con frecuencia en las reuniones, conversaciones y entrevistas como paliativo o justificación a la actual situación de atrición (o regresión) de la lengua yurakaré en toda la región. Romelio, de diez años aproximadamente de Nueva Galilea, por ejemplo, indica que entiende un poco lo que hablan sus

## CAPÍTULO 5

padres y muchas palabras pero cuando quiere hablar ya no lo puede pronunciar, o, como dice Domingo Nogales, “yo ya la idioma no la puedo hablar pero me doy cuenta un poco y si alguien se equivoca puedo hasta corregir” (Galilea).

Carmen López resume acertadamente la situación sociolingüística del yurakaré como un “bilingüismo mayor que monolingüismo castellano-hablante”, situación que se aplica también a los ‘cavineños, mosetenes y ese ejjas’ (López 1997).

### *Lenguas en Santa Lucía*

La selección de la lengua por parte del hablante para adecuarse al oyente es típica en los bilingües. En la comunidad de Santa Lucía, muchos adultos hablan tanto el castellano como el yurakaré, dependiendo de con quién se hable.

En la comunidad hablamos el yurakaré y castellano, depende de cómo me hablen, si me hablan en yurakaré hablo en idioma; si no, no. (Gabriel Morales, Santa Lucía, 25.04.2010)

En este caso, el hablante hablará en castellano automáticamente y sin pensarlo, y lo hará en yurakaré si el oyente le habla en la lengua indígena.

### *Lenguas en San Pablo*

En San Pablo del Isiboro se habla mayoritariamente el castellano y el yurakaré, solo algunos hablan trinitario y el moxeño-ignaciano. El profesor Eugenio Semo comparte sus opiniones respecto a uso del yurakaré:

Yo creo que se les debería concienciar a los padres de familia, a los comunarios para que ellos les siembren la idea a los niños que no tengan vergüenza de hablar su lengua”.

Yo les hablo a los niños para que no se sientan avergonzados, pero no he logrado nada. Pero más que todo cuando les pregunto a los niños se callan, se ríen, y al final no dicen nada, tienen vergüenza de hablar su idioma: Antes los padres de familia le hablaban a sus hijos en idioma, no tenían vergüenza pero estos padres de ahora no se comunican con sus hijos en idioma, ya no les hablan, usan su idioma para comunicarse entre ellos, y a sus hijos les hablan en castellano.

Ahora por ejemplo yo les digo a los niños que hablen con ustedes en idioma y les digo que hablen y muchos decían por ejemplo ‘yo, yo sé profe, yo lo hablo’, otros ‘yo entiendo pero no le hablo’.

Yo les digo a los padres que les hablen a sus hijos en su idioma, dicen 'sí vamos a hablarles', pero parece que les pesa a sus madres hablarles en idioma, hay una dejadez de los padres para enseñarles a sus hijos el idioma, les digo que les digan a sus hijos que le pasen una tutuma en idioma pero no hacen nada ellos. Los Chávez por ejemplo lo hablan el idioma al 100%, hay algunas mamás que se les hablan pero no les importa. Les decimos que no les hablen a sus hijos todo en castellano pero igual... (Profesor Eugenio Semo, San Pablo, 3.05.2010)

Como se puede apreciar, los estudiantes ya no hablan el yurakaré porque tienen vergüenza, y los responsables de esta situación son los mismos padres de familia, porque la mayoría de ellos en la comunicación diaria con sus hijos no utiliza el yurakaré sino el castellano. Entonces la propuesta del profesor para revitalizar la lengua yurakaré entre los niños es concientizar a los padres de familia para que no tengan vergüenza y sigan hablando a sus hijos en yurakaré.

Cabe añadir que San Pablo es una de las pocas comunidades yurakarés grandes, el acceso por río toma entre dos a tres días aunque se puede llegar también por avioneta. Al parecer, la distancia no es un óbice para el avance del castellano, pero hay que recordar el largo contacto de los yurakarés con la sociedad 'nacional'. Además hay que tomar en cuenta la organización de la comunidad, que se aleja de la tendencia de la organización familiar dispersa en el territorio, típica todavía de muchas comunidades yurakarés. En este contexto, la tendencia fue la priorización del castellano en público, de modo que usar el tabuybu produce 'vergüenza' y, por tanto, su invisibilización.

### *Lenguas en San Vicente Paul*

En San Vicente, de manera similar, según las percepciones de la profesora hay reticencia por parte de los niños para hablar tabuybu, algunos incluso niegan hablar la lengua, pero en las familias y la comunidad la lengua se sigue hablando.

Más bien yo no he notado nada porque a ellos no les gusta hablar delante de mí. Por ejemplo, cuando yo les digo qué quiere decir algo, como ahora, qué quiere decir **anchi** y me dicen '¿qué es eso, profe? y yo les digo pero que quiere decir en tu idioma? --'No, si no hablamos, no entiendo' me responde y después él mismo un poquito más hablando les voy sacando y me empezó a decir --porque estábamos con la charla de las papayas-- y entonces él me dice 'usted es melero para comer papaya', o sea, me lo dijo en su idioma... Y entonces me empezó a hablar de otras cosas, pero recién porque cuando yo les pregunto otra cosa...

## CAPÍTULO 5

Porque yo he escuchado eso que las mamás les retean en su idioma pero ellos se agachan, tal vez no entienden pero ellos no les he escuchado que hablen, para nada. Sus mamás les hablan en su idioma pero no he escuchado que ellos lo pronuncien. (Prof. Doris, San Vicente)

Cabe resaltar que la profesora ha escuchado a algunas madres 'reteando' (riñendo, llamando la atención) a los niños en yurakaré; pero sin obtener respuesta en la lengua indígena. Este dato confirma la presencia del tabuybu en la comunidad, por lo menos en la población adulta.

De acuerdo a otro testimonio, los adultos solamente hacen esporádicos esfuerzos por dirigirse a los niños en tabuybu.

Bueno en tu día libre, cuando uno le habla al niño, el niño por ejemplo no lo habla pero lo entiende. Así que uno de vez en cuando uno le habla, pero que uno diariamente le esté hablando, eso no. (Gladys Nogales, San Vicente)

De acuerdo a estos datos, la lengua predominante en la comunidad de San Vicente ya es el castellano; aunque el tabuybu continúa siendo hablado por las generaciones mayores. Cabe añadir que la descripción de la situación del tabuybu entre los niños como que "no lo habla pero lo entiende", se va repitiendo en muchos testimonios y comunidades, como lo iremos viendo en su momento.

### *Lenguas en Nueva Galilea*

En Nueva Galilea se hablan el yurakaré, el castellano y algo de trinitario. Aunque según las autoevaluaciones hay hablantes bilingües de yurakaré-castellano, el castellano es la lengua de 'uso común'.

El castellano es de uso común pero el yurakaré nos identifica. [Aprendí el castellano] con mi mamá y en la escuela. El castellano me sirve para comunicarme, identificarme. Si yo hablo mi idioma solamente nadie me entiende. (Presidente de la Junta Escolar, Nueva Galilea, 22.04.2010)

En situaciones de contacto, los hablantes naturalmente buscan ser entendidos por los interlocutores. En nuestro medio, la posibilidad de ser entendidos en la sociedad global lo proporciona el castellano. Es perfectamente posible comunicarse y ser entendido en la lengua indígena; sin embargo, en la situación de contacto, en los hablantes bilingües surge la necesidad de hacerse entender 'más ampliamente' a través del castellano. Plantear el uso exclusivo de la lengua materna indígena en esta situación se interpreta como una reclusión,

un encierro lingüístico. Es decir, ya se ha consolidado la necesidad de estar conectado con la sociedad nacional por medio del castellano.

### *Lenguas en Santa Rosa*

Santa Rosa es una comunidad plurilingüe, los habitantes de Santa Rosa hablan castellano y tabuybu, pero también se hablan otras lenguas:

En las comunidades están metidos moxeños, trinitarios, cómo se llaman, este... ignacianos y todo eso tenemos aquí... por decir nosotros tenemos otras lenguas ¿no?, hay otros, movimas. (Prof. Doly Barbosa, Santa Rosa de la Boca, 05.06.2010)

Esta variedad de lenguas, sin embargo, no da lugar a un uso plural; en general, predominan los hablantes de yurakaré y no se producen casos de bilingüismo entre las lenguas indígenas, solo entre el castellano y el yurakaré.

Entonces, estas tierras son como le digo... más comanda el yurakaré (Prof. Doly Barbosa, Santa Rosa de la Boca, 05.06.2010)

No obstante, aunque la comunidad es plurilingüe, la tendencia es hacia la castellanización. O, desde la perspectiva de los entrevistados, los yurakarés de la comunidad Santa Rosa se habituaron a hablar el castellano.

Más estamos acostumbrados al castellano (Hernán Galindo Orosco, corregidor de Santa Rosa, 08.06.2010)

Los yurakarés de Santa Rosa están acostumbrados a comunicarse cotidianamente en castellano. Sin embargo, durante nuestra estadía en la comunidad, tuvimos la oportunidad de constatar que hay abuelos y abuelas que son predominantemente hablantes del tabuybu, aunque también ya hablan, o por lo menos entienden el castellano. Una de las entrevistas a una pareja de ancianos fue realizada enteramente en tabuybu, gracias a la participación de Claudina Parada, Secretaria de Comunicación del CEPY que nos acompañó en el viaje.

Sin embargo, según los propios dirigentes del CEPY el tabuybu corre el riesgo de perderse porque sólo lo hablan los mayores y no los niños. Estos niños de todas las comunidades yurakarés son sujetos importantes para el proceso de revitalización. Sin embargo, los niños de Santa Rosa no hablan tabuybu. Sobre esta situación de la lengua una de las autoridades del CEPY dice:

## CAPÍTULO 5

Los niños que nosotros tenemos ya no saben, la verdad ya no saben hablar nuestro idioma ¿no ve? (Claudina Parada secretaria de Comunicación del CEPY. Santa Rosa 05. 08. 2010)

Es necesario destacar que los dirigentes del CEPY como yurakarés reflexionan sobre la situación de tabuybu desde su cargo político. Reconocen como autoridades junto a las autoridades y afiliados de Santa Rosa que el tabuybu está en riesgo porque los niños no lo hablan. De esta manera, compartir percepciones es compartir preocupaciones e iniciar propuestas que solucionen la situación de riesgo de tabuybu.

### *Lenguas en Sejsejsamma*

Sejsejsamma es una comunidad yurakaré incrustada en la población urbana denominada Bolívar. En visita a la casa de don Rodolfo Morales, aplicamos la boleta de autoevaluación lingüística y la entrevista y conversamos sobre temas relacionados con la pérdida de la lengua, uno de sus comentarios al respecto fue el siguiente:

Aquí ya no se habla yurakaré, solo en las comunidades... aquí todos estamos mezclados con los colonos, solo se habla castellano y quechua... (Rodolfo Morales, Sejsejsamma, 28.04.2010)

La influencia del castellano en este contexto es clara: la tendencia es que se hable más el castellano, aunque se conserva la definición de comunidad yurakaré. También llama la atención a la influencia del quechua en la región, los colonos ingresan a la región trayendo también su lengua.

Doña Nelly de Sejsejsamma es bilingüe, en cambio doña Roxana de la misma comunidad es bilingüe con predominio del castellano, ya que no puede 'renegar' en idioma. Doña Nelly aprendió el tabuybu con su abuelita que le hablaba en 'puro idioma'; mientras aprendió el castellano con su papá, quien nunca le hablaba 'en idioma'. Más adelante aclara que vivió poco tiempo con su madre, por lo que efectivamente fue su abuelita quien le transmitió la lengua materna.

Dña. Nelly: Igual también, igual, igual en castellano e idioma.

Dña. Roxana: En idioma reniegan, discuten ¿no? Yo no puedo discutir en idioma jajaja no puedo renegar en yurakaré.

Dña. Nelly: Un poco nomás. . . mi papá pues, mi papá no me hablaba en idioma.

Doña Nelly reitera, un poco más adelante en la entrevista estas diferencias entre la abuela y el padre. Casi inmediatamente después se aclara que la madre de Doña Nelly 'no era indígena', por tanto no le podía hablar en tabuybu.

Dña. Nelly: Puro castellano nomás y mi abuelita puro idioma. Mi mamá también no era indígena, era camba mi mamá.

Aunque Doña Nelly es bilingüe hace poco uso del tabuybu y más del castellano. Para mayor detalle, transcribimos este sector de la entrevista para la boleta lingüística.

Aldo: Con tu esposo ¿no hablas yurakaré?

Dña. Nelly: No, no, no hablo

Libertad: Y, ¿castellano? ¿con quiénes hablas?

Dña. Nelly: Castellano, sí hablamos en castellano

Libertad: Con tu esposo

Dña. Nelly: Por eso ya me estoy olvidando un poco ya la idioma porque no hablo

Pedro: ¿Con su esposo habla en castellano?

Dña. Nelly: Sí en castellano también

Libertad: Con tus hijos también ¿no?

Dña. Nelly: Peor con mis hijos, no hablan ni yo tampoco no les hablo

Libertad: ¿Puro castellano?

Dña. Nelly: Puro castellano.

Este caso ilustra con elocuencia el tema de la ruptura de la transmisión intergeneracional de la lengua. Mientras a ella, la abuelita le hablaba 'en puro idioma'; doña Nelly les habla a sus hijos 'en puro castellano'. La abuelita le permite adquirir el tabuybu; el padre hablándole 'en puro castellano', le permite adquirir también el castellano, haciéndose así bilingüe tabuybu-castellano; pero pronto esta situación se va transformando por las condiciones de uso prevalentes en la comunidad (v. gr. uso predominante del castellano), haciendo que Doña Nelly vaya 'olvidándose' del idioma y haciéndose más competente en el castellano. Finalmente, a sus hijos que ya no saben la lengua, Doña Nelly les habla solamente en castellano; culminando así el proceso de colonización lingüística (castellanización con detabuybuización). El bilingüismo castellano-tabuybu de Doña Nelly se reduce en su funcionalidad a la comunicación con su cuñada:



## CAPÍTULO 5

En resumen, las lenguas más habladas en Sejsejsamma son el castellano y el yurakaré, pero también hay una fuerte presencia del quechua.

### *Lenguas en San Juan de Isiboro*

En San Juan de Isiboro se habla el yurakaré, el quechua, y el castellano; pero según la observación y las entrevistas, los yurakarés que viven en San Juan de Isiboro hablan más el castellano que el yurakaré en la comunidad. El castellano se ha consolidado como la lengua de la comunidad.

En la demostración de la enseñanza, la mayoría de los alumnos respondían en castellano a las preguntas sencillas que se les hacía en yurakaré. Otros se reían o se quedaban callados, develando de este modo sus limitaciones lingüísticas en el tabuybu.

Durante la visita se escuchó hablar el castellano en diferentes espacios y por largos periodos de tiempo, lo que podría llevarnos a considerar que tabuybu se está perdiendo. Sin embargo, Feliciano Cayuba afirma lo contrario.

¿Por qué se va a perder la lengua yurakaré? Si eso es el genuino. (05.05.2010)

Para Feliciano, la lengua yurakaré está ahí, en la comunidad. Marca la identidad del pueblo yurakaré, no ha desaparecido. Aunque el castellano se habla públicamente en la comunidad, especialmente con los visitantes, el reclamo de Feliciano es un indicador de que el tabuybu todavía se habla en la comunidad.

### *Lenguas en Remanso*

A continuación, presentamos una descripción algo más detallada incluyendo interacciones verbales del trabajo de campo para ilustrar la obtención de los datos el uso y las opiniones de los hablantes con respecto a las lenguas de la comunidad.

La comunidad de Remanso alberga a comunarios provenientes de otros pueblos indígenas, trinitarios, guarayos, movimas, collas y guaraníes. En muchos casos, su presencia responde a uniones que establecieron con parejas yurakarés.

Hay movimas, guarayos, como yo tarijeñas, yo soy una más y después hay movimas, no sé cuántos, dos o tres cuatro y guarayos hay dos. Y creo que también hay un guaraní. (Zulma Bamba, Remanso, 7.06.2010)



## CAPÍTULO 5

La producción del yurakaré en adultos es bastante limitada y muy poco frecuente, aunque sus padres, parientes o ancianos les hablen en yurakaré, al momento de interactuar con los demás la elección lingüística es el castellano, los comunarios adultos afirman entender el idioma a pesar de no hablarlo.

Para algunos residentes, incluso, se va extendiendo la idea de que en Remanso ya no se habla el yurakaré.

Bueno lo de la lengua está muy bueno, ¿no? La verdad porque no ve que está..., no se habla, ¿no ve? los niños y también hay bastantes mayores que no hablan. (Diego Leonor Incagua, Remanso, 8.06.2010)

Estos testimonios reiteran que la habilidad de hablar el tabuybu se va perdiendo, aunque todavía queda la de entenderlo. En el contexto de las nuevas políticas de reivindicación lingüística y cultural en el país, así como de la asociación de la lengua con la identidad cultural y, por tanto, el derecho al territorio, no hablar la lengua empieza a considerarse negativo. Por tanto, la descripción de 'no hablo, pero entiendo' aparece también como una justificación para salir del paso. Cabe añadir que esta justificación se repite en otras comunidades, con frecuencia cuando se habla de los niños.

Sin embargo, los nombres de plantas y animales mantienen sus nombres en yurakaré; tal como presentamos a continuación.

Don Lucho: ¡Carlito, vení a mirar esto, sácale foto!

Carlos: ¿Y cómo se dice en idioma el mono que está pelando la señora?

Don Lucho: A ese se le dice **luu**.

Carlos: Y ¿ese pájaro que está cantando tan chistoso?

Don Lucho: A ese se le dice **siribi**. (Remanso, 8.06.2010)

Este ejemplo nos muestra que en las situaciones de contacto lingüístico, cuando los hablantes son bilingües, o incluso ya dominados por la lengua de 'prestigio', los nombres de las cosas particulares a la cultura, y los nombres de animales y plantas tienden a seguir siendo utilizados en el habla de los bilingües e incluso monolingües de castellano.

El castellano tiene data antigua en la comunidad. El profesor Demesio Flores lleva 16 años en la comunidad y, según su testimonio, a su llegada ya se hablaba mayormente en castellano (Remanso, 6.6.2010). En nuestra estancia en la comunidad de Remanso a los saludos en tabuybu a los jóvenes, ninguno contestó en idioma, la respuesta la ob-

tuvimos en castellano; otros no entendían qué les estábamos diciendo; pocos jóvenes hablan algunas palabras en yurakaré, principalmente relacionadas.

Carlos: Tëlëjlëse, Mary, ¿amashin?

Mary: Jaja jaja ja. Buenos días. (Remanso, 6.6.2010)

Esta risa indica cierta anormalidad en el uso del tabuybu. La entrevistada podía haberse limitado a responder en castellano o podía haber respondido en tabuybu. Inferimos que no responde en la lengua indígena porque no la habla. Esa es la situación que caracteriza a la mayoría de jóvenes, si no a todos.

No hablo la lengua pero lo entiendo pero para hablar para mí es muy difícil, yo no puedo hablar porque a mí antes nadie me hablaba en idioma pero lo entiendo bien. (Einar Salvatierra, Remanso, 7.6.2010)

Los jóvenes casi nada hablan. (Zulma Bamba Remanso, 7.6.2010)

¡Casi nada!, raro, algunos hablan pero mayormente no hablan. (Diego Leonor Incagua, Remanso, 8. 6.2010)

No hablo la lengua y entiendo muy poco. (Remanso, 9.6.2010)

Los jóvenes, de acuerdo a estos testimonios y las observaciones realizadas en esta comunidad, hablan muy poco la lengua indígena; algunos dicen entenderla pero que no la hablan.

En los niños, el monolingüismo en castellano está consolidado. En Remanso, algunos niños al escuchar el tabuybu sonreían y no decían nada. Entonces repetíamos la pregunta ¿tëlëjlë? 'buenos días' o ¿amashin? '¿cómo estás?' pero no nos contestaban. La mayoría no sabía de qué les estábamos hablando. Al preguntarle a la corregidora sobre si los niños aún hablaban el idioma, ella nos contesta que, 'no, ya no'. En ese instante, hablamos con el hermanito menor de Einar que nos escuchaba y a la pregunta: ¿Tú entiendes un poco? El niño movió la cabeza y dijo '¡no!'.

En resumen, en Remanso hay diversidad de lenguas con hablantes de diferentes pueblos indígenas, tsimanés, trinitarios y otros, pero no hay bilingüismo yurakaré-lengua indígena. No hay duda que el bilingüismo castellano-yurakaré está extendido, así como el monolingüismo en castellano; pero no evidenciamos un monolingüismo en lengua yurakaré.

## *Lenguas en Tres Islas*

En generaciones pasadas, la comunidad hablaba predominantemente el tabuybu. Los adultos que hablan la lengua la aprendieron de sus abuelos y padres. A la pregunta de 'quién le enseñó el yurakaré?' obtuvimos respuestas como las siguientes.

Mi abuelo, o sea que no había antes... No había un yurakaré que sepa hablar castellano y totalmente era indígena yurakarés y a poco a poco fueron hablando intercalando con los collas. Ya estábamos empezando a hablar castellano, por ejemplo, sus hermanos de ella son netos yurakarés, con sus abuelos, padres... ellos hablan. Por ejemplo, su sobrina de él habla idioma y... todo donde voy... por ejemplo por el Chapare que me importa... Si está un colla... igualito en mi idioma, empiezo a gritarle a mi primo, a cualquiera de ellos. (Tío Loco)

Mi papá era neto yurakaré, No sabía leer ni escribir y también pero gracias a Dios mi papá era analfabeto y mi mamá tampoco no sabía castellano. Mi papá... claro que en partes hablaba... cuando llegamos a Puerto Patiño del Isiboro y éramos grandes y nosotros hemos venido de Alto Beni, nacido de Alto Beni, ahí nos hemos llegado y ha empezado así carretera que están viniendo por Chimoré, ¿no ve? Así esa carretera y tras eso vinieron los paisanos y a nosotros teníamos nuestro lote por ahí. (Tía Negra, Tres Islas)

En la actualidad, los que más hablan el tabuybu son los ancianos; los adultos también la hablan pero en menor medida.

Sí, los ancianos como decir mi mamá, mi tío, toda la familia que vivimos por aquí, especialmente los ancianos hablan más. [Los adultos] hablan nomás también pero no hablan mucho, a veces hablamos a veces no. Por ejemplo, cuando uno no practica se había sabido olvidar, se olvida uno y cuando hablamos nos recordamos todo y cuando no hablamos nos olvidamos también, sí. (Doña Margarita, Tres Islas)

Doña Margarita, además, observa que el olvido de la lengua es resultado del poco uso; pero utilizarla contribuye a su revitalización.

Los jóvenes y los niños ya no hablan tabuybu. La migración hacia los centros poblados o la estancia allí por algún tiempo, en el caso de los niños, contribuyen a la castellanización y, simultáneamente, al retroceso de la lengua indígena.

Doña Margarita: Poco hablan los jóvenes, a veces hablan y a veces cuando saben dicen que no sabemos, a veces quieren correrse de la lengua y por ejemplo nuestros hijos se van a estudiar a Cochabamba. Aunque saben idioma se van y cuando están en

Cochabamba, ya llegan como collas no más ya. Ya no quieren hablar nuestra lengua porque se están corriendo ya; y, a veces, cuando ya llegan ni siquiera ya no saben qué clase de pescado ni al pescado mismo ya no lo conocen. Así es pues y, por ejemplo, a mi hijito cuando lo mandé a estudiar a la ciudad a mi hijito su apóditto que le decían es 'azúcar'; se fue cuando tenía cuatro añitos; se fue un añito y mi hijo ya era colla. Y le cuento que era bien colla bien, ya hablaba como colla también y decía que el pescado, que el mosquito y ya no quería saber nada.

Don Marcial: De todo hablaba y mis hijos se burlaban.

Doña Margarita: Grave era mi hijito. Se lo he dado un tiempo a su madrina ya era mi hijito no conocía el pescado, le cuento que el mosquito ya le hacía caracha, ¡¡Uyí! grave era mi hijo.

Doña Margarita y Don Marcial se refieren a su modo de los efectos que la migración tiene sobre el cambio cultural e identitario en los niños y jóvenes yurakarés: la collificación y la desyurakarización de los niños. Desde la perspectiva de Doña Margarita, el 'correrse de la lengua', se constituye en una actitud voluntaria de rechazo de lo propio para asimilarse a la otra lengua y cultura. Y es que, según ella misma, en Tres Islas, los niños ya son castellano hablantes.

En los más jóvenes, la competencia lingüística empieza a declinar, con casos de 'entiendo pero no hablo', o incluso 'no hablan y tampoco entienden' como en el siguiente testimonio:

Carlos: ¿Usted habla la lengua yurakaré?

Nelson: No hablo pero entiendo.

Carlos: Y ¿en su familia quiénes hablan el idioma?

Nelson: Mi madre y mi padres.

Carlos: ¿Su abuelo también?

Nelson: Mi abuela finada.

Carlos: ¿Sus hermanitos hablan yurakaré?

Nelson: No, ellos no hablan y tampoco no entienden

Carlos: Y ¿esta situación es casi en toda la comunidad?

Nelson: Sí, en sí como lo vemos aquí en la comunidad de Tres Islas no se practica casi el yurakaré, más es el español.

## CAPÍTULO 5

En la actualidad, sólo la generación de los abuelos habla la lengua; los jóvenes ya no la hablan, aunque algunos todavía la entienden, mientras que otros ya ni eso. El resultado, según la percepción de los entrevistados, es que en Tres Islas predomina el español. Pero, como lo señala Doña Margarita, la responsabilidad no es solo de los menores.

Ya no hablan y ¿por qué no hablan? Porque nosotros mismos no les enseñamos nuestro idioma. Por ejemplo, mis hijos de mi no hablan y por nada. Mi abuelita de mi me dice por qué no les hablas, por qué no les enseñas, por qué no le hablas, tienes que enseñarle. Yo por eso le digo 'sí, no, les enseño. Ya están aprendiendo en la escuela, el profe le había estado enseñando en yurakaré, por eso me dicen 'mamá tienes que enseñarnos'.

En este testimonio, además, se evidencia el nuevo papel que la comunidad parece estarle asignando a la escuela en la promoción de la revitalización del yurakaré.

En resumen, en Tres Islas el yurakaré se habla en las generaciones de abuelos y padres; muchos adultos ya se han pasado al castellano; entre los jóvenes queda algún recuerdo; y entre los niños reina el castellano.

### *Lenguas en Soltera*

En Soltera, los abuelos hablan tabuybu de manera predominante. Cuando nos reunimos en la escuela con algunos miembros de la comunidad, uno de ellos dijo:

Tengo un suegro que ya es de edad pero, puta, ese sabe bien idioma. Solo hay que hablarle fuerte y él ya sabe la historia, mucho. (Carlos Vargas Rodríguez, Soltera, 17.08.2010)

El entrevistado se refiere al tata Ernesto Vilke que entendía el castellano, pero utilizaba el tabuybu de manera predominante. Efectivamente, en las reuniones en grupo que tuvimos en Soltera y las que asistía el tata Ernesto, él siempre respondía en tabuybu.

En esta comunidad, los comunarios dicen que los abuelos no solo hablan la lengua indígena, sino que también son depositarios de la cultura. Cabe añadir que en estas reuniones también había comunarios que se presentaron y hablaron en tabuybu, aun cuando también se expresaban en castellano para beneficio de los investigadores y la profesora de la escuela.

Muchos niños son nietos del tata Ernesto e hijos de Layda. Cuando pusimos en duda que los niños hablen la lengua vernácula, una mamá yurakaré de Soltera dice con tono de seguridad:

¡Qué no van a hablar, pues! Aprenden, entienden pero no hablan. (Soltera, 17.08.2010)

A la provocación de que los niños no hablaran la lengua, la señora refuta esa posibilidad. De ello, inferimos que la lengua de algún modo está todavía presente en la familia y en la comunidad. Sin embargo, el 'aprendizaje' de los niños no da lugar a una utilización cotidiana del tabuybu. La justificación que se repite es que 'entienden pero no hablan'.

### *Resumen de la situación sociolingüística según el tío Edgar de San Antonio*

La actual situación sociolingüística en las comunidades yurakarés es variopinta, diversos procesos se desarrollan al mismo tiempo. Para ejemplificar, copiamos a continuación lo recogido en San Antonio, TIPNIS Cochabamba, con base en la boleta de autoevaluación lingüística y el árbol lingüístico aplicados a don Edgar Morales y a su señora esposa.

Nosotros les hablamos en yurakaré y ellos [nuestros hijos] responden en castellano. <5>

¿Dónde estás?, ¿cómo estás?, ¿dónde estás yendo? (son las palabras más comunes que utiliza don Edgar cuando habla en quechua).

Yo quiero aprender quechua, me gusta, para hablar con los amigos. <6>

Para un rato hablamos nuestro idioma... después castellano. <3 y 4>

Mi papá hablaba puro nuestro idioma, entendía poco castellano. <1>

En castellano hablo con mis hijos, sobrinos. <7>

Les hablo también en yurakaré, me entienden pero me responden en castellano. <5>

Más nos hemos acostumbrado a hablar en castellano... a veces hablamos en yurakaré... después saltamos al castellano. Nos reímos porque caemos al castellano. <4>

La entrevista duró aproximadamente dos horas. Durante la conversación don Edgar hablaba con fluidez sobre el tema en cuestión; hablaba tanto en castellano, como en yurakaré al igual que su esposa <3>. A unos dos metros de la mesa donde entrevistábamos a don Edgar, se reunía la familia, entre primos, nietos, abuelos, tíos; grandes y mayores sentados sobre una carpa vieja, a manera de alfombra sobre el suelo, y alumbrados por la luz de una vela y del fogón, unos sentados y otros recostados, hablaban y bromeaban en yurakaré. Se hacía el chiste y todos a reír, una y otra vez. Entre broma y broma iban constantemente con comentarios y preguntas al desarrollo de la entrevista. Otro grupo reunido de personas mayores que estaba sentado sobre unas bancas, apoyados sobre la pared de la casa; de



## CAPÍTULO 5

igual manera se ponían a reír, bromeaban, pijchaban coca y tomaban alcohol mezclado con limón y agua hervida <2> (CC Daniel, San Antonio, 20. 04.2010).

En este texto hemos identificado 7 procesos que se van desarrollando simultáneamente, agregando el numeral correspondiente entre corchetes angulados <>. Estos procesos, ordenados con correspondencia a la cronología del cambio idiomático, son los siguientes:

- <1> monolingüismo en los abuelos
- <2 > monolingüismo en la conversación entre adultos
- <3> bilingüismo entre los adultos
- <4> tendencia hacia la predominancia del castellano, el uso del tabuybu empieza a perder fluencia entre los adultos, que “se pasan” al castellano, lengua que se va constituyendo en la lengua habitual de los adultos.
- <5> primera fase de la interrupción de la transmisión intergeneracional: los padres les hablan en tabuybu a los niños, éstos responden en castellano. Pasa en todas partes.
- <6> Los avances del quechua, la segunda diglosia
- <7> Este panorama se completa con la segunda fase de la transmisión intergeneracional: los padres les hablan a sus hijos directamente en castellano.

### *Ámbitos y usos de la lengua*

En este apartado, presentamos las situaciones espacio-temporales en las cuales los hablantes hacen uso de las lenguas yurakaré y castellana, resaltando aspectos relacionados con el lugar, los participantes, los temas y las intenciones comunicativas, siguiendo la categorización planteada por Inge Sichra en su estudio sobre la vitalidad del quechua en Cochabamba. Los testimonios y observaciones recogidos sobre el uso de la lengua durante nuestra estadía en la comunidad son presentados, organizados y categorizados según las siguientes siete situaciones, seis dentro de la comunidad y una fuera de la comunidad.

- Situación A      Uso privado del lenguaje.
- Situación B      La familia.

- Situación C El entorno social cercano (amigos, vecinos, parientes; temas: preocupaciones familiares, problemas económicos, acuerdos privados).
- Situación D El entorno social abierto (temas que atañen a todos en la comunidad).
- Situación E El entorno social estricto (entretenimiento, tiempo libre, chistes, anécdotas, historias, chismes).
- Situación F El entorno social amplio (maestros y otras personas ajenas a la comunidad).
- Situación G Comerciantes fuera del pueblo

### *Situación A: Uso privado del lenguaje*

En la situación A presentamos el uso individual y privado del lenguaje expresado en las producciones propias y a solas de los hablantes. En Remanso, pudimos escuchar la práctica de varios guitarristas. Así, el hermano menor de Einar de 13 años practicaba en las tardes después del almuerzo con su guitarra reproduciendo canciones en castellano. Otro ejemplo, Leonel, un niño de 8 años iba cantando por la playa ¡Ay, Chabela!, una canción mexicana. A la pregunta de dónde había aprendido la canción, contestó que él la había inventado.

En ambas oportunidades, la lengua utilizada era el castellano. Al parecer, las tradiciones propias ya han sido reemplazadas por el canto y la música foráneas, en castellano. Cantar en castellano, especialmente de manera individual, implica saber la lengua y haber ya desarrollado el gusto por esta clase de música. Esta situación, a su vez, indica que los hablantes están en contacto con el mundo castellano hablante, donde se producen estas canciones. Dicho de otro modo, la penetración del mundo externo no es solamente lingüística, sino también cultural.

La expansión de la música foránea nos demuestra que hay un contacto con espacios castellano hablantes donde se producen, se difunden y se comercializan las canciones reproducidas en medios sonoros y audiovisuales (CD y DVD), dentro de la casa y la comunidad: la familia de Einar cuenta con un equipo de sonido y Leonel escuchó la canción en la casa de un comunario que cuenta con televisión y reproductor de video. Por último, implica que la lengua yurakaré está subvalorizada en este ámbito con respecto al castellano porque no existe la necesidad ni el deseo de componer y cantar canciones en la lengua patrimonial.

## *Situación B: Uso del lenguaje en la familia*

En esta categoría tomamos en cuenta las interacciones que ocurren en el seno de la familia, siendo los espacios principales la casa y alrededor del patio.

En Remanso, Doña Adriana habla la lengua yurakaré con sus hijas Ana Hurtado y la esposa de don Diego cuando realizan artesanías en su casa, a la sombra de dos árboles al lado de su casa donde suele hablar con sus hijos e hijas sobre temas cotidianos.

¿Amchi batan mi hija? 'Hija, a ver, qué trajo el comerciante'. (Adriana Orozco, 8.6.2010)

A menudo, la utilización del yurakaré tiene lugar en las relaciones entre parientes en el espacio familiar.

Corregidora Zulma: Yo la verdad, verdaderamente escuché también [que] entre ellos hablan [tabuybu]. A mi suegro lo escuché hablar y yo en Trinidad no sé de qué hablarían. Le he conocido a mi suegro allá en Santa Cruz; él ya no hablaba pero cuando ya hemos llegado de Trinidad se han encontrado con su tía y ahí ha empezado a hablar. Yo me he sorprendido (risas todos) y cuando vine aquí ya empecé a escuchar a todas las personas mayores, ya.

Carlos: ¿Entonces se podría decir que la lengua yurakaré es muy familiar?

Corregidora Zulma: Sí.

Carlos: Y ¿hay lugares preferidos para hablar el yurakaré?

Corregidora Zulma: Sí, cuando vienen y visitan a las casas, de lejos viene su tía, ellos conversan. (Zulma Bamba, Remanso, 7.6.10)

En este testimonio, doña Zulma narra un evento que ocurrió hace nueve años, cuando fue testigo de un encuentro de familiares, concretamente de su suegro con un pariente en la ciudad de Trinidad. El encuentro en la ciudad, un espacio no yurakaré, no fue impedimento para que hablaran en lengua indígena. De vuelta en la comunidad, Doña Zulma se sorprende que muchos adultos también hablen la lengua.

La casa como espacio personal e íntimo de las familias parece ser el lugar preferido para hablar en yurakaré. En el caso de los familiares que visitan de otras comunidades, la alegría

del encuentro conlleva al uso de la lengua donde las primeras interacciones son referidas al estado físico y emocional del otro y de toda su familia desde padres, hijos, nietos, sus nuevos familiares políticos. Sin embargo, si algunos o todos los miembros de la familia desconocen el tabuybu, necesariamente se comunican en castellano.

Doña Abdulia: Mary cocinaremos ya va ser medio día y tu papá va a venir cansado de hacer la casa.

Mary: Voy a traer agua.

Doña Abdulia: ¿Ahora qué cocino? (Remanso, 8. 6.2010)

Que la hija (Mary) no hable la lengua yurakaré determina que toda la interacción se dé solamente en castellano.

La progresión o regresión de las lenguas puede variar según la conformación de las parejas. Si ambos cónyuges son hablantes del tabuybu, hay mayor probabilidad de que los hijos también lo hablen; si la madre habla tabuybu, también hay probabilidad de que la lengua se transmita a los niños. Pero, si solo el padre es hablante del tabuybu y la madre hablante de otra lengua, la probabilidad de que el tabuybu sea adquirido por los hijos es mínima, por no decir nula.

En nuestra visita, pudimos determinar que en Remanso se han producido también uniones de yurakarés con miembros provenientes de otras etnias y hablantes de otros idiomas.

Corregidora Zulma: La cosa es que no puedo [hablar tabuybu], ¿cómo? [Porque] mi marido no habla la idioma.

Carlos: ¿Su marido es yurakaré?

Corregidora Zulma: Sí es; y él no habla. Nunca me ha hablado. (Zulma Bamba, Remanso, 7.6.2010)

Doña Judith: ...como mi esposo es cambia yo le digo ¡aira! Ó sea yo le digo flojo (risas) aunque es mi esposo, así no más le trato, ¿no? 'flojo de mierda' le digo yo- (risas)

Carlos: entonces utiliza la lengua yurakaré para retearle.

Doña Judith: Claro, en cualquiera forma uno puede hablar, ¿no ve? (Remanso, 9. 6.2010)

CAPÍTULO 5

En el primer caso, Zulma proviene de Tarija; luego vivió en Cochabamba y es castellano hablante. Ella tiene ocho años en la comunidad y en el transcurso de ese tiempo no pudo aprender la lengua porque su pareja yurakaré por aproximadamente de 30 años, no habla el tabuybu. En el segundo, Judith es yurakaré hablante y ante los problemas con su esposo quien no es yurakaré, no habla la lengua pero hace uso del tabuybu para referirse a él cuando está enojada.

Con respecto a la situación lingüística de los hijos producto de matrimonios interétnicos, no se escuchó a los niños hablar en la lengua de sus padres, y observamos que todos hablan el castellano, tal como corrobora el profesor quien está en constante contacto con los niños.

... su segunda lengua les domina ya. (Prof. Nelson Calizaya, Remanso, 6.6.2010)

Y es que, como en los otros casos ya comentados, los más jóvenes también coinciden en sus apreciaciones en cuanto a que el uso del tabuybu tiene lugar entre los progenitores, y entre éstos y otras personas mayores. También enfatizan que quiénes hablan son los ancianos; pero reiteran que la comunicación con los niños ocurre solo en castellano.

En mi familia los que más hablan yurakaré son mi papá y mi mamá. Cositas, o sea, entre ellos no más, en el pueblo, a veces con las otras personas mayores que se encuentran así saben hablar y con nosotros no. No sé por qué será. (Einar Salvatierra, Remanso, 7.6.2010)

Mi padre sabe y habla. (Comunario, 30 años, Remanso 8. 6.2010)

Los ancianos, sí, ellos hablan bien. (Diego Leonor Incagua, Remanso, 8.6.2010)

[Los niños no hablan] casi nada; así como le decía, ellos entienden. Escuchan pero ya no hablan. (Diego Leonor Incagua, Remanso, 8. 6.2010)

No obstante, pudimos observar que la capacidad de entendimiento está latente en los niños, pero que ellos no tienen oportunidad de adquirir tabuybu debido a que la lengua de comunicación en la familia es el castellano.

Doña Judit:           Acá falta para que le pregunte, pregúntele nomás (señalando a su hijo).

Carlos:               ¿Tèpsha mi makata? (‘¿Cómo te llamas?’)

Niño:                 Risas (risa de todos)

Carlos:               ¡Ya se rió! (Risa de todos)

Carlos:               ¿Tèpsha mi makata?

Niño:                 José Elías. (Remanso, 9.6.2010)

En resumen, en la familia se observan relaciones claras entre las generaciones y el uso de las lenguas: la generación de los abuelos habla más tabuybu, aunque casi todos los entrevistados son bilingües; la generación de los padres que también hablan tabuybu y castellano; y la generación de los niños que hablan casi exclusivamente el castellano. Del mismo modo, los ancianos son los que más hablan yurakaré, pero son bilingües y al dirigirse a los karayanas o a personas no hablantes de tabuyby recurren al castellano para comunicarse.

Del mismo modo, en Santa Rosa la lengua principal de la familia fue en un momento el tabuybu. Pero, a medida que pasaba el tiempo, aun en el contexto familiar los yurakarés utilizaban más el castellano.

¡Ajá! No...desde hace años que sé un poco castellano. Mi madre, mi padre no sabían. O, mejor dicho, mi madre no sabía, mi padre sabía un poco... Más era el dialecto<sup>29</sup> antes... así siempre era, más era al idioma No... mi madre siempre me hablaba idioma y mi padre a veces me hablaba en castellano porque él sabía. (Tata Ascencio, Santa Rosa 07.06.2010)

Ya en la generación de los padres de tata Ascencio, comenzaba a insinuarse el bilingüismo en la familia: la madre era monolingüe yurakaré, pero el padre ya sabía algo de castellano. Ahora, en cambio, tata Ascencio, además de hablar yurakaré, habla castellano porque en su casa se usan ambas lenguas.

No obstante, la familia sigue siendo el ámbito natural para adquirir el tabuybu. Israel Parada vivía con su abuela, ahora ya finada, y durante esta vivencia, aprendió el idioma patrimonial:

Alexander: Ya, y, ¿tú dónde aprendiste?

Israel: Sí, en mi casa nomás.

Alexander: ¿Quién hablaba ahí yurakaré?

Israel: Mi abuela finada hablaba, sí ella me hablaba. (06.06.2010)

La abuela, según Israel, le enseñaba nombrando a los animalitos del contexto “nombraba a los pajaritos así a las aves, a los pescados, a los animales, sí, así yo fui aprendiendo”. De esta manera, él adquiere el tabuybu en su familia de manera natural.

<sup>29</sup> Con respecto a la denominación de ‘dialecto’ utilizada por muchos yurakaré-hablantes para referirse a su idioma patrimonial, conviene recordar, que esta denominación en el habla común connota una forma de hablar inferior a la ‘lengua’ o ‘idioma’, la cual tendría una estructura más desarrollada así como una funcionalidad plena.

## CAPÍTULO 5

Sin embargo, la tendencia se va repitiendo: si no son los hijos que han dejado de hablar la lengua, son los nietos que van sucumbiendo a la tendencia castellanizadora. Así, incluso los nietos del tata Ascencio hablaban en castellano cuando jugaban fútbol.

Tata Ascencio es bilingüe y hablaba en tabuybu a sus hijos, por lo que todos ellos saben tabuybu aun cuando también sepan castellano. Sin embargo, ellos ya no les transmitieron tabuybu a sus hijos; es decir, los nietos fueron socializados en castellano. De esta manera, las nuevas generaciones se van convirtiendo en castellano-hablantes.

### Ilustración 13: Tres generaciones en Santa Rosa de la Boca



*Tata Ascencio bilingüe*

*Hijo bilingüe*

*Nieta: castellano predominante, aunque sabe algo de tabuybu*

En Soltera, donde las familias viven dispersas en la comunidad, hay adultos que ya no hablan tabuybu. En algunas familias, sin embargo, se sigue hablando tabuybu. Pero, en todos los casos los niños son predominantemente castellano hablantes. La tendencia manifiesta en la comunidad es la castellanización de los niños.

Mi mamá, mi papá me han enseñado castellano. (Freddy Fernández Nuñez, Soltera, 18.08.2010)

La interacción en castellano entre padre, madre e hijos es normal, es parte del quehacer cotidiano. De este modo, el castellano se fortalece y se habla constantemente y las nuevas generaciones ya no tienen la oportunidad de adquirir tabuybu.

Lo propio ocurre en San Juan Isiboro, donde los niños saben poco yurakaré. El profesor de la escuela de San Juan Isiboro considera que ellos solo saben algunas palabras en tabuybu.

Algunas palabritas, una que otra saben ellos, hablan... Eso yo pienso que el factor, el problema, eso es un poco de dejadez de parte de los padres. Aquí en la comunidad sus padres de

la comunidad, como le digo, poco interés tienen en cuanto a la lengua. (Pepe Rea Arévalo, 05.05.2010)

Cabe resaltar, sin embargo, que estamos frente a un proceso que involucra a toda la comunidad y no se debe simplemente a la voluntad individual de las familias. La castellanización es como una moda que se ha venido imponiendo en el curso de decenas, incluso, centenas de años.

También en Soltera, cuando los yurakarés se casan con parejas que no son del mismo origen la lengua tiende a perderse. Visitamos la casa de Enrique y encontramos a su esposa de origen colla. Ella estaba machacando la yuca para el yarru. Apenas nos vio, nos dijo que nos sentáramos, mientras seguía machacando y hablándonos en castellano a sus hijos que no se ensuciaran. Le preguntamos por la arribada de los pescados y nos dijo que Enrique quería ir a pescar y sólo necesitaba compañeros. Nosotros queremos ir a pescar respondimos. Ella llamó a su esposo y nos fuimos a pescar. La madre en la casa, usaba constantemente el castellano.

La esposa de Enrique aprendió algunas prácticas culturales que la lengua yurakaré pero no la lengua. Con tranquilidad y fuerza machacaba la yuca. Terminó de hacer el yarru y al día siguiente nos invitó a su casa a tomar la bebida. Cuando fuimos, como en otras casas yurakarés nos invitó a tomar asiento e inmediatamente nos alcanzó una tutuma con yarru que ella había hecho. Finalmente, Enrique nos comentó que su esposa sabe hacer buen yarru. La esposa de Enrique sabe hacer yarru pero cuando se trata de hablar en tabuybu ella sonríe y guarda silencio.

En Tacuaral, supimos de una pareja que dejó la comunidad y se instaló en la ciudad.

Ahora mi hija vive en Santa Cruz con cruceño y su hijo desde pequeño castellano no más (Elsa. Tacuaral – río Ichilo 16.08, 2010).

En comparación con la familia de Enrique, aquí, dado el contexto (castellano dominante), la esposa tabuybu-hablante se pasa al castellano. Entonces, la lengua que se habla en la familia no solo tiene que ver con el origen del esposo o esposa sino también con el lugar donde se vive.

En cuanto a las actuales uniones entre jóvenes yurakarés, pudimos observar que éstos ya no hablan la lengua, aun cuando sus padres todavía lo hagan. Sin embargo, en el concubinato que llevan María Salvatierra (20 años) con el comunario Peña (24 años), ambos yurakarés, podemos observar que no hacen uso del idioma porque no lo saben y se comunican totalmente en castellano; situación similar al de la pareja de Raúl Salvatierra (+35 años) con su esposa que tampoco hablan el idioma y consecuentemente sus cuatro hijos tampoco. En



## CAPÍTULO 5

resumen, las nuevas familias tienden a priorizar el castellano, incluso en matrimonios entre yurakarés jóvenes, mucho más en las relaciones interétnicas, donde no se observaron casos de conservación del tabuybu.

Ante la situación de riesgo del idioma patrimonial, tata Ascensio de la comunidad de Santa Rosa, propone que "... tiene que dedicarse el padre [a] hablarles y después aprenden [los hijos]" (Santa Rosa 07.06.2010). Observa correctamente la tendencia de sustitución idiomática en el hogar. y plantea la reversión reasignando la responsabilidad de transmitir tabuybu a los padres de familia.

Viviendo con los hermanos yurakarés de Soltera observamos que en la comunidad, en la familia, en la escuela, en las reuniones para la organización política y en los lugares urbanos no yurakarés se usa más castellano y menos tabuybu. Esta situación da lugar a la adquisición y transmisión de la lengua castellana. El tabuybu está en riesgo porque en los 5 espacios observados no se transmite continuamente la lengua indígena a las nuevas generaciones.

En Remanso, la castellanización también está presente. Sin embargo, la lengua indígena no ha desaparecido. Muchos abuelos y adultos la hablan, otros, como los entrevistados abajo, dan evidencias de su conocimiento de la lengua.

Doña Judith:	Yitayla tibisi se dice cuando está bien.
Carlos:	Dyitayla tibisi.
Doña Célida:	Oytoto chata lëtta lewle tibisi se dice cuando uno le invita un plato de comida, no ve?
Doña Judith:	Tibisi, tibisí ensema. (Me invitan yarru)
Carlos:	¡Yarru!, ¡maisentu! (Remanso, 9. 6.2010)

En esta comunidad, los comunarios utilizan tabuybu para hablar con sus parientes y con las personas que están dispuestas a aprender el idioma, tal como nos demuestran las hermanas Judith y Célida cuando nos recibieron en su hogar y nos hablaron en lengua yurakaré (aunque esta última interacción fue porque nosotros empezamos a comunicarnos en la lengua indígena). En resumen, las lenguas que se hablan en la comunidad de Remanso son el castellano y el yurakaré. Cabe añadir que el uso del tabuybu es mucho más usual entre los adultos mayores de la comunidad de Remanso.

Además, en nuestra estadía en la comunidad de Remanso, evidenciamos la presencia de ancianos que hablan ambas lenguas, castellano y yurakaré, cuando nos dirigimos a ellos

en lengua nativa se muestran alegres y curiosos por saber quién es uno y cómo aprendió la lengua: “¿Dónde has aprendido mi hijo?” (Adriana Hurtado, Remanso 6.6.2010).

En todo caso, la situación bilingüe yurakaré-castellano en la comunidad de Remanso es bastante preocupante. En la categoría de ancianos podemos ver que aun alternan los dos idiomas pero en las siguientes categorías desde adultos hasta niños los testimonios personales y comentarios sobre el bilingüismo en la comunidad coinciden en el discurso de ‘entiendo, pero no hablo’. Los adultos sólo hablan pocas veces el idioma aunque sepan hacerlo, los jóvenes se limitan a entender el idioma sin realizar ninguna producción y los niños a pesar de que entienden no logran hablar en la lengua.

El bilingüismo en la comunidad de Remanso se encuentra en peligro porque hay una inclinación a hablar preferentemente en castellano, lo que podría desplazar la lengua yurakaré en las futuras generaciones, si es que se mantienen las tendencias actuales.

### *Situación C: Uso del lenguaje en el entorno social cercano*

Aquí tomamos en cuenta las conversaciones con los amigos, vecinos, parientes, referidas a preocupaciones familiares, problemas económicos, acuerdos privados. En la comunidad de Remanso, las interacciones verbales de esta situación se desarrollan preferentemente en castellano y los acuerdos de distinta índole se vehiculan a través de esta lengua.

Sin embargo, es posible interpretar que estas conversaciones se realizaron en castellano, debido a la presencia del investigador castellano hablante. Hay algunos testimonios que indican que el tabuybu también puede utilizarse en este entorno social cercano. Queda sin embargo la duda de si la opinión recogida no es más que una proyección de un ideal sin correlato en la realidad.

En idioma a veces hablan de fiesta, de negocio, de familia, ¿no? Y de viajar también y también de bastantes bromas. (Diego Leonor Incagua, Remanso, 8.6.2010)

Aquí cabe remarcar la relación de la lengua con la afectividad y su uso para realizar bromas. Los yurakarés constantemente expresan su buen humor haciendo chistes y bromas a los amigos, mucho más si están en reunión y compartiendo el yarru u otras bebidas.

A pesar del uso preferente del castellano, también parece haber espacios de uso del tabuybu que determinan la adquisición tardía de la lengua indígena.

## CAPÍTULO 5

Por ejemplo, mi niño que tiene 12 años... me dice 'mami, ya están hablando para usted'. Y, le digo, ¿les entiendes? Sí mami poquito, o sea, entre niños. ¿Cómo sera? ellos saben bien, pero él sabe más que yo. (Risas) Yo nada. (Zulma Bamba, Remanso, 7.6.2010)

Nuestra inferencia es que en la comunidad se sigue hablando el tabuybu, de manera que los niños en sus interacciones cotidianas tienen la oportunidad de captar algunos detalles de la lengua, rompiendo de este modo la castellanización a la que son sometidos en la familia.

La comunicación por radio puede considerarse un caso de uso del lenguaje en el entorno social cercano. Algunas comunidades yurakarés de la zona baja del río Chapare establecieron una red de comunicación por radio. La última comunidad yurakaré del río Chapare, Santa Rosa, se comunica con Santa Anita y Remanso por radio. Las comunicaciones son por las mañanas y por las tardes: de 07:00 a 09:00 y, de 18:30 a 21:00. Durante las conversaciones por radio, escuchamos a la profesora Dolly de Santa Rosa intercambiar información sobre la fiesta de Remanso con los pobladores de esta comunidad. El intercambio de información es el principal uso que le dan a la radio. A partir de esta comunicación por radio los comunarios de Santa Rosa se enteran de fiestas y reuniones y pueden asistir a diferentes actividades. En lo lingüístico, la tendencia observada en la comunicación por radio es el uso preferente del castellano lo que refuerza la práctica social destabuybuizadora que se va imponiendo.

### *Situación D: Uso del lenguaje en el entorno social abierto*

Aquí presentamos las interacciones en el entorno social abierto, siendo los temas aquellos que atañen a la comunidad, la infraestructura, el trabajo comunitario, el contexto nacional, las reuniones comunales o zonales. Estos son espacios donde los comunarios hablan de diversos temas que atañen a la zona o a la comunidad.

Al respecto de las reuniones, cabe destacar que en todas las reuniones previas al trabajo de campo los coordinadores y los dirigentes del CEPY en las comunidades visitadas presentaban el proyecto y a los investigadores, además de solicitar el permiso respectivo. En el río Chapare, por ejemplo, Pedro Plaza y Claudina Parada presentaban el proyecto del CEPY tanto en tabuybu como en castellano a los comunarios, autoridades indígenas y profesores. Algunas autoridades y comunarios respondían en tabuybu; sin embargo, la tendencia fue la comunicación en castellano. En el río Ichilo, también contamos con la

participación de Miguel Nuñez, Presidente del CEPY, que se dirigía a los presentes en tabuybu pero también en castellano.

En Remanso presenciamos dos reuniones: una reunión comunal al llegar y una reunión zonal con la presencia del diputado yurakaré Eleuterio Guzmán de Betania y otra reunión comunal extraordinaria debido a nuestra visita.

### *La reunión comunal*

Al arribo a la comunidad de Remanso, el 4.6.2010, el cacique comunal convocó a una reunión donde nos recibieron antes de ingresar a la comunidad para poder realizar este estudio. Claudina Para, secretaria de comunicación del CEPY, habló en yurakaré y los técnicos también nos presentamos en lengua indígena pero, a pesar de esto, todos los comentarios sobre el proyecto fueron vertidos en castellano.

El castellano ha abarcado muchos espacios en la comunidad, entre ellos las reuniones grupales que se llevan a cabo en su totalidad en castellano. En Remanso, además, el cacique Einar Salvatierra de 23 años no habla el yurakaré, pero es la principal autoridad comunitaria. Esta figura se repite en muchas comunidades, puesto que la edad de la mayoría de las autoridades oscila entre 23 y 30 años y muy pocas personas de esas edades hablan ya la lengua.

Así como en Remanso, en Santa Rosa, en las reuniones se informa, se debate, participan los miembros de la comunidad, se toman decisiones para ser ejecutadas y finalmente se evalúa lo ejecutado. En cada reunión se trata uno o varios temas según el orden del día. Aquí participamos en una reunión en la que se trató el estudio sociolingüístico. En esta oportunidad, los intercambios verbales en su mayoría se realizaron en castellano; sin embargo, hubo algunos adultos mayores que también plantearon opiniones en tabuybu. Cabe reiterar que en Santa Rosa pudimos hacer una entrevista en puro tabuybu a una pareja de ancianos, que se sentían más a gusto hablando en su lengua que en castellano.

Por su parte, las reuniones comunales en Soltera fueron desarrolladas en castellano, aunque muchos comunarios mayores y adultos hablen más regularmente el tabuybu. Los miembros de esta comunidad no exigen hablar tabuybu a sus autoridades. Roxana Fernández Herbas es la vice cacique y no habla tabuybu. El corregidor, Remin Vargas Rodríguez tampoco habla tabuybu. Todas las autoridades, considerando sus roles, en cualquier comunidad yurakaré son recursos humanos para empoderar al pueblo, pero el

## CAPÍTULO 5

uso predominante del castellano para las deliberaciones es un contrasentido al nivel lingüístico. Repitiendo, en este ámbito de la política, las autoridades y miembros de Soltera usan el castellano y no su idioma propio. De esta manera, se debilita la lengua indígena, se debilita políticamente la comunidad y desaprovecha este ámbito para revitalizar el tabuybu.

### *La reunión intercomunal*<sup>30</sup>

El 9.6.2010, en Remanso, las comunidades de la zona media y baja del río se reunieron con Eleuterio Guzmán, el diputado nacional yurakaré, quien después que el cacique comunal le diese la bienvenida y le cediera la palabra, se presentó en yurakaré y luego prosiguió hablando en castellano para establecer con los comunarios el orden del día. Después de las presentaciones en tabuybu, el orden del día y las opiniones fueron vertidos en su totalidad en castellano.

En otra reunión intercomunal, realizada fuera de la comunidad, en Puerto Villaroel en la oficina de Yaguasammu (22.08.2010) en la que participaron comunidades del Consejo Yuqui y del Consejo Indígena del río Ichilo (CIRI), así como la comunidad de Soltera, la comunicación fue también en castellano. Estas reuniones contribuyen al empoderamiento del pueblo yurakaré, pero, el hecho que se realicen predominantemente en castellano, inciden en la regresión de la lengua. En este caso, la situación favorecía al castellano por la participación de miembros del Consejo Yuqui.

### *El trabajo comunal*

Una de las actividades que se planifican en beneficio de la comunidad es el trabajo comunal. Usualmente, los pobladores de Remanso organizan una serie de actividades rumbo a la fiesta comunal en honor a su aniversario; es así que se organizaron en comisiones, una para ir a recoger dos reses de una estancia ubicada a 30 minutos por río, en el Chaparé, otra de limpieza de la comunidad, otra para conseguir un tronco para el juego del palo encebado y la comisión encargada de la alimentación de los visitantes. En estas actividades, en ningún instante observamos que los comunarios hablasen tabuybu. Todas las interacciones de las que fuimos testigos y participantes fueron realizadas en su totalidad en castellano. Al parecer, el castellano abarca totalmente estos espacios de trabajo comunal.

---

30 Las reuniones intercomunales son desarrolladas con la participación de dos o más comunidades.

En lo que se refiere al culto, en algunas comunidades observamos la presencia de las iglesias evangélicas y católica, con infraestructura propia, que proveen espacios para la lengua yurakaré. En Remanso, el culto principal se realiza los días domingos en las mañanas dirigido por el pastor yurakaré.

- Carlos: Y ¿a veces en el culto, habla en yurakaré el pastor?
- Corregidora Zulma: Sí, el pastor sí. Cantan coritos. (Zulma Bamba Remanso, 7.6.2010)
- Carlos: Y ¿el pastor a veces habla algunas palabras en yurakaré?
- Don Diego: Sí. Ahí utilizan la lengua también. Sí el pastor sabe muy bien el yurakaré. Mañana en la noche podemos hacer culto y los invitamos también para que escuchen la lengua. (Diego Leonor Incagua, Remanso, 8.6.2010)
- Carlos: Y ¿gran parte de la comunidad asiste a la iglesia
- Profesor Gustavo: Sí, del 100% unos 90%. (Prof. Gustavo del Barco, Remanso, 8.6.2010)

En Betania, cantamos el siguiente coro: “Shu shu shuy, la la. Shu shu shu dyela kalajantantu tabuyta Jesús” (Betania, 8.6.2010). La iglesia se ha convertido en un escenario importante de alternancia yurakaré-castellano, dado que el pastor habla yurakaré.

En Remanso, el pastor utiliza ambos idiomas para hablar y cantar en los cultos. Así, esta actividad se constituye en un ámbito para promover el uso del yurakaré.

### *Situación E: Uso del lenguaje en el entorno social estricto*

Aquí, presentamos las interacciones dentro del entorno social estricto; es decir de familiares o miembros de la comunidad, cuyo fin es el entretenimiento, el disfrutar del tiempo libre, y espacio para chistes, anécdotas, historias, chismes.

#### *La fiesta y el fútbol*

Las principales fiestas yurakarés son comunales y se realizan en casi todas las comunidades. En aquellas con influencia católica, se celebra la fiesta de algún santo y en todas las comunidades se celebran los cumpleaños.

## CAPÍTULO 5

El fútbol y la fiesta se han constituido en actividades de encuentro y reunión en la mayoría de las comunidades donde los yurakarés hablan tabuybu y castellano. El tabuybu en estos espacios no simplemente comunica sino que es el medio para expresar la picardía de los yurakarés, les gusta ‘chistear’.

**En Remanso pudimos observar la fiesta comunal en honor al aniversario de su fundación. Los comunarios se organizaron para recibir a las comunidades invitadas y festejar. Ese día se organizó una velada, un campeonato de fútbol y el juego del palo encebado, entre otras actividades.** En las diversas actividades que se realizaron antes y después del campeonato reinaba el castellano.

Así, en la reunión de representantes de todas las comunidades para la organización del campeonato de fútbol todas las deliberaciones y acuerdos se realizaron en castellano. En el mismo desarrollo del campeonato se notó la ausencia de la lengua indígena en la interacción grupal. La velada también se realizó en castellano, a excepción de un solo número en lengua indígena, organizado por nuestro equipo de investigación con los estudiantes de la escuela.

En muchas comunidades se puede advertir la presencia de la cancha de fútbol. Es uno de los principales lugares de distracción y de diversión de niños, adolescentes, jóvenes y adultos, sin distinción de sexos. Aquí se usa el castellano para la comunicación pero también el yurakaré en relaciones de tipo afectivo.

### *El chiste y la broma*

Los yurakarés se caracterizan por su buen sentido del humor. Cuando se reúnen, la conversación fluye y se desata la creatividad; continuamente se aprovecha la situación (las características físicas, las pequeñas equivocaciones, el tiempo, etc.) para ‘chistear’.

Los yurakarés son alegres, saben de todo, cantar, su alegría es de eso: cantar, pescar, eso es lo importante que no se pierda. (Einar Salvatierra, Remanso, 7.6.2010)

Escucho hablar a las personas mayores pero los jóvenes se chistean, pero después así no, así como hablan personas mayores. El poco yurakaré más que todo para bromear. Así para bromear lo utilizan entre ellos, le digo, ¿no? Entre personas mayores, lo papás, mi suegro conversa pero para chistearse para eso, un rato. (Zulma Bamba, Remanso, 7.6.2010)

En idioma a veces hablan de fiesta, de negocio, de familia, no, y de viajar también, y también de bastantes bromas. (Diego Leonor Incagua, Remanso, 8.6.2010)

Sí pues, claro la idioma harto para reír, para la broma y el chiste. (Judith Gaspar Bruno, Remanso, 9.6.2010)

En estas reuniones, los hablantes utilizan tabuybu de manera natural para expresarse. Los hablantes dominados por el castellano también recurren al tabuybu para hacer chistes. No es nada extraño o inusual escuchar reír a los yurakarés después de escuchar una palabra en lengua originaria; la mayoría de los testimonios afirman que una de las ocasiones favoritas para utilizar la lengua es el chiste y la broma en los ancianos, adultos y jóvenes. Una comunaria nos decía que no es lo mismo contar un chiste en castellano que decirlo en idioma. Sin embargo, utilizar el tabuybu más que todo para bromear (en el caso de los más castellanizados), en realidad, es una etapa de la regresión lingüística, pues la lengua ha sido reducida al ámbito de lo informal, de lo jocoso. Ya no parece una lengua plena, ya da vergüenza hablar en ella de las cosas serias, solo queda el uso de la lengua para la broma.

### *Nuevas tecnologías para el entretenimiento comunitario*

El entorno social estricto, principalmente en conexión con el entretenimiento, se ha venido modificando drásticamente en la última década, debido al acceso a las nuevas tecnologías digitales. Cuando muchas comunidades indígenas no han terminado de modernizarse (pasar de la producción vernacular a la economía de consumo intensivo), éstas se vienen apropiando de nuevas tecnologías de la comunicación, con fines de entretenimiento. El CD, el DVD, el MP3, el panel solar y el generador de electricidad han determinado la entrada de música, imagen y palabra desde los centros urbanos hasta los rincones más alejados del territorio yurakaré. Todo viene en castellano, por tanto, va contribuyendo a la castellanización de los comunarios de la región.

Así, en el camino de Ishinuta a Ichoa, cuatro horas en camión del Ejército, viajando como monos colgados de los barrotes, observamos numerosas antenas parabólicas en las casas de los colonos. Estos pobladores igualmente pueden ver programas de televisión por satélite, con mejor imagen que en las poblaciones suburbanas de Cochabamba.

En Santa Rosa de la Boca se puede advertir la existencia de películas de Hollywood que despiertan el deseo de aprender inglés para viajar. Un joven de 8º año, Lorgio, en una entrevista grupal, manifestaba su deseo de aprender el inglés en la escuela.



## CAPÍTULO 5

Me gustaría aprender inglés... porque deseo seguir estudiando y desearía ir a otro país... a América. Guerra de Titanes, miramos anoche de los dioses y después la otra, Legión de Ángeles. (Santa Rosa, 07.06.2010).

Lorgio sabe que existen los Estados Unidos, “América”, y también que existe el inglés, porque ve películas subtituladas en castellano en su casa. La noche antes había visto dos películas en inglés. Lo que llama la atención es que la familia de Lorgio vive aproximadamente a media hora de distancia caminando de Santa Rosa, en una ‘chapapita’ aislada, sin vecinos cerca, sin electricidad. Pero gracias a que tienen un ‘motor’ para la generación de electricidad, un televisor y un reproductor de DVD, cada noche pueden ver las mismas películas que otros ven en los centros poblados. Con Lorgio evidenciamos la poderosa influencia de los medios audiovisuales en la configuración de las aspiraciones hacia el futuro. En concreto, el deseo de ir “a América” implica también la necesidad de aprender el inglés. Pero conviene aclarar que Lorgio viene de Trinidad, y sus padres son reconocidos como movimas en la comunidad.

A diferencia de Santa Rosa, la comunidad de Soltera es de más fácil acceso; está a unas tres a cuatro horas en peque de Puerto Villarroel, y la mayor parte de sus pobladores van a este puerto solamente de vez en cuando. En la escuela, una construcción de madera de dos pisos, hay un panel solar que proporciona energía, utilizada también para el funcionamiento de algunas horas de un televisor y un DVD. En las noches, la profesora proyecta una película para los niños y comunarios que vienen de visita a su casa para ver películas. Esa noche, vimos un film de la serie Crepúsculo, de vampiros y hombres lobo. Los niños y adultos presentes veían la película con toda naturalidad, en castellano. Así, las películas proporcionan insumos para la adquisición y consolidación del castellano aun en medio de la selva, además de fortalecer elementos propios de culturas foráneas.

En Betania, los entrevistados también tenían acceso al DVD.

Si usted va a mi casa y usted me dice póngame video yo le pongo, y si va allá donde Aquiles también hay. (Nicolás Guzmán, 20.08.10)

En este caso, la presencia del video en algunas casas implica prestigio, una especie de muestra que la familia tiene los recursos suficientes para adquirir los aparatos electrónicos de moda, y así estar a la par de las ofertas del mercado.

En San Antonio, comunidad a la que se tiene que caminar por cerca de dos horas desde Ichoa, no hay electricidad y los paneles solares instalados en la escuela y la casa comunal no funcionan. Sin embargo, algunas noches los niños y jóvenes de la comunidad pueden

mirar telenovelas mejicanas en la casa del profesor, quien instaló además un generador de electricidad a gasolina para la luz en las noches, y el televisor y el DVD para acceder a los videos que se venden a precios económicos en todos los centros poblados de la región. A propósito, cabe indicar que el profesor también instaló una hornilla a gas en su cocina (a diferencia de los comunarios que normalmente usan leña para cocinar), por lo que tiene que cargar con la garrafa de gas (diez kilos) desde Ichoa. Del mismo modo, también en San Antonio, notamos la intrusión de modelos propios de la cultura urbana latinoamericana, a través de las portadas o tapas de los cuadernos de los escolares.

Las tapas de los cuadernos proporcionan atisbos de la cultura latinoamericana urbana; han sido hechos para las sociedades nacionales de la región y tienen temas, motivos, diseños, personajes que corresponden a la cultura urbana. Sus destinatarios son estudiantes de las sociedades nacionales. Sin embargo, estos mismos materiales ‘resbalan’ a las comunidades indígenas cuya estabilidad lingüística y cultural, así como su misma existencia como pueblo o nación están en riesgo. En San Antonio, entre los cuadernos utilizados por los estudiantes, había uno con la foto de Belinda, la cantante mexicana, en la tapa.

En Remanso, la presencia del motor eléctrico en la casa de tres comunarios permitía escuchar ocasionalmente música proveniente de la casa del profesor Gustavo del Barco y también de la casa de Don Humberto. En las noches algunos niños y jóvenes iban a distraerse a la casa de Don Lucho quien encendía su motor y con su televisor y DVD reproducía películas y videos de artes marciales, novelas mexicanas, música ranchera y mariachis mexicanos hasta las nueve de la noche aproximadamente.

### *Situación F: Uso del lenguaje en el entorno social amplio*

En la situación F presentamos las interacciones dentro del entorno social amplio donde intervienen personas ajenas a la comunidad.

Los karayanas llegan a la comunidad por diversos motivos: por comercio, trabajo o para juntarse con su pareja. En Remanso, los comunarios nos hablaban en castellano. Al hablarles en lengua yurakaré, como es natural los hispano hablantes nos contestaban en castellano, mientras que los que sí hablaban tabuybu, continuaban hablando esta lengua hasta que cambiamos al castellano al no poder seguir la conversación.

Ha visto, ¿verdad? en todo estas andanzas que ha estado... casi nadie le habla en idioma yurakaré. Solo en castellano. (Einar Salvatierra, Remanso, 7.6.2010)

## CAPÍTULO 5

Es cierto. Todos en la comunidad nos hablaban en castellano antes de que les empezáramos a hablar en yurakaré. Pero también utilizan el castellano cuando interactúan con otros comunarios, una indicación del fuerte avance del castellano.

Como se señaló en las secciones referidas a la cultura y la organización social, la conformación de las comunidades en el Trópico de Cochabamba es dinámica; hay comunidades yurakarés, pero también de trinitarios y colonos. En algunos casos, la comunidad yurakaré convive con miembros de otras etnias, como los trinitarios que suben por el río Mamoré y tienen presencia en comunidades del río Chapare y del TIPNIS-Cochabamba. En todos esos casos, la lengua franca es el castellano.

Por su parte, los comerciantes llegan a las comunidades en distintas fechas y siempre llegan a las fiestas comunales. A la fiesta por el aniversario comunal, llegaron a Remanso tres comerciantes. Con los tres comerciantes, la interacción entre el vendedor karayana y el comprador yurakaré en la compra-venta de los productos se realizó en su totalidad en castellano.

### *Situación G: Fuera del pueblo*

Aquí presentamos las interacciones que se llevan a cabo entre yurakarés y agentes externos; por ejemplo, en el comercio fuera de la comunidad.

#### *La venta de madera*

Como se ha destacado en secciones anteriores, los comunarios del río Chapare pueden ir a Cochabamba o a Trinidad para comprar y vender productos; entre ellos se lleva madera a las barracas de esas ciudades (Comunario, Remanso, 9.6.2010). El mercado principal para vender la madera es la ciudad de Trinidad en Beni, donde la venta se realiza en la lengua del vendedor; es decir, el castellano. Cabe recordar que es más fácil llevar la madera río abajo hacia Trinidad, que a Cochabamba río arriba.

#### *La compra-venta de productos en el pueblo*

La comunicación de los yurakarés de Soltera en el “pueblo” se da a través del castellano. Los yurakarés salen a Puerto Villarroel, “el pueblo”, a comprar y vender productos diver-

sos: aceite, azúcar, jabón (Soltera 17.08. 2010). En estos procesos de compra y venta, los intercambios verbales se realizan predominantemente en castellano. No se usa tabuybu porque “los del pueblo no entienden”. De esta manera, el pueblo se constituye en un espacio donde el yurakaré queda en segundo plano.

Las visita a los centros poblados y a las ciudades puede tener efectos demoledores en el mantenimiento de la lengua indígena.

Los niños entienden [tabuybu] pero en parte mi hija habla. [Al principio] mi hijo y mi hija mayor... hablaban... Cuando los llevé a Trini... hablaban puro idioma pues y la gente harto les miraba. Llegué de ahí y empecé a hablarles en puro castellano a estas chicas. Claro de entender entienden [tabuybu] pero no hablan... Igual que hablan igual que no hablan, pero entienden. A los niños les cuesta siempre. (Judith Gaspar Bruno, Remanso, 9. 6.2010)

En esta cita podemos advertir que la adquisición de la lengua yurakaré en el seno de la familia surtió efecto, pero el contacto de los niños con la ciudad influyó no sólo en ellas sino también en su madre, para que dejen de hablar la lengua. Como en otros casos ellos entienden pero no hablan ya el tabuybu.

### *Algunas conclusiones sobre el uso de las lenguas*

En Soltera, escuchamos la palabra de nuestros hermanos y hermanas yurakarés sobre sus percepciones y expectativas respecto del tabuybu y del castellano. Ellos nos manifestaron que:

- Nuestra lengua está en peligro de perderse pero más usamos castellano”.
- Sí, queremos recuperar y revitalizar tabuybu.
- [Pero] el castellano se queda no más.

Por una parte, los comunarios perciben la tendencia hacia la destabuybuización de la comunidad, con la complicidad de ellos mismos que se han venido habituando a hablar en castellano. Por otra, se manifiesta el deseo de revitalizar la lengua, como parte de las nuevas presiones, sobre todo políticas, hacia la revaloración lingüística y cultural. No cabe duda, que las acciones del CEPY, y la presencia de los investigadores también influyeron al respecto.

La situación sociolingüística final, sin embargo, no apunta ni a un monolingüismo en lengua originaria ni en castellano, sino a un bilingüismo que permite la permanencia del

## CAPÍTULO 5

castellano, como hecho consumado y que no se puede revertir. Los hablantes habrían ya han consolidado nuevas lealtades lingüísticas, esta vez a favor del castellano. Entonces, la solución del dilema lingüístico es optar por el bilingüismo tabuybu-castellano. Pero, el desafío está en mantener un bilingüismo equilibrado entre tabuybu y castellano, ya que lo observado apunta más bien a un bilingüismo sustractivo en desmedro de la lengua patrimonial.

### *Lenguas en la escuela*

La escuela, como institución externa a la comunidad, ejerce una influencia determinante en el uso lingüístico comunitario. La lengua 'oficial', en nuestro caso el castellano, tiende a demostrarse como la lengua de prestigio y poder de manera cotidiana a través de las actividades de la escuela. En el caso de las escuelas yurakarés visitadas, la situación general es que los docentes son hablantes del castellano, quechua, trinitario y no del yurakaré.

La escuela se constituye en una suerte de punta de lanza lingüística y cultural de la sociedad 'nacional' en las comunidades rurales y en los pueblos indígenas. En cuanto la escuela entra a la comunidad, la castellanización es continua. La enseñanza en las escuelas de los pueblos indígenas de tierras bajas, con algunas excepciones, continúa siendo castellanizante. Los profesores son collas, el currículo está en castellano, con contenidos occidentales, los materiales didácticos están en castellano. Al parecer, ni la REB ha logrado hacer mella en el sistema educativo vigente en la mayoría de las escuelas. Hay excepciones de EIB entre los cavineños, los tsimane' con la MNT, y otras escuelas atendidas por el PEIB-TB. Sin embargo, cabe precisar que la escuela no es el único factor de la castellanización.

### *Prohibición del yurakaré*

La escuela que algunos comunarios recuerdan es la escuela castellanizante. En este tipo de escuela, frecuentemente, se prohibía la lengua de los estudiantes.

A veces, en diferentes comunidades se ve eso ¿no? De que los padres mismos a veces prohíben... a los niños de que hablen su propia lengua. Porque yo recuerdo... en años antes hasta los mismos profesores cuando el alumno hablaba... algunos profesores les prohibían a los alumnos... de por qué hablas así, por qué no [hablas castellano]. Entonces eso es lo que a veces lo ha acompañado,

le ha quitado su autoestima al niño, de poder desarrollar, de poder emitir su propia lengua. (Prof. Guido Mendoza, San Benito, 20.04.2010)

Si a los niños se les avergüenza por hablar su lengua materna, la tendencia obvia será pasarse a la lengua dominante, y evitar de este modo el discrimen por razones lingüísticas.

### *La escuela para aprender castellano*

Cuando todavía no había escuela, en la comunidad de Santa Rosa de la Boca se hablaba tabuybu de manera generalizada. El corregidor tiene 51 años y recuerda su niñez:

En esos tiempos casi no había mucho estudio aquí. Nuestra madre hablaba más el idioma [yurakaré] que el castellano (Hernán Galindo Orosco 08.06.2010)

Cuando la escuela ingresa a la comunidad yurakaré, también ingresa el castellano. Puesto que la escuela está investida de prestigio, como institución educativa autorizada por el Estado, la lengua que utiliza oficialmente, en nuestro caso el castellano, también queda legitimada. Así el castellano se instala en la comunidad indígena como la lengua de prestigio y poder.

Cuando el tata Ascencio asistió a la escuela aprendió el castellano. En su escuela, la lengua oficial era el castellano.

Ya hubo una escuela en la boca del río Grande. Ahí ya aprendí ya castellano... en la escuela estuve tres años no más. De ahí, hablo a veces bien no más [castellano]. (Santa Rosa 07.06.2010).

El tata tiene 52 años. Entonces, por lo menos desde hace 45 años la escuela ya castellanizaba a los yurakarés. La castellanización en la escuela no determina automáticamente que se pierda la lengua materna, como lo ilustra el caso del tata Ascencio quien señala que aprendió el castellano en la escuela, pero sigue hablando tabuybu. Sin embargo, contribuye a crear un escenario donde se va consolidando la idea de que el castellano tiene más valor que la lengua indígena.

Desde el momento que uno entra a la escuela parece que ya se acostumbra hablar en castellano. (Hernán Galindo Orosco, corregidor de Santa Rosa 08. 06.2010)

Cabe recordar, además, que el uso del castellano se hace imprescindible no solo debido a que el currículo así como los materiales vienen en castellano, sino también porque los

## CAPÍTULO 5

docentes foráneos son hablantes del castellano u otras lenguas indígenas, como el quechua o aymara.

### *Niños ‘idiomistas’*

Según las discusiones acerca de la lengua y educación en el Primer Congreso Yurakaré, hay comunidades en el Beni donde los niños son hablantes de yurakaré; pero la educación regular se imparte en castellano.

Los niños son idiomistas, pero los profesores de Trinidad ni fu ni fa en idioma y eso no enseñan y los niños no aprenden. Entonces, es una pérdida de tiempo para las personas.  
(Guillermo, Mesa 1)

Es necesario aclarar que la enseñanza en castellano no es una decisión personal de los docentes, ya que el currículo viene en castellano, la formación de los docentes en las normales presupone el uso del castellano como la lengua de instrucción y los contenidos están en castellano, la alfabetización implica el castellano, y, en sentido más amplio, la política lingüística predominante en la sociedad boliviana privilegia el castellano. Por todo esto, la enseñanza procede en castellano y se deja de lado la lengua indígena. Los docentes que caen en cuenta de la presencia de la lengua indígena y de la importancia de la educación bilingüe no tienen el apoyo ni los materiales para implementar una educación lingüística y culturalmente pertinente; aunque, como veremos más adelante, hay docentes que buscan la introducción del yurakaré en el aula.

Además, y como se ha destacado en secciones anteriores de este capítulo, los niños en muchas comunidades yurakarés ya son hablantes del castellano, lo que facilita la tarea del docente foráneo y reafirma su práctica y convicción de que la enseñanza ‘naturalmente’ procede en castellano. Dado que, en este caso los niños yurakaré tienen como lengua única o predominante el castellano, la enseñanza procede en la lengua de los niños, pero se ignora la identidad del pueblo indígena y no se procede a la recuperación de su lengua.

### *Uso de las lenguas en las escuelas yurakarés*

La escuela de Santa Rosa funciona solo en castellano. Los tres profesores que trabajan allí no son yurakarés.

Ya por lo menos ellos ya saben leer, escribir, saben sumar en castellano, (Israel Parada, Santa Rosa, 06.06.2010)

Del mismo modo, los mismos profesores, al igual que los padres de familia, en Monte Verde, reconocen que la enseñanza en las escuelas yurakarés se desarrolla en castellano.

Acá lo que más se aplica es el idioma castellano, pero lo que es bilingüe [no]... Aquí generalmente la mayoría no habla el yurakaré ¿no? No se puede decir que es un bilingüismo exacto perfecto, estamos limitados al idioma porque es un contexto muy limitado y no tenemos apoyo de ninguna institución (Prof. Marcelino, Monte Verde, 14-06-2010)

Con respecto al uso del lenguaje en el establecimiento educativo de Remanso, todos los profesores imparten las clases en castellano. Desde el arribo a la comunidad del profesor más antiguo, hace 16 años, la realidad lingüística de los niños completamente se abocó al castellano, situación que no ha cambiado. En todo este lapso la comunidad no ha exigido que las clases se realicen en lengua indígena, ni tampoco el profesor pudo aprenderla. Algunos profesores indican que la enseñanza en castellano se justifica porque los niños ya están castellanizados.

Más bien he tenido suerte, no así como en norte Potosí. Allá netamente todo era quechua y algo de aymara y no sabían nada de castellano. Y ahí si he tenido algo de tropiezo y cuando me vine a este sector para mí ha sido sencillo, porque el niño que nace ya sabe hablar castellano y más al contrario su idioma que es maternidad u original ya está en el olvido... Entonces he tenido esa facilidad de desarrollar y hacer entender y cuando le preguntas por curiosidad cómo se puede anotar en nuestro idioma, nadie quiere hablar, yo cuánto ansia tenía. Por ejemplo, yo cuando he ido al norte Potosí sin saber hablar quechua también he ido, pero los chiquitos nunca se han avergonzado. ¡Así se dice profesor!, lo decían, imagínate. Más bien he aprendido ahí lo que es quechua pero ahora aquí no puedo aprender nada porque no hay quien me enseñe. (Prof. Nemesio Flores León, Remanso, 06.2010)

En ambos casos, los profesores coinciden en afirmar que la educación se da solo en castellano. Además, el uso generalizado de la lengua hegemónica entre los habitantes de Remanso y de Monte Verde, especialmente entre los niños, ha facilitado la enseñanza en la escuela. Por tanto, la lengua indígena no ha sido un obstáculo para la comunicación entre el profesor y los estudiantes, y mucho menos para el aprendizaje.

Como destacan los docentes de Remanso, el uso de tabuybu entre los niños parece estar disminuyendo.



## CAPÍTULO 5

- Carlos: Y ¿aquí en clases a veces se les sale alguna palabra yurakaré a los niños, entre ellos?
- Profesor: Cuando se trata de murmurar de alguien, pero ahora ya no sale nada. Hay otros que netamente cero están. Sus padres de otros no quieren que hablen ya yurakaré. (Nemesio Flores, Remanso, 6.6.10)
- Carlos: Y los más jóvenes que están en 8º, ¿cómo les va a ellos con la lengua?
- Profesor: Igual están en lo mismo, más bien no quieren ni reconocer su cultura porque hasta en ropa tremendo. Más que los aymaras han cambiado, ya no parecen de acá, parecen de camba de acá. (Nemesio Flores, Remanso, 6.6.10)

### *La situación en los internados*

En el internado del río Ichilo, a diferencia de lo que pasa en el internado de Nueva Vida, donde se usa el yurakaré como parte del currículo, tampoco se enseña la lengua indígena. Además, el recurso de los docentes de obtener información sobre la lengua por medio de tareas a los estudiantes que pregunten a sus padres tampoco está disponible.

Aquí no, arriba yo hacía textos pequeños. Por ejemplo de su contexto de los árboles, de los animales, de las plantas en idioma me lo hacían. Pero, aquí no podemos porque ellos mismos si tienen alguna duda no están seguros cómo se pronuncia esa palabra en yurakaré. Ellos no saben qué cosa es porque sus padres no están cerca. Mientras allá en la comunidad de Tres Islas sus papás están, preguntan cómo se escribe y sus papás le dicen así... Tal cosa se dice así... Entonces ellos siguen aprendiendo pequeños textitos. Pero aquí no se puede, ¿a quién van a consultar cómo se pronuncia? (Prof. Maribel, Internado, 20.08.2010)

Otros no saben igual que nosotros están: como collas. Entonces no van aprender si el papá y la mamá no habla, no hay quien hable más que todo, los niños no quieren, no ellos ya no lo hablan. (Nelson Calizaya, Remanso, 6.6.10)

No hay quien hable más que todo, los niños no quieren. (Prof., Remanso, 06.2010)

### *La posición de los padres de familia*

Los padres están enterados que la enseñanza en la escuela procede exclusivamente en castellano, aun cuando algún profesor por el contacto constante con el yurakaré haya aprendido algo de la lengua.

Ahorita puro castellano, ni quechua, ahorita ni inglés, ahora ya no, puro castellano. Y, a pesar que ellos son collas, bueno, ellos son amables, por ejemplo los profesores de acá, de esa casita chiquitita, ellos hablan ya yurakaré. La profesora habla, entiende y habla. (Zulma Bamba, Remanso, 7.6.10)

Lo cierto es que, por lo general, los padres no intervienen en el quehacer lingüístico de la escuela. Ven de afuera y dejan hacer, tal vez con cierta impotencia; pero tampoco se atreven a tomar acción alguna frente a la práctica de enseñar solamente en castellano. No obstante, hay ocasiones en las que parece haber una crítica implícita a la escuela que no enseña en tabuybu.

En la escuela no, no les enseñan, nada de lengua, mi hijo poco entiende. Lo que pasa es que cuesta, mi hijo mayor poco habla y mi otra hija poco habla. (Judith Gaspar Bruno, Remanso, 9.6.10)

Excepcionalmente, nos hemos encontrado también con casos en los que en una comunidad se plantean alternativas para reconocer un espacio en la escuela para la lengua patrimonial, aun cuando su factibilidad sea remota. Así, en Santa Elena si bien los padres reconocen que la enseñanza impartida en las escuelas es solo en castellano, el líder de la junta escolar se plantea la posibilidad de establecer un horario para la enseñanza de este idioma.

[El profesor enseña en castellano] porque no puede. Claro hablan quechua los dos, pero como ha traído los libros y tienen que pasar. Vamos a hablar con los padres de familia un horario que enseñe el idioma. Eso es lo que vamos a coordinar con los profesores para que no pierda. (Don Santos, Santa Elena, 06.2010)

En todo caso, queda claro que la escuela prioriza el castellano y no hace esfuerzos por utilizar el yurakaré en la enseñanza. Podría pensarse, al respecto, que todos complotan contra el tabuybu: los padres de familia, los profesores, la escuela y hasta los propios niños.

### *Las razones para no aplicar la EIB*

En Fátima, una de las razones principales para no aplicar la EIB en la escuela es que la mayoría de las personas utiliza el castellano para su comunicación diaria, tanto en el ámbito familiar, escolar y comunal. Esta situación estaría contribuyendo a la pérdida de la lengua indígena. Don Ananías, al respecto, dice:

## CAPÍTULO 5

Yo creo que se está perdiendo poco a poco porque las wawas... ya no están hablando idioma, porque nosotros les estamos hablando en castellano y también en la escuela solo se habla castellano. (Don Ananías Silvestre, Fátima, 24-04-2010)

Los propios niños confirman el uso prioritario del castellano en el aula; pero también descubren que la docente intenta utilizar el yurakaré. Cuando se le preguntó a Roxana en qué lengua les hablaba la profesora, ella dijo:

No nos habla en yurakaré solo nos habla en castellano. (...) Nos pregunta en yurakaré [pero] no lo sabemos responder. A veces no más... hay veces nos olvidamos también. (Roxana Silvestre, Fátima, 24.04.2010)

La situación en Fátima es de un uso predominante del castellano en las actividades escolares; pero también hay intentos de la docente para introducir el yurakaré al aula, pero con poco éxito, debido a las carencias lingüísticas de los mismos niños.

La profesora de Tres Bocas, de manera similar, observa que los niños no utilizan el tabuybu en las clases.

Acerca del idioma, se habla el 40% hasta donde se puede ver. Pero, cuando las familias están solas hablan en 50 o 60%. Solamente se ve en las personas adultas y en los niños ya no se ve mucho. Hay uno que otro joven que habla pero no en su diario vivir sino en su comunicación ya sea con el padre, en bromas, pero así en una conversación fluida ya no se habla el idioma yurakaré. Y en el aula tampoco los niños hablan, ¿no ve?... La cultura persiste en cierta forma, pero en la mayor parte ellos no lo practican o no lo demuestran a la gente, porque cuando uno le pregunta... no te lo dicen a ti. (Prof. Shirley García, Tres Bocas, 19.08.2010)

La situación de la lengua indígena en la comunidad refleja ya un desgaste o debilitamiento notable. Si bien todavía se percibe el uso del yurakaré entre los adultos, ya los jóvenes no la utilizan en su comunicación cotidiana. En la escuela, por otro lado, tampoco se habla la lengua indígena, y hay reticencia a proporcionar información lingüística a la profesora.

En términos generales, podemos afirmar que el castellano es la lengua de uso predominante en la escuela y que la presencia o uso del yurakaré está restringido al deseo de aprendizaje del profesor o a iniciativas aisladas que responden a intentos de materializar en alguna medida la propuesta de la EIB. Lo normal es que la escuela funcione en castellano. Esta realidad se explica principalmente por los tres factores siguientes: currículo oficial en castellano; procedencia cultural de los profesores; y niños ya castellano-hablantes.

*Una excepción en el Beni, pero...*

Un caso sui géneris ocurre en algunas comunidades yurakarés ubicadas en el departamento del Beni. Dado el mayor prestigio del trinitario sobre el yurakaré, se da la extraña situación de enseñanza del trinitario en territorio tradicional yurakaré.

Bueno yo, siempre he tenido profesores trinitarios. Nunca he tenido profesores yurakarés, ¿no? Hasta ahora no he visto profesores yurakarés, solo profesores trinitarios. Por ejemplo, en primero medio yo en vez de idioma nativo [tabuybu], el idioma trinitario nos han enseñado y he salido así de promoción y peor inglés, solamente en trinitario. (Mónica Yaveta, Beni, investigadora indígena)

En algunas escuelas yurakarés en el Beni, la influencia trinitaria continúa.

Ahora están metiendo un poco más la lengua moxeña o trinitaria-moxeña y porque viene hasta las libretas con eso... O sea no pueden traer las libretas acá que tengan ese... que vengan medidas en ese idioma. (Prof. Doris, San Vicente, 24.04.2010)

Si bien no es posible tampoco hablar de una educación intercultural y bilingüe en las escuelas yurakarés en el Beni, el relativo prestigio del moxeño-trinitario y la presencia de maestros trinitarios ha determinado que se priorice esta lengua, en desmedro del yurakaré. En este caso, se enseña trinitario en una escuela donde la mayoría de los estudiantes son yurakarés. Por si fuera poco, hasta las libretas están escritas en trinitario. Además, según Mónica Yaveta, la mayoría de los profesores que trabajan en las escuelas yurakarés son trinitarios.

## *La luz en la oscuridad: iniciativas de cambio*

Si bien se privilegia el uso del castellano en las escuelas yurakarés, como acabamos de ver, también hay profesores que, por iniciativa propia, intentan introducir la lengua como parte de los contenidos de enseñanza. Este es el caso de los profesores de San Juan de Isiboro y Tres Bocas.

Mayra: Mientras preparaba los materiales en el cabildo que está en frente de la escuela se escuchaba las instrucción de la profesora que decía: “A ver niños, vamos a contar los números en idioma”. Después de la instrucción, los niños empezaban a contar todos en uno, similar a un coro: “letta, leshie, liwi...” y así sucesivamente. Luego de contar los números la profesora María Elena dijo: “Ahora niños, vamos a nombrar los animales en idioma”, y comenzó la profesora preguntando ¿qué se dice “sábalo”?, “¿que se dice “raya”?, “¿que se dice piraña?”. Y los alumnos respondían: **Ishuna, eñe...** Terminaron

## CAPÍTULO 5

la actividad cantando la canción ‘Somos cocineros’, canción que habla de las comidas propias del lugar como el chapapeado de pescado. (Tres Bocas, 18.08.2010)

Bueno nosotras hemos implementado algunas cosas en el aula; por ejemplo, los números, alguna que otra cosa. Los números porque es el contexto, entonces no podemos imponer nosotros nuestra cultura, siempre se habla de una educación Intercultural y más con la nueva ley que todavía no se ha dado. Pero nosotros tratamos de practicar a modo de aprender también enseñar a los niños. Se trata de recuperar su cultura y su lengua de ellos. (Prof. Shirley García, Tres Bocas, 19.08.2010)

Las profesoras de Tres Bocas utilizan el idioma como recurso pedagógico de enseñanza y además son iniciativas que tratan de materializar en algo la educación intercultural bilingüe, como ellas mismas indican. El uso del idioma yurakaré en el aula implica actividades como contar números hasta el diez, identificar nombres de animales, nombrar las partes del cuerpo humano, entre otros.

En similar situación, el profesor de San Juan de Isiboro también ha implementado el uso del idioma en el aula.

Tenemos matemáticas, lenguaje, ciencias de la vida, ciencias sociales; tenemos agropecuaria, religión, música, tecnología y...son esos, ¿no? Como le digo estamos incorporando más el idioma nativo... Hemos empezado el año pasado 2009... produciendo pequeños textos con los mismos alumnos..., de donde yo salgo a recibir información de los papás ¿no?, o sea como pronunciar ¿no? En lo que tenemos problemas es en la escritura, porque ni ellos mismos dominan la escritura. Nosotros ya lo escribimos según a como ellos los pronuncian las palabras ya. Depende del eco, hay un eco diferente, entonces es ahí donde nosotros ya tenemos debilidades pero poco a poco lo vamos a ir subsanando... Ya es un mandato que tenemos del gobierno... Sí o sí tenemos que implementar la lengua originaria. (Prof. Vladimir Melgar, San Juan de Isiboro, 04.05.2010)

El idioma yurakaré se introduce en esta escuela como a una materia más del currículo, y los niños aprenden con textos que los mismos estudiantes producen. Los contenidos de estos textos son nombres de animales o cosas escritas en tabuybu con su correspondiente traducción; por ejemplo **osew** en yurakaré es chancho, **pojore** es canoa. Todos estos textos están exhibidos en el aula de clase con los nombres correspondientes de los estudiantes.

En ambos casos, el uso del yurakaré en el aula se limita a la iniciativa de los profesores de mostrar que en dichas unidades educativas se está aplicando la EIB. En realidad es

una enseñanza restringida, y el tabuybu no es utilizado para la comunicación y enseñanza en el aula; además las horas curriculares destinadas al aprendizaje de la lengua indígena son mínimas en comparación con el castellano.

En la escuela de Santa Rosa, ahora la enseñanza se da de acuerdo al currículo oficial en castellano. Sin embargo, en una conversación grupal con cinco estudiantes de cursos superiores, Merlín, una estudiante venida de Trinidad, confirma que hace dos años un profesor enseñaba algo del yurakaré.

Entré a cuarto. Mi profesor se llamaba Miguel Ircha Arias. Ese era muy bueno y ese sí nos enseñaba a todos. El hablaba yurakaré un poco y nos enseñaba de poquito. (Santa Rosa, 07.06.2010)

Por su parte, si bien en las escuelas del TIPNIS Beni la enseñanza es en castellano y en algunas se enseña algo de trinitario, Nueva Galilea es una excepción. Allí la profesora habría estado enseñando tabuybu.

Cuando armamos nuestro rincón de idioma yurakaré. Ya más bien ahorita lo saqué. Ya más bien yo aprendo de ellos porque me dicen 'hicimos nuestro cuerpo humano en yurakaré, ya lo hicimos'. Lo único que me grabé fueron las orejas y los ojos, que la oreja es **melli** y los ojos **tanti**... Le pusimos los nombres al cuerpo humano en yurakaré, hicimos materiales de la cocina, la olla, la cuchara, el plato, la mesa. Ellos ya en el dibujo les pusieron sus nombre en yurakaré y abajito nomás el nombre en castellano. Así armamos nuestro rincón de idiomas. (Prof. María Inés Chaves, Nueva Galilea, 28.04.2010)

En este caso, las actividades del rincón del yurakaré hacen posible el uso del idioma entre los estudiantes y también con sus padres o abuelos, a quienes preguntan sobre los nombres de las cosas o animales que precisan para sus tareas.

De manera similar, en la escuela de Tres Islas, en el río Ichilo, los docentes buscan introducir la lengua en el currículo, aunque predomina la percepción en la comunidad de que en la escuela solo se enseña en castellano. Los padres de familia se sorprenden cuando se enteran que el profesor está enseñando la lengua indígena en la escuela.

Doña Margarita: El profe todo les había estado enseñando. Ayer le he mirado su archivador, el 1, el 2, el 4 ya habían estado escribiendo en su archivador, ¿no ve Marcial?

Don Marcial: Yo le pregunté ¿qué es esto? Y me dice por ejemplo...

## CAPÍTULO 5

Doña Margarita: El uno **lëtta**, el dos **lëshie**, el tres **liwi** y eso pues todo les había enseñado y nosotros no sabíamos que yo soy yurakaré, que he nacido aquí y mi hijo ya había estado aprendiendo ya. (Tres Islas)

En resumen, el hecho de que los profesores estén haciendo esfuerzos por introducir la lengua indígena al aula, a pesar de no ser hablantes de yurakaré, y a pesar de las reticencias de los alumnos para hablar la lengua, es una muestra de la aceptación de los nuevos lineamientos educativos y la predisposición y compromiso de los docentes con las tareas de adecuación curricular.

Sin embargo, a decir de los docentes, estos esfuerzos de reintroducción del tabuybu en las unidades educativas no siempre cuentan con la participación de los padres.

Es importante que los niños conozcan por ejemplo del idioma. Es muy importante yo deseo que los padres participen pero aquí veo que no, no participan. (Santa Rosa, 08.06.2010)

Sin entrar en detalles al respecto, conviene anotar que esta es una percepción bastante difundida entre los docentes, que se quejan de la poca participación de los padres de familia en la educación de sus hijos.

### *Las experiencias del internado Nueva Vida*

La escuela-internado de Nueva Vida es una excepción a la situación generalizada de enseñanza castellanizante en la región. Según los testimonios que pudimos recoger, la MNT implementó un programa de educación bilingüe.

A mí me enseñaron... Yo más antes no sabía porque mi padre finado tampoco nunca me enseñó. Cuando yo fui a Chapare estudié un día allá en Nueva Vida. Allá he estudiado yo, y cuando yo he estado allá, ahí he aprendido a hablar el idioma y hablo siempre el idioma. Claro que no hablo bien correcto pero siempre hablo. Allá he aprendido porque siempre pasábamos clases de idioma. (Doña Margarita, Tres Islas)

Este testimonio muestra que a pesar de las severas críticas a las actividades de la MNT, las clases de idioma lograron revertir por lo menos parcialmente la tendencia hacia la castellanización total de la población yurakaré.

## *Sugerencias para revertir la escuela castellanizante*

### *Formación docente y provisión de materiales educativos*

Posiblemente como consecuencia de la presencia de los equipos de investigación que planteaban la importancia del aprovechamiento escolar de la lengua y la cultura, y/o como parte de los nuevos aires de reivindicación de la lengua y la cultura propias de la coyuntura política actual, muchos docentes manifestaron su predisposición a enseñar tabuybu en el futuro. Consideraban que esta tarea se facilitaría con la provisión de materiales de lectura en lengua yurakaré y de la guía para la enseñanza del tabuybu que les habíamos llevado en fotocopia. En esta vena, los profesores de la escuela de Remanso sugieren la inclusión de la lengua en la enseñanza formal; pero también la capacitación necesaria para la enseñanza del tabuybu como segunda lengua

Todo esto me gustaría que esté plasmado en video [la guía de yurakaré como segunda lengua] porque nosotros también no vamos a poder pronunciar conforme a lo que se pronuncia y entre mí pensaba que antes teníamos oportunidad. Los bachilleres podían iniciar a trabajar, lo que quería decir es que para que sea fino se dé a estos sectores que se iniciara un bachiller como docente de idiomas y no sólo de idiomas sino también para recuperar las medicinas naturales. (Demesio Flores, Remanso, 6.06.10)

... la incentivación, programas de capacitación para el profesor. Los profesores tienen otro tipo de formación y punto de vista y como [todo] va cambiando, tienen que venir a ponerse al tanto. Eso es lo más necesario con respecto a la educación y si cambia esto va a incentivar a los niños y los niños a sus padres en base a la interculturalidad, salud, en todo. Sería perfecto si hubiera esa situación de hacer la educación bilingüe. A nosotros mismos nos convendría, aprenderíamos y mejoraría la situación entre comunidad y maestro. (Profesor Gustavo Barco, Remanso, 7.06.10)

La inclusión de la lengua en la escuela es vista de manera positiva por estos profesores. Ambos coinciden en la necesidad de la capacitación con respecto a la lengua y la cultura yurakarés. En lo cultural, se destaca el tema de la medicina natural. Pero además, se manifiesta una preocupación y sugerencia al mismo tiempo sobre la pronunciación de la lengua indígena. El docente tiene clara la idea: la pronunciación en la lengua indígena presentará algún problema; por lo tanto, se plantea la sugerencia de que se les proporcionen videos, como modelo para la pronunciación. Destacan también que la educación bilingüe aportaría



## CAPÍTULO 5

a una mejor relación entre la comunidad y los profesores y la concientización e importancia de la lengua y la cultura en padres y niños en base a la interculturalidad.

El uso predominante del castellano no solo en el ámbito escolar, sino también en el familiar y en la comunidad en su conjunto, lleva a iniciativas como la que sugiere don Santos, miembro de junta escolar de Santa Elena, de exigir al profesor que enseñe el idioma una hora al día por lo menos y de esta manera contribuir para que no se pierda y se siga hablando el yurakaré. Desde la perspectiva de don Gumersindo, comunario de Sejsejsamma, recuperar la lengua y la cultura yurakaré implica necesariamente trabajar desde la escuela y la familia.

...eso es lo que necesitamos, un profesor netamente yurakaré, ¿no? Para que así no se pierda nuestra costumbre, esa lengua ¿no? Aquí, por ejemplo, es por eso que nuestros hijos casi no entienden ese idioma. Nosotros los padres, madres no les enseñamos, claro que más antes cuando vivían los abuelos abuelas, entonces ellos les enseñaban porque hablaban su lengua todavía. Ahora con el tiempo todo se está perdiendo muy poco, no se habla... Nuestros padres tampoco no nos enseñaban casi... Ahora con los profesores también no podemos aprender, ni los hijos tampoco. Y eso que estamos tratando de recuperar pero, como digo, necesitamos un profesor netamente que hable... el dialecto yurakaré.

Sí debe haber un profesor indígena, ¿no? que les puede enseñar... Aquí los profesores de la ciudad vienen pues... No les enseña la idioma, también algo que les enseña es el castellano siempre. Después, los chicos no pueden aprender la idioma. Se dedican nomás al castellano siempre. (Don Gumersindo Pradel, Sejsejsamma, 27.04.2010)

Si bien en las palabras de don Gumersindo es evidente una autocrítica, en el sentido de ser responsables directos como padres de familia, para que se esté dejando de hablar el idioma, principalmente entre niños y jóvenes; también es consciente sobre las consecuencias del trabajo de la escuela en la preservación o desaparición del idioma yurakaré. Según don Gumersindo la escuela es también responsable, porque no hace uso del idioma en la enseñanza, sino solo del castellano.

### *Profesores bilingües y uso de la lengua en la escuela*

El corregidor de Santa Rosa, de la misma manera, considera necesario contar con profesores bilingües en la escuela.

Tiene que haber maestro bilingüe para que uno lo practiquen (Hernán, corregidor de Santa Rosa, 07.06.2010)

Se debería enseñar la lengua para que los niños sepan y los demás no se queden mirando a los que hablan. Para la escuela es importante material en yurakaré, diccionarios, esos materiales como cuentos y todo. (Doña Lina, San Pablo, 03.05.2010)

En Santa Lucía estamos luchando por tener nuestra escolita. Es importante que los niños aprendan el yurakaré en la escuela. Me gustaría que los niños aprendan de todo en la escuela, que aprendan también de deportes. Me gustaría que aprendan de todo, lo que se ve en las comunidades yurakarés. Por mi parte yo pienso que el profesor debe ser yurakaré, sería mucho mejor, eso es bueno para que los niños aprendan mejor y además sepan de su cultura y su lengua. (Don Grabiél Morales, Santa Lucía, 26.04.2010)

### *Hacia la revitalización del tabuybu con los niños*

Con respecto a las políticas lingüísticas, las propuestas de los entrevistados en Remanso generalmente son favorables a la revitalización del tabuybu. Se considera que los niños tienen mayor predisposición a recuperar la lengua.

Ellos mismos se sienten mal de su idioma. Sería bueno que [la] recuperen en el colegio. Más que todo la niñez es la que más se da para su futuro de ellos. Ellos empiezan a aprender y se van a hablar entre ellos. Ellos a veces no sienten la vergüenza como los jóvenes y la verdad sería bueno que ellos aprendan. (Zulma Bamba, Remanso, 7.6.2010)

Siempre quisiéramos que nos apoyen en esa parte de la escuela para que salgamos adelante y sepamos todos hablar nuestra lengua... Lo más importante es hacer prevalecer de lo que uno es, sentirse feliz de lo que es porque Dios nos hizo así. Y no tenemos que avergonzarnos de nada. (Einar Salvatierra, Remanso, 7.6.2010)

Yo de mi parte quiero aprender la lengua. Ya hace 11 años que estoy por acá pero no puedo aprenderla. Bueno, ellos que hablen la lengua y que no dejen de hablar sin vergüenza y que sigan adelante y que no dejen de aprender y que no sean como la gente. A veces que se corren de su lengua y les digo que no hay que correrse de su lengua. (Diego Leonor Incagua, Remanso, 8.6.2010)

La percepción de la poca práctica de la lengua hace que los entrevistados pidan apoyo en la parte educativa con miras a convertir a la escuela en un espacio estratégico para propiciar la continuidad de la lengua, haciendo alusión explícita a que los niños hablen entre ellos, posteriormente con la familia y la comunidad sin vergüenza ni prejuicios. La lengua vista en la escuela como parte de superación personal, de toda la comunidad y cultural y evitar lo que llaman “correrse de la lengua.”

## CAPÍTULO 5

No saben mis hijos hablar en idioma... para mí sería importante que venga un profesor y nos enseñe en yurakaré. (Opinión de una señora)

La escuela puede contribuir al proceso, pero la escuela no es suficiente por sí sola para alimentar el proceso de revitalización lingüística, pues lo principal es restablecer la transmisión intergeneracional. Por tanto, exigirle a la escuela el restablecimiento del idioma en la familia y la comunidad, realmente, es rehuir la propia responsabilidad.

### *Adquisición y aprendizaje de la lengua*

#### *Destabuybuización en la familia*

Los padres de familia no les hablan en Tabuybu a sus hijos en Loma Alta, solo en castellano.

Los niños se han olvidado de lo que nosotros hablamos. Ellos no lo hablan, sólo castellano. Nosotros también no les hablamos... No lo sabemos leer ni escribir y es eso lo que queremos, ¡escribir bien y bien! Eso es lo que nos hace falta. (Corregidor de Loma Alta, )

En Sejsesama, comunidad rodeada por población colona, los padres de familia han dejado de transmitirles tabuybu a los niños en la familia. Al respecto, una madre de familia manifiesta su arrepentimiento por no haber enseñado el tabuybu a sus niños.

Casi ya no manejamos la lengua... Mis hijos ya no hablan... Me arrepiento de no haberles enseñado. (Doña Roxana Núñez, Sejsesamma, 26.04.2010)

En Remanso, algunos entrevistados reconocen que la razón para que los niños en la actualidad no sepan la lengua es porque los padres de familia no les ‘enseñaron’ en su momento (Comunaria de Remanso, 09.06.2010).

Los adultos de la actual generación tuvieron la oportunidad de recibir la ‘enseñanza’ de parte de sus padres. En el siguiente testimonio, la hermana Judith incluso manifiesta su práctica de empujar la lengua en todo momento; sin embargo, sus hijos, extrañamente, tampoco la hablan.

Claro, por eso muchas veces mi papá me dice “hijita vos sabes el idioma desde pequeña y nunca te corriste”. Claro que no, ande voy yo les hablo a mis hijos. A este igual le digo y me dice ‘mami qué hablas, yo no te entiendo’ y él quiere saber y quiere que le enseñe, pero... (Judith Gaspar Bruno, Remanso, 09.06.2010)

Como lo hemos destacado de manera reiterada, la primera lengua que los niños adquieren es el castellano. En sus testimonio los hablantes dan cuenta de las diferencias entre su generación, cuando todos los niños eran hablantes del tabuybu, y la actual donde los niños ya no adquieren la lengua indígena como materna. Así, por ejemplo, aun cuando doña Judith insiste en hablarles en su lengua, sus hijos no quieren entenderla.

Aunque, la tendencia generalizada parece encaminarse hacia la destabuybuización desde el seno familiar, en algunas familias, el tabuybu continúa siendo la lengua de comunicación cotidiana. Gabriel, un joven de 27 años de la comunidad de Santa Lucía, en el Beni, da cuenta de una de las situaciones excepcionales, en las que el yurakaré sigue siendo la lengua de su familia.

En mi casa mi papá nos enseñó el yurakaré, igual mi mamá... En mi, casa todos hablamos yurakaré, todos hablan con mi mamá. (Gabriel Morales, Santa Lucía, 25.04.2010)

Del mismo modo, en Fátima, mientras entrevistamos a un muchacho yurakaré, quien indicaba que no sabía el yurakaré, dos niños de entre ocho y diez y una niña de doce años aproximadamente que estaban pelando y troceando yuca, al escuchar las preguntas de la entrevista, entre ellos comentaban en yurakaré: 'este es sol (puyni), agua (samma), río (ayuma), leña (kumme).

A este respecto conviene destacar que si la madre es monolingüe en la lengua indígena, generalmente la comunicación con los demás miembros de la familia sea realiza en esta lengua.

En Santa Rosa, hay variaciones (vacilaciones) con instancias de tabuybuización, pero con castellanización simultánea. Así, con Israel Parada, yurakaré de Santa Rosa, construimos relaciones de confianza, nos llevó a cazar y pescar, nos encargó su salón y también nos conversó en su casa. Israel adquirió tabuybu en su familia con su abuela y en la comunidad. El y su esposa hablan la lengua y les hablan en tabuybu a sus tres hijos. Esta situación en la familia de Israel es favorable para la revitalización de tabuybu. El percibe que sus hijos "sí están aprendiendo" (06.06.2010). Sin embargo, al nivel general, el mismo Israel reporta que la lengua se va perdiendo porque los padres de familia no la enseñan a sus hijos.

Sí, [aquí en esta comunidad] la mayor parte se está perdiendo porque hay personas que ya no le enseñan a sus hijos más que todo... Por qué será pues ¿no? O sea, más...les hablan en castellano nomás. (06.06.2010)

## CAPÍTULO 5

La causa de por qué los padres de familia han dejado de hablarles en la lengua indígena a los niños permanece sin una explicación concreta. Los hablantes experimentan un proceso relativamente gradual de destabuybuización, con una castellanización simultánea castellanzación a lo largo de las generaciones, pero no han tenido la oportunidad de reflexionar sobre estos fenómenos. Entonces, no se explican precisamente por qué. Lo que pueden observar en la cotidianeidad es que los padres “les hablan en castellano nomás”. De esta manera, el castellano tiende a desplazar al yurakaré, sin que la comunidad de hablantes yurakarés haga algo al respecto, solo observa y dejar pasar el tiempo.

El tata Ascencio nos proporciona interesantes observaciones con respecto al estado de la lengua en la comunidad de Santa Rosa de la Boca y qué se debería hacer para garantizar la vitalidad de tabuybu en la comunidad. Según su percepción, es necesario dirigirse a los niños en tabuybu para lograr la adquisición de la lengua.

Pero si a los niños le empezamos a hablar con castellano al principio ya no aprenden yurakaré; entonces, hay que empezar a hablarle con la lengua [yurakaré] siempre... Ya todo depende de sus padres, si les hablan dialecto ya ellos comprenderán y hablarán ¿no? (Santa Rosa, 07.06.2010)

Tata Ascencio es una persona sabia en la comunidad, así lo conceptúan los comunarios que nos indicaban que debíamos entrevistarlo. En el testimonio citado, su observación no podía ser más certera. Este es un fenómeno que se produce también en otras comunidades<sup>31</sup> donde la lengua que se enseña a los niños es diferente a la lengua que se habla comúnmente en la comunidad. En este caso, los niños castellanizados no pueden aprender el tabuybu pues en la comunidad y en la escuela impera el castellano. En cambio, los niños tabuybuizados en su primera infancia no tienen mayores dificultades para aprender el castellano porque se usa extensivamente en la comunidad y principalmente en la escuela. Cabe agregar que en otros casos, los niños castellanizados en la familia sí adquieren el yurakaré como segunda lengua siempre y cuando la lengua de comunicación cotidiana en la comunidad siga siendo el yurakaré. En todo caso, según el tata Ascencio, la adquisición de tabuybu por parte de los niños depende de los padres de familia. Cuando se le preguntó qué podemos hacer para que los niños hablen tabuybu, dijo:

---

31 Observamos también este fenómeno en Urmiri, Potosí, hace varios años. Los padres de familia les hablaban a los niños en quechua, bajo la premisa de que el quechua era más difícil que el aimara; que los niños que aprendían el aimara primero no podían luego aprender el quechua; en tanto que los primeramente quechuizados en la familia, aprendían fácilmente el aimara. La cuestión era que los niños quechuizados podían adquirir el aymara porque se usaba en la comunidad; pero los niños aymarizados en la familia no podían adquirir el quechua en la comunidad porque se habla poco. El quechua es para la comunicación con los forasteros.

## *Exigencias de los niños*

Mientras continúa la tendencia de castellanización, los nuevos discursos y tendencias hacia la revaloración de lenguas y culturas indígenas plantean conflictos y dilemas tanto a padres de familia como a los hijos castellanizados.

Nuestros niños también quieren aprender. Ellos dicen papi quiero aprender pero nosotros no les enseñamos. Ellos están en Catery y necesitan aprender el dialecto. (Comunaria de Loma Alta)

Algunos niños cuestionan a sus padres por no haberles enseñado tabuybu, como se ilustra en el siguiente testimonio recogido en la comunidad de Tres Islas, en el río Chimoré.

A veces me dice mi hijo mamá por qué no me enseña y yo les enseño y a veces rápido se les borra de la mente. Sí, como decirle mi esposo no sabe también la idioma, tiempo que vive aquí conmigo y no sabe casi, por eso yo digo que mi hijo sepa la idioma. (Margarita, Tres Islas, fecha)

Reactivar la lengua en los niños se hace cuesta arriba: el papá no habla la lengua; la mamá trata de enseñar algunas palabras a los hijos (diciéndoles las palabras y su significado “cómo decir el pescado, el jochi, el tatu...”). Pero no es fácil, la falta de práctica y el predominio del castellano en la cotidianidad comunitaria contribuyen a que los hijos no retengan las palabras y a que “rápido se les borra de la mente”.

## *No todo está perdido*

Aunque la adquisición del yurakaré se ve coartada en la primera infancia de muchos niños, sus interacciones verbales en el contexto de la comunidad pueden dar lugar a un aprendizaje tardío de la lengua indígena. Algunos padres de familia favorecen la adquisición de tabuybu por medio de instructivos de la vida cotidiana.

Bueno diciendo así “barré, pásame la cuchara, lava los platos”, así o “trae agua” así ahí, todas esas cositas en idioma, “ven, desayuna, almuerzo, cena”. (Jorge Candia, Betania, 5.06.2010)

En Soltera, observamos una situación similar. En la casa donde nos proporcionaban las comidas del día, la mamá utilizaba la lengua indígena para pedir, ordenar a sus hijos la realización de tareas cotidianas, usualmente realizadas por los niños como ir por agua, traer

## CAPÍTULO 5

leña y otras. Incluso los niños, ya castellanizados desde la cuna, aquí tienen la oportunidad de escuchar y entender el yurakaré.

Del mismo modo, puede darse el caso de que en la comunidad se yurakaricen, haciéndose bilingües de castellano y yurakaré.

Estas prácticas, observadas también en otros lugares, proporcionan los ‘insumos óptimos’ para adquirir el tabuybu.

Hablamos del plátano, de la yuca, del jochi, del pescado, como decir de nuestras gallinas, de nuestras comidas por ejemplo decir, la comida ¿no? Que ahora es el sudado de pescado y a veces cuando hablo en mi idioma mis hijos me preguntan “¿que es mamá eso?”, y yo, claro... les enseño lo de las gallinas y les digo a veces **talipa, titiptalipa**, nuestras gallinas, les digo y mi gemelos me dicen **talipañu**. Y “¿qué es el talipañu?”, es el pollito chiquitito no ves, que cuando recién quiebra y ellos saben siempre y me dicen “el pollito chiquitito”. (Doña Margarita, Tres Islas)

La falta de transmisión intergeneracional no significa necesariamente la pérdida de la lengua en todos los hablantes. En la comunidad, el yurakaré puede hacerse presente en los diálogos entre padres (con predominio del yurakaré) y los niños (castellano hablantes); lo que a su vez contribuye a la adquisición tardía del yurakaré por parte de las generaciones jóvenes. Esta característica podría facilitar los esfuerzos de revitalización.

Comunicarse en tabuybu constantemente es cuestión de decisión. Aun cuando los yurakarés de Soltera perciben que el tabuybu se está perdiendo y que sus hijos entienden pero no hablan, se resisten a aceptar la pérdida de la lengua. La esperanza es que la lengua perviva gracias a la capacidad de los niños para adquirir la lengua en la comunidad.

Yo creo también de mi parte, esta fácil... Mis hijos no saben hablar de mí, pero escuchan todo, algunas palabritas no más hablan, pero por eso como decían de lo que van hablando... aprenden fácilmente. (Carlos Vargas Rodríguez, Soltera, 17.08.2010)

Yo también cuando era chica no hablaba yurakaré... Mi papá, mi mamá no me enseñaban yurakaré. Tampoco en la escuela aprendía a hablar yurakaré. Cuando hablaba así mi idioma, mi profesor me pegaba a mí. Aquí no están con tu mamá, no estás con tu papá me decían. Me pegaban antes mis profesores a mí y no podía hablar mi idioma hasta... y hasta así por fin me han hecho perder mi cultura. Me han hecho perder mi idioma. Me [he] crecido, he sido jovencita, en vieja recién he aprendido un poco hablar mi idioma. (Carmen Fabián Beltrán, San Benito, 2.05.2010)

## *Percepciones y actitudes*

Como se habrá podido apreciar, los hablantes no tienen una posición neutra con respecto a las lenguas de su entorno. Al contrario, desarrollan ideas y actitudes (incluso estereotipos) con respecto a las lenguas y sus hablantes. Así, los hablantes perciben la situación de las lenguas en la comunidad: la presencia cada vez más fuerte del castellano, el monolingüismo de los abuelitos, el bilingüismo de los adultos y la creciente castellanización de jóvenes y principalmente de los niños. En este contexto, se van configurando las percepciones y actitudes hacia las lenguas con las que los hablantes tienen contacto.

### *La lengua se está perdiendo*

La opinión generalizada en las comunidades visitadas es que la lengua de los yurakarés se está perdiendo.

Estamos afiliados a la comunidad de Villa Bolívar y a la comunidad de Sejsejsamma... Casi ya no manejamos la lengua... Mis hijos ya no hablan... Me arrepiento de no haberles enseñado. (Roxana Núñez, Sejsejsamma, 26.04.2010)

En Tacuaral, la pérdida se extiende incluso a los abuelos.

El idioma se está perdiendo, ya ni los abuelos nos hablan pero nosotros y nuestros hijos sí. (Comunario de Tacuaral.)

En Santa Rosa, también se percibe que el tabuybu está en riesgo de perderse y ser reemplazada por el castellano. En Remanso, los mismos yurakarés son conscientes que la poca utilización de la lengua anuncia su pérdida.

La lengua sí se está perdiendo, no sólo en la comunidad en otras comunidades tampoco ya no se habla. (Raúl Salvatierra, Remanso, 5.07.2010)

Esta la lengua yurakaré, sabemos muy bien que se está perdiendo. Nosotros ya no tenemos casi esa costumbre de ahora de hablar, ¿no? Porque en sí soy yurakaré y yo no sé hablar bien. (Einar Salvatierra, Remanso, 7.06.2010).

Sin embargo, algunos comunarios ponen en cuestionamiento esta posibilidad y opinan que la lengua se seguirá hablando. Pese a ello, pudimos percibir durante nuestra estadía en la comunidad la poca utilización del tabuybu.



## CAPÍTULO 5

¡Qué se va a perder la lengua! Si nosotros igual sabemos y nosotros le hablamos igual a nuestros hijos. Mira pues, ya está diciendo. (Judith Gaspar Bruno, Remanso, 9.06.2010)

En Soltera y las comunidades en la región del río Ichilo y Chimoré, muchos entrevistados también piensan que el tabuybu se está perdiendo. Los niños aprenden más castellano, porque en la escuela desarrollan actividades hablando castellano.

Ahí no más está pues. Ya nadie lo habla casi, claro que nosotros de vez en cuando lo hablamos ¿no? Pero no todos, habrá unos 4, 5 nomás que lo hablan, pero el saldo no... igual en Tres Islas también unos cuantos nomás lo hablan también, no hablan todos, más ocupan español, ya no hablan casi la idioma, puro castellano. Por eso, los chicos ya pues de dónde van a aprender pues, no escuchan ni a su madre, ni a su padre. Por eso los chicos puro castellano también ya están aprendiendo. Si uno lo ocuparía la idioma ¿no? los chicos escucharan pues, podían hablarlo pero como no lo manejan la idioma ya, se va perdiendo de a poco. (Carlos Vargas Rodríguez, Soltera, 17.08.2010)

En la comunidad de San Juan Isiboro, el profesor Pepe Rea Arévalo percibe que el tabuybu se está muriendo. Él trabaja en la comunidad San Juan Isiboro desde el año pasado y sobre tabuybu dice:

Aquí la lengua yurakaré no hay muchos, ya se está muriendo; poco a poco, mira esta comunidad era grande, se salen, se está muriendo. La comunidad, las personas están desertando de estos lugares, su lengua se está muriendo. (Pepe Rea Arévalo, San Juan Isiboro, 05.05.2010)

### *La recuperación de la lengua patrimonial*

Según las entrevistas, el tabuybu se utilizaba con más frecuencia en las anteriores generaciones. En Santa Rosa, según el corregidor, solo cuando la gente percibe que su lengua este peligro se empieza a valorar la importancia del idioma y la cultura.

Es importante [el tabuybu], porque digamos cada cual tiene su dialecto y no puede perderse el dialecto de cada pueblo, que no se pierda la cultura tampoco. (Hernán Galindo Orosco. Santa Rosa 08.06.2010)

El corregidor percibe que tabuybu está en peligro de perderse, pero a la vez, manifiesta su esperanza de que las acciones de revitalización, como las propuestas de revitalización del CEPY, contribuyan a la recuperación de la lengua. Además, se compromete a sí mismo y a los miembros de Santa Rosa para seguir hablando tabuybu.

Se está perdiendo porque no hablamos pero con todo lo que van hacer no creo que se pierda, tenemos que seguir practicando, al menos los muchachos los jóvenes sigan aprendiendo. (Hernán Galindo Orosco, Santa Rosa, 08.06.2010)

La estrategia propuesta es la reunión de la comunidad, la recepción de la información y la voluntad de ‘enseñar’ tabuybu a los niños.

Tenemos que siempre reunirnos para darles más informaciones, para que no se pierda el dialecto, para estar hablando, enseñándolo a los niños más para que vayan aprendiendo de a poquito ¿no? (Hernán Galindo Orosco, Santa Rosa, 08.06.2010)

El trabajo de revitalizar tabuybu, sería, según la autoridad yurakaré, una acción colectiva y en consenso, empezando por los niños.

El corregidor de Santa Rosa tiene una visión estratégica en cuanto a la revitalización del tabuybu. Primero, llamar a reunión, segundo, informar sobre la situación de tabuybu, y tercero, participar, para acordar que los padres y mayores enseñen idioma yurakaré a los niños. Entonces, por acuerdo colectivo, todos los yurakarés de esta comunidad tendrían que cumplir con enseñar la lengua a sus hijos. De esta manera, el corregidor plantea una manera práctica y colectiva de revitalizar el tabuybu (Alexander, cuaderno de campo).

La política lingüística en décadas pasadas fue la castellanización, por lo que los padres de familia priorizaron el uso del castellano con los niños. Sin embargo, la nueva coyuntura política de revaloración de lo indígena ha determinado también una consciencia lingüística del peligro de extinción del tabuybu y la responsabilidad de los hablantes, tanto de adultos como de niños, que ahora intentan recuperar la lengua.

En Soltera, las percepciones y actitudes de los yurakarés con respecto a su lengua y cultura están cambiando y orientándose a reafirmar su identidad cultural amazónica. Se trata de vivir como Yurakaré conservando sus características como indígenas.

Pero antes se avergonzaban. Aurita es un orgullo para ellos que les digan yura. (Carlos Vargas Rodríguez, Soltera, 17.08.2010).

De esta manera, la identidad está relacionada con la actitud y sentimiento de “orgullo” por ser yurakaré y hablar tabuybu.

### *El orgullo: base para la revitalización*

Esta investigación, también se desarrolló con sentimientos. La Secretaria de Comunicación del CEPY compartió el sentimiento de orgullo por el tabuybu con los hermanos de Santa Rosa. Su propuesta política es la siguiente:

## CAPÍTULO 5

Hay que ser orgullosos hermanos de ser yurakaré. Cada pueblo debe ser orgulloso de su lengua y recuperar, trabajarlo y practicarlo. Eso es lo que estamos haciendo hermanos. (Claudina Parada, secretaria de Comunicación del CEPY, Santa Rosa, 05.06.2010)

Claudina tiene la intención de que los hermanos yurakarés vivan con el sentimiento de orgullo por ser yurakarés. Con orgullo para recuperar tabuybu que notamos que está en riesgo de perderse, por eso se habla de “recuperar”. El orgullo de ser yurakaré y hablar en tabuybu sería un motor emocional humano que aumente la esperanza para revitalizar lengua y cultura yurakarés.

Las relaciones asimétricas entre las comunidades yurakarés y la ‘sociedad nacional’ han generado tendencias hacia la castellanización con destabuybuización. Pero también hay algunos hablantes a quienes les gusta el tabuybu, y tienen la determinación de hablarlo, desafiando el temor y la vergüenza. También se cuenta con algunos hablantes que, habiéndose castellanizado, buscan recuperar su lengua.

En Santa Lucía,

Me gusta hablar en mi idioma porque es mi lengua, mi cultura (Gabriel Morales, Santa Lucía, 25.04.2010)

En San Vicente de Paúl,

Por mi está bien, yo también quiero hablar en la idioma. (Comunaria, de más o menos 50 años, de San Vicente de Paúl)

En Remanso,

Tanme: Lindo es mi idioma, a mí me gusta hablar.

Carlos: ¿Me puede enseñar?

Tanme: Te voy a enseñar, aquí es mi casa. (Adriana Hurtado, Remanso, 5.06.2010)

Uh! Sí es bonita mi lengua. Yo donde voy y me encuentro igual yo converso. En Trini, yo igual converso en mi lengua, no tengo por qué tenerle vergüenza. Así soy yo, allá en Trini cuando voy [hablo] con cualquiera aunque igual no me conoce. (Judith Gaspar Bruno, Remanso, 9.06.2010)

Mejor como digo, es hermosa nuestra propia lengua. Eso siempre digo pues y hay familias que nos hemos juntado entre parientes. Al menos nosotros con nuestros parientes con la misma raza nos juntamos y somos bilingües. Y si nos discutimos nos charlamos en nuestro

idioma. Si mi esposo es camba o es colla, igual en idioma yo le puedo tratar porque él no escucha nada. (Risas) (Celida Gaspar Bruno, Remanso, 9.06.2010)

## *Lengua e identidad*

En la vida de los pueblos, el idioma se constituye en un indicador de identidad. En nuestro caso, hablar tabuybu es parte de ser yurakaré. Tanto en Tres Islas (río Ichilo) y Santa Rosa de la Boca (río Chapare), la pérdida de la lengua se asocia con la pérdida de la cultura. Cuando se le preguntaba sobre la importancia de la lengua, Don Marcial asocia la lengua con la cultura.

Porque no quiero que nuestra cultura se muera, sino que sobresalga y sea algo en la vida de nuestros hijos. Porque ellos... sepan hablar pero que sobresalga más especialmente a ellos porque a ellos le sirve porque digamos nosotros ya estamos sobrepasados de años y ya nos acabamos y ellos van a ser los futuros de la vida. (Marcial, Tres Islas)

De manera similar, para Israel, en Santa Rosa, el tabuybu es importante para mantener la cultura del pueblo yurakaré.

- Alexander: ¿Crees que es importante la lengua yurakaré para el Pueblo Yurakaré?
- Israel: Sí.
- Alexander: Para vos por ejemplo ¿por qué es importante?
- Israel: Más que todo para que no pierda la cultura, más que todo.
- Alexander: Ya... y ¿si se perdiera la cultura y la lengua? ¿Qué dirías vos si pasaría eso?
- Israel: Porque si se pierde la lengua pues más que todo ya... pueden venir otra gente nos pueden desalojar pues, ¿no? Pueden desalojar perdiéndose la cultura, más que todo la lengua y, siempre es bueno no que no se pierda la lengua. (Santa Rosa, 06.06.2010)

La cesión de territorios (TCO) a los pueblos indígenas, exige el prerequisite de ser considerado indígena; ser indígena a su vez presupone saber la lengua. En este sentido, para Israel la pérdida de la lengua les privaría de uno de los requisitos de la identificación como indígena, por tanto sin derecho al territorio, que en este escenario significaría el desalojo de los yurakarés sin lengua y sin cultura.

## CAPÍTULO 5

En Remanso, los habitantes de la región se clasifican como yurakarés 'netos' o con mezclas (con otros pueblos indígenas, con occidentales). Además, ser 'neto' yurakaré presume que la persona también habla tabuybu.

La viejinga de allá, en la esquina, la cuñada de don Diego, a la que le dicen **tanme**, es neta porque sabe bien la idioma. (Comunario. 6.6.2010)

O sea, se caracteriza en, o sea, ahora ya hay yurakarés netos y otros que están perdiendo la lengua y hay otros que a veces nos alzamos, por eso es importante su visita. (Einar Salvatierra, Remanso, 7.6.2010)

Mis papas son netos yurakarés porque hablan la idioma. (Ana Hurtado, Remanso, 9.06.2010)

Según los entrevistados, la conceptualización de ser 'neto/a yurakaré' alude a la pertenencia genética y cultural al pueblo yurakaré, pero además a la posesión de la habilidad de hablar tabuybu: la persona es 'neta' yurakaré porque sabe hablar la lengua, y empieza a perder esta cualidad cuando va perdiendo la lengua.

Ejercitar la lealtad lingüística hacia tabuybu, en esta conceptualización, implica mantener la identidad cultural, el orgullo de ser yurakaré. En el extremo opuesto, está el 'correrse de la lengua', o sea, acobardarse de usar tabuybu y así evitar los 'problemas' asociados a su uso.

En San Juan Isiboro, Feliciano Cayuba, conversando sobre cómo podemos reconocer a un hombre o mujer yurakaré decía: "En la lengua. Si me aparece una persona, si sabe la idioma: buenos días, talëjlësë". (05.05.2010).

El uso de tabuybu sería un indicador para decir que una persona es yurakaré. En este caso el tabuybu es característica de los hermanos yurakarés. Frente a ello, sin embargo, no se explica por qué los yurakarés no toman acciones contundentes destinadas a salvaguardar la presencia de la lengua en la comunidad, ni tampoco por qué la socialización primaria se vehicula hoy en castellano, incluso en hogares donde el padre y la madre son yurakarés y saben algo del idioma patrimonial. Claro que, ante los cambios políticos en curso, el tabuybu adquiere el valor de característica importante del ser y pertenecer al Pueblo Yurakaré. Con ella, ellos pueden reclamar sus derechos como Nación y Pueblo Indígena Originario Campesino, apelando a la Constitución Política del Estado de Bolivia. Esta nueva situación bien puede favorecer la revitalización del tabuybu y vía ella también el empoderamiento de la Nación Yurakaré.

Los yurakarés que han dejado de hablar la lengua se encuentran en dificultades en los encuentros y reuniones de pueblos indígenas que se realizan frecuentemente como parte

de la organización y coordinación entre pueblos indígenas. En estos encuentros es común que las discusiones sean precedidas por una presentación de los participantes, cada uno en su lengua respectiva.

O sea, yo casi nunca [hablo tabuybu]. Solamente en una entrevista, una vez... cuando fuimos a reclamar víveres y fue la única vez que quería [hacer] notar así públicamente... que era yurakaré, solo una vez. O sea, cuando les dije que era yurakaré, lo que ellos reaccionaron, me preguntaron o sea, me dijeron que hable la lengua y no sabía pero le entendía y no me están creyendo, dije. [Felizmente]... había otro joven conmigo que sabía hablar la lengua. (Einar Salvatierra, Remanso, 7.6.2010)

Esta experiencia nos ilustra que salir de la comunidad hacia la ciudad en busca de apoyo implica hablar en lengua indígena para demostrar que uno es yurakaré. Einar nos comparte su frustración en su tono de voz y gestos, porque no tenía ya cómo demostrar que era yurakaré. Esta experiencia, sin embargo, sirvió para fortalecer su identidad y su actitud positiva frente al idioma y a la cultura. Ahora al inicio de la reunión zonal con el diputado, él proclama abiertamente la necesidad de autoidentificarse.

No nos vamos a negar de ser yurakaré. Somos orgullosos de ser yurakarés (Einar Salvatierra, Remanso, 10.06.2010)

La importancia de la lengua como rasgo identificador del yurakaré se manifiesta con más fuerza cuando se trata de acceder a los cargos de la dirigencia en las organizaciones de base.

Sin embargo, también hay hablantes que han dejado de resistir y sucumbido a la tendencia de pasarse al castellano. Entre los yurakarés de la región del río Chapare circula la noción de 'correrse de la lengua' para describir a los hablantes que se avergüenzan de tabuybu y prefieren hablar el castellano.

Yo no sé por qué será que se corren de su lengua, porque a veces... vienen gente de afuera de Cochabamba, de Beni, de Santa Cruz y ellos no creen que son yuras y es por eso que no hablan y así yo he visto y he escuchado. (Diego Leonor Incagua, Remanso, 8.06.2010)

¡Uh! igual yo no me corro de nada, por qué me voy a correr si Dios me dio esta lengua. Claro dónde voy me siento orgullosa porque soy yurujaré. (Judith Gaspar Bruno, Remanso, 9.06.2010)

Como dice mi hermana, donde voy igual, soy la misma, pero no me corro igual de la lengua. Aunque voy a la Misión, hasta Cochabamba, Chimoré y me encuentro por ahí con mis

## CAPÍTULO 5

parientes e igual ¿**amashin?**, **dyitamla**, **amashin dyitam**, ellos se ríen pues. Así que yo me río pues y como son... parientes y igual nomás hablan, puro en dialecto hablan como ella, **amalan**, **ama**, pues mi hermana mayor. (Celida Gaspar Bruno, Remanso, 9.06.2010)

Para los entrevistados, ‘correrse de la lengua’ implica dejar de usar la lengua por vergüenza o temor y evadir de este modo la discriminación hacia los yurakarés. Esta práctica, sin embargo, no es bien vista por los hablantes o, por lo menos, por aquellos que optan por demostrar su identidad cultural hablando tabuybu.

El hecho de que una persona hable tabuybu legitima la identidad yurakaré, le permite sentirse orgulloso/a y comunicarse con otros hablantes sin prejuicio incluso en espacios donde el castellano es la lengua predominante. Entonces, los yurakarés netos son leales al tabuybu, mientras los que ‘se corren’ están en proceso de pasarse al castellano.

Finalmente, en este inciso, conviene mencionar que también hay percepciones auto-minimizadoras de lo propio. Ninyoles (1972), con relación al contexto catalán, hablaba del auto-odio. Dadas el conflicto social y lingüístico existente, suponemos que los idiomas en contacto son valorados de conformidad con el régimen diglósico imperante: el castellano como lengua, pero el tabuybu solo como “dialecto”. Como se recordara, en numerosas entrevistas, los propios hablantes optan por referirse a su lengua como “dialecto”, emulando la práctica imperante en la “sociedad nacional.

### *El conocimiento pasivo: semilla de la recuperación*

Muchos yurakarés, incluso algunos dirigentes, reconocían que no hablaban el tabuybu, pero que si lo ‘entendían’. Esto por una parte, parece testimoniar que el yurakaré todavía sigue vigente; y, por otra, abre la posibilidad -casi el compromiso- de re-aprender la lengua.

Al parecer el discurso de ‘entiendo pero no hablo’ surge como una reacción a la presión de la revitalización lingüística propuesta por el CEPY, y particularmente por los equipos de investigación. Sin embargo, entender no es suficiente para asegurar la pervivencia de la lengua.

### *El discurso bilingüista*

En las comunidades influidas por la escuela bilingüe de MNT parece seguir vigente el discurso bilingüista. Cuando se presiona al entrevistado la posibilidad de que se enseñe solamente el castellano, sin dudarlo plantea que se deben enseñar las dos lenguas.

Jorge: en la escuela se debería hablar los dos, el castellano y el idioma, porque siempre así nosotros pasábamos antes, a veces nos hablan en idioma y a veces en castellano, sí.

El bilingüismo castellano-tabuybu, o sea, la aceptación del castellano, pero sin perder la lengua indígena parece ser una salida a la situación actual de desplazamiento del tabuybu incluso del seno del hogar.

Al respecto de la propuesta de revitalización del CEPY, en San Juan Isiboro, preguntamos a Feliciano qué pasaría con el castellano. Su respuesta fue la siguiente:

Mi pensamiento de mi es que hablen, porque no creo que se olviden del castellano.  
(05.05.2010)

Aun cuando hay discursos que acusan al idioma castellano de colonialismo lingüístico y por tanto responsable de que el idioma propio se vaya perdiendo, Feliciano reconoce que esta lengua ya está muy extendida en la comunidad, pero que además se constituye en un símbolo de prestigio que sus hablantes no estarían ya dispuestos a renunciar.

### *Expectativas frente a la lengua yurakaré*

Ante las preguntas acerca de qué esperan para su lengua en el futuro dado que en la actualidad estaría en peligro de perderse, los entrevistados plantean básicamente la necesidad de ‘rescatar’ o ‘recuperar’ la lengua para no perder la identidad cultural, ‘la raza de lo que somos’ y recuperar simultáneamente el “orgullo” de ser yurakarés. Ello pondría en evidencia la predisposición existente de aprender el yurakaré.

Carlos: Y, ¿a usted le gustaría aprender el yurakaré.

Don Diego: ¡Ucha! Sí, yo también quiero aprender el yurakaré a hablar, ser dirigente más, hablar la lengua más, su propia lengua como los de allá de arriba hablan pues y no tienen vergüenza y acá mayormente no hablamos.  
(Diego Leonor Incagua, Remanso, 8. 6.2010)

Aquí, se refuerza la idea de que el dirigente yurakaré debe hablar tabuybu para estar plenamente legitimado como tal. En este contexto, el ejemplo del diputado yurakaré de Betania no deja de tener su peso. Lo que se espera es que el dirigente yurakaré hable tabuybu y lo demuestre lo que a su vez se entiende como no tener vergüenza de hablarla y estar más bien orgulloso de ser yurakaré.



## CAPÍTULO 5

Otra opinión circundante apunta que es necesario rescatar la lengua para ‘no perder la raza’, o más precisamente, la cultura yurakaré. Recuperar la lengua permitiría también ‘mantener el orgullo’.

Bueno, siempre tratar de ayudar a los niños para no perder esa raza de lo que somos. Como le iba diciendo, somos así y somos orgullosos de lo que somos pero vamos a tratar. No es imposible rescatar a la lengua. (Einar Salvatierra, Remanso, 7.6.2010)

Yo también les diría que se recupere la lengua porque es un orgullo para ellos mismos, y yo por eso siempre les he dicho. (Zulma Bamba, Remanso, 7.6.2010)

A nivel familiar, Israel plantea su determinación de seguir hablándoles tabuybu a sus hijos en casa (06.06.2010). Re-situar la lengua en el ambiente familiar puede considerarse como una propuesta yurakaré para recuperar y revitalizar el tabuybu. De esta manera, encontramos respuestas concretas para frenar la pérdida de la lengua yurakaré.

La percepción de que el tabuybu está en peligro, provoca respuestas de reafirmación de lo propio y la necesidad de continuar enseñando la lengua patrimonial a los niños. Las respuestas ante el problema de perder la lengua están en los mismos yurakarés de Santa Rosa. La Secretaria de Comunicación del CEPY lo planteó con claridad en una reunión comunal, cuando se discutía el diagnóstico sociolingüístico:

Entonces, lo que tenemos que hacer es recuperar y hablarlo nuevamente. (Claudina Parada, Santa Rosa, 05.06.2010)

La propuesta, en general, fue aceptada por los comunarios presentes en la reunión informativa, que luego se tornó en una suerte de grupo de discusión, con la participación de comunarios, algunos predominantemente hablantes de tabuybu, pero también de docentes, incluso niños.

### *Oralidad y escritura*

Debido a que en la escuela no se usa el tabuybu y se alfabetiza en castellano, los yurakarés han privilegiado la oralidad y no han accedido a la alfabetización en su propia lengua. Así, como ocurre con la mayoría de entrevistados en todas las comunidades visitadas, incluidos los docentes, el Corregidor de Santa Rosa relata que domina la lengua en el nivel oral pero que no la puede escribir.

Por eso yo le digo yo el dialecto lo hablo perfectamente pero no lo puedo escribir, no lo puedo leer ¿por qué? Porque nunca lo he estudiado, nunca lo he practicado. (Hernán Galindo Orosco, corregidor de Santa Rosa, 05.06.2010)

Como se sabe, la oralidad es natural; pero la escritura se debe aprender, alguien la debe enseñar. En los tiempos modernos, la escuela es la institución por excelencia para la alfabetización de la población. Pero, si no hay escuela en la lengua, tampoco hay alfabetos en la misma.

Durante nuestra visita a Soltera, socializamos en el patio de la escuela “23 de marzo” las cartillas para introducir la lengua en la escuela: “Tishilë tandyërështa tabuybu”. El hermano Carlos toma la cartilla intentando leer y dice inmediatamente:

No sé leer tabuybu, no le entiendo yo esa letra. (Carlos Vargas Rodríguez, Soltera, 17.08.2010).

Hasta el momento, no identificamos ningún proceso de alfabetización en la lengua yurakaré, sólo hay algunas breves experiencias:

Escribir implica conocer las convenciones del alfabeto y las normas de escritura adoptadas para la lengua. El problema es que los alfabetizados en castellano aplican las convenciones ortográficas de este idioma para leer la lengua indígena, y, por lo menos al principio, encuentran dificultades y hasta conflictos. El tema de la alfabetización, entonces, debe tomarse en cuenta para las tareas futuras de revitalización de la lengua.

## *Factores para el debilitamiento del tabuybu*

Entre las razones más frecuentemente mencionadas para la destabuybuización y la, castellanización de las comunidades yurakarés se encuentran: la discriminación, la interrupción de la transmisión intergeneracional, la escuela del pasado, la vergüenza, el comercio y la migración.

### *Discrimen*

En la situación actual, de contacto-conflicto con los colonos, las relaciones son asimétricas. Aunque los mismos colonos, como originarios quechuas y aymaras, han sufrido también la discriminación en la sociedad nacional, en su relación con los yurakarés ellos asumen

CAPÍTULO 5

una posición de 'superioridad', que conlleva a acciones de discriminación, así como de invasión de territorios.

Como decía Lipman (1922) hacia los años 40 del siglo pasado, el individuo va estructurando sus percepciones, estereotipos, en su paso por la sociedad. En las regiones visitadas coexisten los colonos collas y las poblaciones indígenas, los primeros generalmente organizados en poblaciones urbanizadas, los segundos en el monte. En este contexto surgen opiniones y estereotipos con respecto del otro.

En el trayecto de Sejsejsamma a Ishinuta, en el camión que nos trasladaba, conversábamos con un joven oriundo de Cochabamba y que actualmente vive en Santa Rosita pueblo ubicado a tres kilómetros de Sejsejsamma. El se refería a los yurakarés como poco civilizados. "Los que viven en el monte son gente peligroso, salvaje; ellos se hacen su ropa y sus flechas...". Al respecto de un viaje que había realizado río arriba, pasando por las comunidades de San Antonio más al monte, decía que para evitar problemas con los indígenas o simplemente comprar comida o algunos víveres era mejor ofrecerles alcohol; ellos no aceptaban dinero pero aceptaban alcohol. "Por una botella de alcohol te dan lo que sea y pueden llevarte a donde sea. Los indígenas y collas somos tan diferentes. Ellos no ansían tener como nosotros autos, casas, dineros. Ellos se conforman con lo que tienen, trabajan simplemente para comer, pasarle bien y así están'. (Conversación, 28.04.2010)

Chicha y trago toman, mucho le echan... trago no más quieren... son flojos no quieren trabajar... hasta medio día no más trabajan... trago no más quieren. Aquí ya no hay nativos, puro collas viven... antes vivían aquí los yuras pero se han ido hacia el monte porque no les gusta trabajar, ellos viven de la pesca... vivían en la orilla del río y después se fueron a San Antonio... como se llenaba mucha gente ya no había mucho pescado y ellos tuvieron que irse más allá. (Ambrosio Colque, comunario de Moletto, originario de Potosí, 04.2010)

Los colonos han humillado a los yurakarés y esa es la causa para que los yurakarés sientan vergüenza. (Sejsejsamma)

Además, según el profesor, la alimentación varía entre los colonos y los yurakarés, pues "los niños yurakarés vienen mal alimentados", lo que a su vez, se constituye en una explicación de por qué los 'colonos rinden más' que los niños yurakarés. De manera similar, según su percepción, "los padres de familia (colonos), son un poco más cumplidos...". Dadas estas ideas, es posible que estemos una vez más frente a la vieja profecía que se auto realiza (Merton...): si el profesor cree que los niños yurakarés tienen condiciones menos favorables

para la educación (como la alimentación y la ayuda de sus padres), su rendimiento estará de acuerdo con estas condicionantes.

De algún modo se forman estas percepciones en la población de colonos, pero las ideas también se deslizan hacia los propios yurakarés, que también se enteran y saben lo que de ellos se piensa; sin duda, se sienten discriminados, observados, calificados de ‘flojos y borrachos’ cada vez que visitan las poblaciones collas.

“Yura no sirve para nada”, así nos tratan... los colonos nos dicen “estos son yuras que no valen nada”. (Tito Silvestre, Fátima, 25.04.2010)

Un efecto de la discriminación de la sociedad nacional hacia los yurakarés es el surgimiento de ser menos, de perder la autoestima y de sentir vergüenza.

La vergüenza producto de la discriminación viene desde los tiempos de la Colonia. Para una muestra reproducimos un caso de cambio cultural introducido por las misiones franciscanas

... un quinto cambio cultural estaba en proceso, y era la hispanización de los nombres y apellidos. Ello provenía de una doble acción. Por un lado, los Misioneros Franciscanos bautizaban a los párvulos con nombres Cristianos, y, por otro, el continuo mensaje que recibían los Yurakarés, tanto de laicos como de misioneros, de que pertenecían a una cultura inferior, e inclusive “salvaje”, los hacía avergonzar de sus apelativos originales. (Querejazu 2005a. Vol 2:105).

En pocas palabras, las relaciones asimétricas entre foráneos y yurakarés de la Colonia, continuadas en la República y todavía vigentes en la actualidad han venido consolidando la asimetría. La vergüenza de los yurakarés es solo uno de los efectos de las relaciones desiguales de poder.

La discriminación es una experiencia vergonzosa que lo coloca entre ser yurakaré o alienarse; es decir, ser como el discriminador quiere que sea. Esta elección en situaciones de discriminación respecto a la lengua se le presentó al yurakaré de la comunidad de Soltera: hablar tabuybu o hablar castellano. En una conversación informal, recogimos el testimonio que presentamos a continuación.

Putá, nos trataban de yuras pues y algunos, otros nos pegaban también... Teníamos otros compañeros grandes ya de 12 años, y a esta edad ya son viejitos esos. Nosotros éramos los más changos [los más pequeños] que andábamos en el grupito, claro hacíamos grupo pa irnos pues. Solitos no nos podíamos ir, lejos era pues, un grupito, como unos 10 ó 12 nos íbamos. Allá también igual a todos nos asustaron porque eran grandes algunos y nos

## CAPÍTULO 5

criticaban de paso, de eso fue que casi [se] fue perdiendo la idioma, porque nuestras madres mismas se fueron dando cuenta porque ya daba vergüenza pa' que hablen idioma nosotros. Y así fue casi fue perdiendo. Ya cuando nació ya mi hermano, ya este de aquí, cuando era chico nunca aprendió pues la idioma. Le enseñaron castellano no más, hasta aurita nunca lo habla idioma pues mi hermano. Rara vez que escucha no más. Así fue ya de a poco, los más chicos no aprendieron la idioma pues. (Carlos, Soltera 17.08. 2010).

Las agresiones físicas y verbales intimidaron a los yurakarés; y ellos, para no ser discriminados, dejaron de hablar tabuybu. Los padres no querían que sus hijos fueran discriminados y decidieron no hablar a sus hijos en tabuybu, sino en castellano.

La discriminación no es restrictiva del ámbito rural, también se manifiesta en los espacios urbanos, como Chimore (Lisbeth Heredia Chura, Soltera, 17.08.2010).

Los yurakarés no solamente son discriminados por los karayanas o los nuevos colonos, sino también por los trinitarios con los cuales han estado en contacto por cientos de años. Según las percepciones de una profesora, los trinitarios asumen una posición de superioridad frente a los yurakarés.

... porque los trinitarios tienen un poco más de conocimiento, los apocan. Ese es el contraste con ellos porque ellos quieren saber mucho más que los yurakareses y siempre tienen esa idea: que ellos [los yurakarés] son así, son más cochinos, que no sé cuánto. Porque ellos ya tienen un poquito más... ya son de nivel mejor. Es raro, raro el trinitario que viva como ellos viven, ya ellos siempre tienen más cosas, tienen comodidades. El corregidor de aquí es trinitario, y ese señor que habló ahora es el hermano del corregidor; lo que quiere el corregidor es una mezcla... entre trinitarios y yurakareses, para que... [los trinitarios] les enseñen a ser un poco más civilizados. Así que les quiere traer más gente trinitaria para que les enseñen sus costumbres. Por ejemplo, yo nunca había visto antes eso que la gente yurakaré... invitaban a otras comunidades para que vengan a sus fiestas, les invitaban a sus fiestas solamente su comida era carne asada con yuca sancochada, eso no más se servían para toda la gente. Ahora, los trinitarios pues no sé, ellos tienen otra costumbre, ya el año pasado yo vi que inclusive le hicieron un velorio al santo San Vicente de Paúl, que es el santo de acá de la comunidad, ya vi eso, cosa que los yurakareses nunca hacen. (Prof. Doris, San Vicente, 23.04.2010)

Hay ciertamente diferencias de distinta índole entre yurakarés y trinitarios, una de las cuales tiene que ver con la acción de las misiones católicas. Mientras las misiones no tuvieron mucho éxito en la reducción de los yurakarés (como vimos en el capítulo sobre historia),

los trinitarios incluso recibieron su denominación de la Santísima Trinidad<sup>32</sup>. Dicho de otro modo, tienen una historia de mayor contacto y acceso a la llamada ‘civilización’ desde los tiempos coloniales, pero también constituyen una población mayoritaria entre los pueblos indígenas de la región.<sup>33</sup>

Lo lamentable es que la discriminación se reproduce en la escuela, incluso cuando algún docente foráneo demuestra interés por aprender la lengua yurakaré y aprovecharla en el proceso educativo. En estos casos, la reticencia de los estudiantes de hablar en su lengua contribuye al desplazamiento gradual del idioma patrimonial.

El problema es que tienen vergüenza, tienen miedo de expresar en la lengua, yo estaba aprendiendo juntamente con ellos. (San Juan Isiboro, 05.05.2010)

Según el profesor, los niños tenían vergüenza de hablar tabuybu y, por tanto, no expresaban en la misma. Entonces, la iniciativa del profesor de adquirir tabuybu en la escuela, fue frenada por el sentimiento de vergüenza de los niños.

En San Benito, durante la enseñanza experimental del tabuybu, el profesor pidió a los alumnos que hablasen en yurakaré y la respuesta de los alumnos fue la siguiente:

“tiene vergüenza”, “ella sabe hablar profe”, “la chiquitinga habla”, “el Aldo habla profe”

Los comentarios de los alumnos tenían tono acusatorio: se criticaba a los alumnos que hablaban la lengua, se percibía incluso la ‘vergüenza’ que algunos alumnos estarían manifestando con su silencio.

En contraste con lo anterior, en la actualidad se observa una resistencia entre los yurakarés a seguir siendo discriminados y a seguir sintiendo vergüenza.

Nosotros los yurakarés de aquí no estamos de acuerdo en que se nos siga viendo como salvajes. También somos personas hablantes y educadas. El yurakaré debe modernizarse, no es bueno que se quede como era antes; también la vida le exige a uno. Es bueno preservar la cultura y todo eso, pero no está demás pedir que se reconozca al yurakaré como gente que sabe hablar y escribir porque ahora el yurakaré también sabe. Solo que hay personas que nos ven como algo inferior. (Juanita Villa Amor, El Carmen)

32 Los trinitarios son parte del Pueblo Moxeño; en tiempos precoloniales era un pueblo de 350.000 personas. A mediados del siglo XVII fueron reducidos por los jesuitas. En 1687 se fundó la reducción de Trinidad (Wigberto Ribero, en línea: <http://www.amazonia.bo/historia:p.php?id:contenido=22>).

33 Según el Censo de 2001, la adscripción a un pueblo indígena fue: quechua 50.%, aimara 41.2%, chiquitano 3.6%, guaraní 2.5% y moxeño 1.5%; los otros pueblos indígenas tienen menos de 0.2%. (Molina

## CAPÍTULO 5

Aun cuando la tendencia de los yurakarés, posiblemente desde la República, ha sido evitar el conflicto y migrar constantemente hacia lugares más profundos en el monte, al final, no se puede evitar el contacto con la sociedad 'nacional': la escuela, las autoridades externas, el comercio, la moda, incluso el DVD, son instancias que establecen el contacto y que generan diversos tipos de conflicto. Pero por otro lado, este mismo contacto hace posible el discurso de la revaloración de lenguas y culturas indígenas. En este contexto, los yurakarés se establecen en el contexto nacional como pueblo indígena que se va consolidando como tal y que defiende sus intereses frente a los avasallamientos externos; al nivel interno, reivindica el orgullo de ser yurakaré y continuar hablando tabuybu.

### *Ruptura de la transmisión intergeneracional de la lengua*

Aunque los adultos, en la familia y la comunidad, continúan hablando en tabuybu entre ellos, por razones que se han ido develando a lo largo de este capítulo ellos empezaron hace un buen tiempo a priorizar el uso del castellano con los niños. En otras palabras, la transmisión intergeneracional de la lengua ha sido interrumpida en muchas familias. En adición, se observa que la falta de uso de tabuybu en la escuela también contribuye al debilitamiento y regresión de la lengua indígena. La escuela, en este contexto, aparece como centro de irradiación del castellano en la comunidad.

Nuestra percepción general es que los padres de familia yurakarés han dejado de hablarles en la lengua a sus niños, lo que ha determinado la castellanización con destabuybuización de las nuevas generaciones. Esta percepción es compartida por todos los entrevistados. Ellos son conscientes que los niños no adquieren el tabuybu porque los padres de familia solo les hablan en castellano.

Nuevamente y con respecto a este hecho incuestionable, la vergüenza étnica e idiomática aparece como factor determinante para la ruptura de la transmisión intergeneracional del tabuybu. Los mismos yurakarés reconocen la presencia de este elemento psico-social en sus relaciones con el mundo externo.

La verdad nosotros los yurakareses ya tenemos vergüenza ¿no ve? Hablar nuestro idioma, manejar nuestro idioma, a veces hay mucha discriminación que nos discriminan a nosotros como yurakarés. Nos hacen avergonzar, entonces nosotros lo estamos dejando a un lado nuestro idioma. (Claudina Parada, secretaria de Comunicación del CEPY, Santa Rosa, 05.06.2010)

También puede ser que nos tratan, nos bajonean a los yurakaré. Más acá temor es también. Ya no les hablamos a los muchachos en nuestro idioma. (Hernán Galindo Orosco, Santa Rosa, 08.06.2010)

A mi modo de ver...es un poco preocupante, solo los mayores hablan... los hijos solo conversan en castellano, parecería que tienen vergüenza. (Don Gumersindo, San Benito, 01.05.2010)

Yo no soy yura... yo soy colla, dicen la mayoría de mis compañeros en San Benito. Hay otros que tienen vergüenza hablar el idioma, 'tan feo, cómo vas hablar' (hermana del corregidor, Sejsejsamma, 28.04.2010)

Tanto los mismos hablantes como los docentes y visitantes coinciden en explicar la declinación de la lengua indígena y, por contrapartida, el avance del castellano debido a la vergüenza de los hablantes para hablar su lengua, generada a su vez a la discriminación de la sociedad nacional.

La palabra "yura" o "yuritas" se ha vuelto un denominativo despectivo en el sentido de discriminación y menosprecio a los turakarés. Entonces, estos hechos han influido en la actual generación de adultos y jóvenes para que no hablen y para que se corte la transmisión intergeneracional en las familias yurakarés.

### *Falta de profesores bilingües*

Para algunos, la causa para la regresión del tabuybu es la falta de profesores bilingües. Lo preocupantes es que la responsabilidad de la transmisión intergeneracional se transfiere a la escuela; y, a veces, aunque los padres hablen la lengua, ellos manifiestan que 'solo la entienden', aunque sí reconocen que los abuelos aún hablan el idioma patrimonial.

pué es que no tenemos profesores este bilingües pues, esa es la causa, claro mis padres, todos hablan bien el idioma, bien, pero ya nosotros no lo hablamos, solo entendemos. (Jorge, Bethania, junio, 2010)

Porque a veces no hay nadie quien enseñe ni en el colegio hay un libro que diga que para que así mismo los niños aprendan desde chicos la lengua... A mí me gustaría que... desde la escuela nazca esa iniciativa y saber nuestra lengua. (Nelson, Tres Islas, agosto, 2010)

### *Reticencia a hablar tabuybu*

Aunque los comunarios en Soltera dicen que los niños están aprendiendo 'más' el castellano, la situación no es uniforme. En algunas familias, por lo menos la madre todavía



CAPÍTULO 5

utiliza tabuybu para las tareas cotidianas. Sin embargo, también observamos la reticencia de los niños a hablar tabuybu.

- Alexander: Y, vos ¿dónde aprendiste yurakaré?
- Niño: Aquí
- Alexander: ¿Quién te enseñó?
- Niño: Mi mami.
- Alexander: Tu mamá. O sea, ¿tu mamá te habla en yurakaré?
- Niño: Sí.
- Alexander: ¿Qué te dice a ver, qué te dice, te acordás qué te dice?
- Niño: No
- Alexander: No, ¿nada? ... ¿Qué te dice tu madre pues? Me agarraste. A ver ¿qué te dijo a ver? Lo que te acuerdas. Alguna vez ¿qué te dijo?
- Niño: Me dijo anda a traer agua.
- Alexander: ¿Cómo te dijo?
- Niño: Anda a traer agua, me dijo.
- Alexander: Pero en tabuybu ¿no ve? A ver ¿cómo te dijo?
- Niño: Anda a traer agua...
- Alexander: A ver dime, pues en yurakaré. ¿Cómo te dijo?
- Niño: Anda a traer agua, me dijo.
- Alexander: Y en yurakaré ¿cómo te dijo?
- Niño: Anda a traer agua en la yunti.
- Alexander: Ah, yunti, el mayor, ¿no?
- Niño: Sí.
- Alexander: De tus hermanos
- Niño: Sí.

En esta conversación, el investigador intenta hacer que el niño hable en tabuybu; sin embargo, el niño se resiste a reproducir lo que su madre le dice en lengua indígena. Aun

sabiendo la lengua, en la circunstancia (conversación con un foráneo, castellano hablante) la costumbre no le permite hablar en la lengua.

### *La enseñanza escolar del tabuybu*

Como se ha mencionado a lo largo de este informe, una de las tareas adicionales a la recolección de los datos en el trabajo de campo fue promocionar la revitalización del tabuybu. Esto se hizo tanto por medio del discurso, el uso de la lengua por los investigadores y autoridades del CEPY que acompañaban la investigación, así como también utilizando experimentalmente la guía del tabuybu como segunda lengua elaborada por la Fundación PROEIB Andes y el CEPY.

Cuando en las diversas comunidades visitadas se planteó la propuesta de revitalización de la lengua y cultura yurakarés por medio de las acciones del CEPY, incluyendo el uso de la guía para la adquisición del castellano, las respuestas, en general, fueron positivas. Del mismo modo, el uso de la guía para enseñar tabuybu en la escuela y la comunidad, casi siempre mereció el apoyo de los entrevistados.

Cómo no vamos a estar de acuerdo si nuestros hijos ya no quieren hablar su idioma, tienen vergüenza. No sabía que había una institución yurakaré [el CEPY] que trabaja con la lengua, claro que estoy de acuerdo. (Comunaria de Santa María)

En las comunidades tuviera que ser una norma que las personas hablen yurakaré. Los niños ya no saben qué hacer para escribir su lenguaje. ¡Qué bonito sería que los niños se eduquen en yurakaré! Que, en vez de decir tres, digan liwi; y ahora con sus cuadernos y libros se va a poder. Los yurakareses estamos muy de acuerdo con que se hagan los estudios. (Carmen Nogales, enfermera y comunaria de Nueva Galilea, fecha)

Al igual que los moxeños es bueno que nosotros tengamos nuestros libros y cuadernos en la lengua. (Comunaria de Galilea, fecha)

Yo desearía que esto que están haciendo sea exitoso y se plasme en una realidad. Que de aquí a mañana los pueblos yurakarés demuestren que no se ha perdido su cultura y que, gracias a ustedes que están despertando ese interés, se plasme en una realidad. Ojalá que de aquí a mañana nosotros tengamos en nuestras manos ese material que están elaborando. Yo les agradezco por haber venido y siempre que lleguen aquí a San Pablo serán bienvenidos. (María Luisa Leyes, San Pablo, fecha)

CAPÍTULO 5

Es concebible que la visita de los equipos de investigación conjuntamente con los dirigentes del CEPY haya generado reacciones favorables hacia las propuestas de revitalización lingüística de la lengua y cultura yurakarés, y que tal vez el entusiasmo se diluya una vez que los visitantes dejen la comunidad. No obstante, es destacable que no haya reacciones contrarias a la propuesta. Por lo menos, se puede asegurar que en las comunidades visitadas existe predisposición favorable para utilizar los materiales que el proyecto pueda producir.

En una de las comunidades, Santa Rosa, se consideró que las cartillas en yurakaré, propuestas por el equipo de investigación iban a ser útiles para las acciones de revitalización futuras. El corregidor consideró que las cartillas podrían contribuir a la alfabetización de los niños en yurakaré.

Ya, pero si llegan los libros que ellos van a traer, ya hablándoles [a los niños] ¿no? Ya ellos pueden ir leyendo también ¿no ve? Ya pueden ir aprendiendo un poco más. (Hernán, corregidor de Santa Rosa, 07.06.2010)

La disponibilidad de materiales hizo que, en la comunidad de Soltera, el Corregidor y el Vicecacique, reflexionaran sobre la posibilidad de recuperar tabuybu.

Recuperar y revitalizar tabuybu de la lengua yo creo que sí o sí se va... a recuperar, se va a enseñar a todos los chicos, a todos los estudiantes. Tanto la profe, tanto como nosotros, total que uno tenga el libro ¿no ve? Con eso más ayuda vamos a tener y con eso podemos aprender rápido ¿no? Eso no sé qué dirán las otras compañeras. (Remin Vargas Rodríguez, Soltera, 17.08.2010)

Del mismo modo, los docentes reconocen la falta de materiales didácticos en tabuybu. En las reuniones informativas, los docentes hicieron hincapié en la necesidad de contar con guías para enseñar tabuybu como segunda lengua.

Conocemos esto de incorporar el idioma, la cultura, la identidad al currículo pero a veces lo que nos falta es esto [levanta la cartilla para aprender Yurakaré]. Algo escrito, no hay mucho, si hay de 1000 es uno. (Prof. Betty, Tres Islas, 17.08.10)

Lo que aquí haría falta y sería de bastante ayuda serían textos. Textos que estén impresos, escritos en Yurakaré y su traducción que de mucha ayuda me serviría a mí, Mediante eso, algunas actividades puedo implementar en mis planes curriculares. No tengo, no cuento con esa ayuda de los textos, sería magnífico tener algunos textos, (San Juan Isiboro 05. 05. 2010)

Cuando se le entregó a uno de los profesores una guía para la adquisición de la lengua Yurakaré “Tishilë tandyërërishta tabuybu”, este se comprometió a utilizarla para aprender y enseñar la lengua yurakaré.

Por su parte, las autoridades están de acuerdo en introducir el tabuybu en la escuela. La percepción en este caso no es pasiva. La Secretaria de Comunicación del CEPY considera que los niños deben aprender la lengua.

Entonces, nuestros niños ya en la escuela tienen que aprender a hablar nuestro idioma Yurakaré (Claudina Parada. Santa Rosa 05. 08. 2010)

Finalmente, cabe señalar que la revitalización se plantea como un sueño de los hermanos yurakarés de Santa Rosa, que requiere de un esfuerzo tanto comunal como institucional.

### *La propuesta de la enseñanza del tabuybu*

Si bien la escuela no lo es todo, ni tal vez lo más crucial, esta institución puede jugar un rol importante en la revitalización de las lenguas indígenas que se ven hoy amenazadas.

A raíz del estudio y dados el compromiso del CEPY y el interés manifestado por la comunidad de hablantes, planteamos dos estrategias:

1. La de EIPI (Educación Inter, Intracultural y Plurilingüe), donde la educación básica se realice en la lengua indígena y se enseñe el castellano como segunda lengua. Esta solución es válida para aquellas comunidades donde los niños todavía hablan normalmente la lengua vernácula, aun cuando sea en condición de bilingües. Condición para ello será que, de un lado, los padres y abuelos en primer lugar pero también los miembros de toda la comunidad, estén de acuerdo con ello y, de otro, que se comprometan al uso del tabuybu en el seno del hogar y en las actividades comunitarias.
2. La enseñanza de la lengua indígena como segunda lengua, donde la educación regular procede en castellano, pues ya todos los niños tienen el idioma originario como lengua de uso predominante. El compromiso comunitario también sería un requisito, pues la escuela por sí sola no podría cumplir el cometido de reinstalar el uso social del tabuybu. Del mismo modo, la acción escolar tendría que considerar el involucramiento de los mayores hablantes del idioma originario, de manera que ellos contribuyan a la labor desplegada desde la escuela.

## CAPÍTULO 5

Para la segunda estrategia, desde el PROEIB Andes, hemos diseñado y elaborado una serie de 6 módulos para las lenguas tacana y mosetén (en el marco del EIBAMAZ) y en el yurakaré (en el contexto de las acciones conjuntas de la FUNPROEIB Andes y el CEPY).

Cabe recordar que en el mundo se ha enseñado segundas lenguas desde hace miles de años y se han diseñado y puesto en práctica diversos métodos de enseñanza. Repasando brevísimamente, en el método de traducción, el estudiante debía efectuar traducciones de la lengua propia a la lengua meta y viceversa, generalmente por escrito, aunque también oralmente; en el método audio-lingual, de uso predominante durante los últimos 60 años, la estrategia es presentar un modelo que el estudiante repite hasta su automatización. Estos métodos fueron criticados porque muchos estudiantes salían desencantados después de dos o tres años de estudio en sus colegios o universidades. En pocas palabras, no lograban hablar la lengua estudiada. Entonces surgió el método comunicativo, que se basa en que la gramática y los modelos repetidos no sirven para establecer la gramática-interna y permitir la producción del habla; lo que importa es la comunicación, real, efectiva y significativa.

En Bolivia, la REB intentó impulsar la enseñanza del castellano como segunda lengua desde este enfoque comunicativo. La teoría era perfectamente válida, o sea la propuesta comunicativa, donde solo se precisaba que el docente, basado en su creatividad, desarrollara situaciones comunicativas para cada clase; sin necesariamente requerir de libros de texto concretos para la enseñanza y el aprendizaje del castellano. En la práctica, la propuesta falló, pues los maestros no tenían el tiempo, ni la formación previa, ni el incentivo (económico) para llevar a cabo la tarea; y, como tenían textos para las lenguas indígenas, se abocaron a enseñar en quechua, aimara y guaraní. La EIB, luego, fue criticada por muchos padres de familia porque solamente se enseñaba en la lengua indígena, relegando el aprendizaje del castellano.

Tomando en cuenta las experiencias recientes, principalmente, la experiencia del enfoque comunicativo de la REB, decidimos poner en segundo plano los métodos tradicionales (traducción y gramática, audio-lingual) y concentrarnos en las estrategias afines a los métodos comunicativo y de enseñanza por contenidos. Pero, no podíamos aplicar la misma estrategia de la REB (solo proporcionar la teoría, las recomendaciones y sugerencias, y algunos materiales; pero no textos) porque no funcionó muy bien. Entonces, combinamos el enfoque comunicativo (usar la lengua para situaciones reales) y el método de enseñanza por contenidos (hacer actividades variadas, entre ellas juegos y otras actividades donde la lengua indígena se utiliza como instrumento de comunicación, pero la lengua misma

no se enseña formalmente). Sin embargo, también incluimos algunos diálogos y otros ejercicios del método audio-lingual, desde la premisa que una propuesta ecléctica puede lograr resultados efectivos en el contexto yurakaré. Con base en todo ello, elaboramos los módulos para apoyar al docente en su labor de enseñanza del tabuybu.

Para implementar estos módulos en el aula, el docente precisa utilizar los instructivos en la lengua vernácula (proporcionamos los instructivos y sus traducciones al castellano en la guía) para hacer que los alumnos realicen las actividades planificadas. Si el maestro no sabe la lengua, a fuerza de utilizar estos instructivos y de tener que leer los textos, también podrá apropiarse de la lengua indígena. En cambio, los alumnos a fuerza de hacer las actividades programadas, escuchando para el efecto los instructivos en la lengua indígena, también podrán empezar a adquirir esta lengua. Lo crucial en esta metodología es realizar las actividades, pero sin traducir y solamente instruyendo (el maestro) y escuchando (los alumnos) las instructivas en la lengua indígena originaria.

- Actividades = juegos, competencias, canciones; pero también listas de vocabulario, diálogos y lecturas.
- Investigación = los alumnos van a investigar en la comunidad, pero en la lengua indígena.
- Inmersión = los alumnos, en cada módulo, realizan algunas actividades propias de la comunidad bajo la dirección y guía de padres de familia hablantes de la lengua que se aprende.
- Teatro = para cerrar cada unidad, los alumnos preparan un pequeño sociodrama para presentarlo a la comunidad.

En el trabajo de campo, presentamos la guía elaborada y pusimos en práctica algunas de las actividades.

En San Benito, aprovechando que la mayoría de los comunarios estaban presentes en el cabildo y participamos de la reunión con la intención de informar el objetivo de nuestra visita. Ya al finalizar la reunión presentamos el proyecto: comenzamos presentándonos individualmente en yurakaré. Posteriormente aplicamos, a manera de ejemplo lo que el proyecto pretende hacer en las escuelas, las actividades incluidas en la cartilla. Comenzamos con una canción en yurakaré: “Chentu, chentu”; primero cantamos todos los del equipo y luego invitamos a cantar a todos los presentes. Seguidamente realizamos una segunda actividad que consiste en la identificación, primeramente, del dibujo de las tarjetas y luego la asociación de los dibujos de las tarjetas con las palabras yurakarés escritas en una papelógrafo. Alex se encargó de preguntar en yurakaré el significado de los dibujos de

## CAPÍTULO 5

las tarjetas que el enseñaba a los participantes y les pedía que respondieran en yurakaré, para posteriormente invitarles a que pasen a pegar el dibujo en el papelógrafo. Concluimos la presentación con un espacio de opiniones, comentarios y sugerencias de los comunarios en relación al proyecto. Todas las personas que pidieron la palabra manifestaron su satisfacción con el trabajo y además nos solicitaron visitar todas las casas para informar a los pobladores. (Reunión, San Benito, 20. 04.2010)

### *Enseñando experimentalmente el tabuybu*

En muchas comunidades se introdujo el tabuybu en la escuela, a manera de validación de la cartilla de adquisición elaborada por el equipo. A continuación presentamos la aplicación de la cartilla en las comunidades de Tres Bocas y Soltera, en el río Ichilo; en San Antonio, San Juan de Isiboro, San Benito, en el TIPNIS-Cochabamba; y en Santa Rosa y Remanso, en el río Chapare.

Los niños de cuarto y quinto curso dibujaron en un papelógrafo el mapa de la comunidad. Las niñas dibujaron las partes del cuerpo humano. La participación de los estudiantes fue positiva ya que mostraron mucho interés en aprender y hacer las cosas en yurakaré. Ese día los niños cantaron a viva voz las canciones yurakarés que se les enseñó, sin necesidad de ver los papelógrafo y la pizarra. (Informe Mayra, Tres Bocas, 19.08.2010)

En la comunidad Soltera utilizamos la guía denominada “Tishilë tandyërishta tabuybu”, con el permiso de los comunarios de Soltera, la aprobación y pre-disposición de la profesora y estudiantes y, además, bajo la dirección y acompañamiento del técnico yurakaré, Ronald Bruno Ortega. Iniciamos la hora de tabuybu y Ronald empezó a decirles “Piyupta sewew” (‘pasen niños’) y, sucesivamente hablando tabuybu y haciendo actividades con los estudiantes. Observamos que los niños entendían y hacían las actividades que Ronald indicaba. Conviene aclarar que entender en la situación de clase no significa necesariamente dominar el código lingüístico; la comprensión no solo depende de la lengua, pues en la interacción docente-alumnos intervienen los gestos, el rostro, el lenguaje corporal, y el contexto concreto del aula.

Adquirimos juntos el tabuybu. Al desarrollar la hora de tabuybu todos aprendimos y cantamos: Talëjlësë meme, meme talëjlësë tata tata, talëjlësë tabisiw. Pero también, la estudiante de 10 años, Cesia Paz Soria sabe una canción en tabuybu y cantó: Ti balaño tin, tin, tin. Ti chichiño tib, tib, tib. Ti teweño tab, tab, tab. Ashtash tí, ashtash no, atirondita migus. [Sonríe] Gracias. (Informe Alexander, Soltera, 19.08.2010)

Cesia dice que aprendieron esta canción con el profesor que estaba antes de Lizbeth. Seguimos la hora de tabuybu y escuchamos a los niños que saben hablar referirse a las partes del cuerpo como “dalla” (cabeza), “charba” (cuello). Dibujamos con ellos lugares y objetos de la comunidad. Vimos cómo podían escribir en sus dibujos “pojore” (canoa), “petche” (pescado) o “adyuma” (río).

Todas estas actividades las hicimos juntos, hablando tabuybu. De esta manera, poco a poco adquirimos el idioma yurakaré mediante actividades concretas.

### *Enseñando tabuybu en la escuela*

Cuando fuimos a San Antonio introducimos el tabuybu a la escuela. Siguiendo la guía práctica para la adquisición del yurakaré pasamos clases con los niños. Durante dos horas hablamos en tabuybu. Luego agradecemos al profesor por el tiempo que nos facilitó. Él se paró frente a los alumnos y dirigiéndose a todos los presentes nos agradeció por el trabajo realizado con sus niños y creemos que le inyectamos curiosidad y también seguridad para seguir adelante: “... tenemos la ayuda de aquí de unos compañeros mayores de edad ya, como Aldo personas que saben en cuanto a la lengua. Estamos predispuestos en que nuestra comunidad quede satisfecha, ¿no?... También pensábamos un poquito ya llevar esto más a la práctica” (Cristóbal Mamani, San Antonio 21.04.2010).

En la comunidad de Santa Rosa, los miembros del equipo de investigadores empujamos el uso del tabuybu, con el fin de incentivar el uso de la lengua, mostrando que los de afuera también están interesados en hablar la lengua.

- Pedro:                   Buenos días, piyupta meme.  
                               [Se ríen todos los presentes.]
- Hernán:                Yola dile, yupama meme
- Claudina:             Aja, yupama meme,
- Hernán:                Piyupta, ya son varios. Yupama meme es uno solo,
- Pedro:                 Ah ya, yupama meme (Santa Rosa 05. 06.10)

La comunicación en tabuybu tiene en este diálogo una función social. En esta tarea, Hernán ayudó a comunicarse en singular usando tabuybu, como en este caso corrige a Pedro que



leyó la guía escrita en plural. De esta manera, adquirimos la lengua de manera conjunta, para desarrollar actividades y entendernos en conversaciones útiles para la vida.

**Ilustración 10: Tata Asencio hablándole a los niños**



Tishilë pandyujushti sëjëja benu tëlëpeshese achata mayachap lacha itala, tishilë kaluwsheya ana los maestros que llegaron nish litalashetaya tabuybu tutawya litalashetati tabuybu ati amumi, amumi pierdeshtatuya, kalinde ani mescla gente peshëwja tu ta rasaw chamu emejmeshe payleybaychi lanu genteptijsha tabuybu achaya emejmeshe kûrus winanitu emejmela achu aprendepti seweypa. Emejmeshe pandyerere ibaapchi lacha tuawawashkuta yepe ibaapchi amumi bëshëë bechama anise amumi ati tabuybu ani yepe emejme ana. (Asencio. Santa Rosa 07.06.2010)

Ahora les voy a decir: yo así como ya estoy viejo. Así también tienen que hablar o pronunciar ustedes. Ahora que vamos a escuchar a los maestros que llegaron, no debemos olvidarnos de nuestra lengua, nos dicen. Si nos olvidamos de la lengua ahí vamos a perder todo. Miren aquí somos mezclados, otros son gente [los trinitarios] y otros son de nuestra raza. Bien deberían saber la lengua aunque no son yurakarés para que así igualito vivamos y aprendamos niños. Correctamente bien deberían hablar como nosotros; deberían conocer todas las cosas cómo es aquí. Todo esto es en la lengua, es bueno conocer.

Cuando se introdujo el tabuybu en la escuela de Santa Rosa, la mañana del 7 de junio de 2010, el tata Asencio participó de *Tishilë tandyërërishta tabuybu* (ahora hablaremos en nuestro idioma). Durante dos horas, hablamos en yurakaré en el aula con los estudiantes y



CAPÍTULO 5

Libertad:	Sí, de corochó.	
Niño:	De umumu.	
Libertad:	Sí, de todo eso ¿no? Entonces...las personas... yurakarés de antes igual iban a pescar, pero ahora ya no hay tantos peces ¿no es cierto? Entonces, todo eso va desapareciendo, ustedes tienen que hacer que el tabuybu siga, no tienen que tener vergüenza de hablar su idioma. Y también tienen que pedirles a sus papás, cada uno le tiene que decir a su papá y a su mamá: Quiero aprender el yurakaré ¿ya? Tienen que exigirles: Papi, enséñame yurakaré o mami enséñame yurakaré y si no tienen papás a sus tíos o a sus abuelitos, abuelitas ¿ya? Y tienen que hablar yurakaré. Ahora ¿van hablar yurakaré o no?	
Niños:	Sí.	
Alexander:	Dyitala.	(Todos aplauden)
Libertad:	Dyitala.	'Muy bien'

En pocas palabras, el equipo de investigación, durante sus actividades de trabajo de campo, también se preocupó por promover la revaloración de la lengua: hablando tabuybu, aunque sea sólo lo básico, entre investigadores y participantes; y poniendo en marcha la enseñanza de tabuybu en la escuela siguiendo la guía preparada para el efecto.

Pero, debemos reconocer que no todas las experiencias fueron promisorias. También tuvimos dificultades. En San Juan de Isiboro, por ejemplo, la respuesta de los estudiantes fue reticente. Los alumnos aquí se resistieron a pronunciar las palabras en yurakaré. En esta clase se repitió la sesión de preguntas y respuestas en base al vocabulario de una lámina. Los niños se reían una y otra vez cuando nos escuchaban hablar tabuybu. Ni el profesor pudo con su resistencia.

### *Enseñanza piloto del tabuybu en Remanso*

Después de haber adquirido y dominar nuestra lengua materna (L1), uno puede aprender una segunda lengua (L2) ya sea de manera informal en contacto con la lengua, o de manera formal, en la escuela. En esta sección, describimos la experiencia de enseñar el yurakaré durante dos días seguidos en la escuela de Remanso, con los niños de quinto y sexto de primaria. En esa ocasión observamos aspectos relacionados con el conocimiento de la lengua indígena, y la enseñanza de la lengua a través de actividades realizadas por el equipo de investigación en el rol de profesores.

El profesor de quinto y sexto de primaria es Demedio Flores. En su clase están inscritos 10 estudiantes, 6 niñas y 4 niños, cuyas edades oscilan entre los 10 a 12 años. Los estudiantes pasan clases en un aula de madera de aproximadamente 8 por 12 metros, con dos ventanas al norte con malla milimétrica, pizarrón verde para tiza, sillas individuales de madera para los estudiantes fabricados por los comunarios. El aula cuenta con láminas de matemáticas de las operaciones básicas y de las partes del cuerpo humano donados por el UNICEF, y algunas láminas hechas por los estudiantes sobre la propiedad conmutativa de la multiplicación, y partes de la flor para ciencias naturales.

### *Primer día de clase*

El 7 de junio, el profesor nos proporcionó un periodo completo, desde las 11:00 hasta las 12:30 a.m. para poder trabajar con los niños. Ya conocíamos a algunos de los niños, por nuestra presencia de dos días y medio en la comunidad.

Aquel día asistieron 9 niños, 6 niñas y 3 niños; nos presentamos en lengua yurakaré, y les preguntamos ‘¿Amashin?’ (¿Cómo estás?). Ante la pregunta sólo dos se animaron a contestar aunque en castellano, cuatro se rieron y otros tres no sabían de qué hablábamos, no hicieron gesto alguno y se quedaron callados. Entonces, les dijimos que les habíamos saludado y preguntado cómo estaban. Luego hicimos una práctica individual con los saludos de pregunta y respuesta donde todos participaron. La consigna era simplemente usar los saludos en situación real, sin recurrir a la traducción.

Luego, hicimos una actividad imitando animales y los niños tenían que responder en yurakaré. Los animales nombrados en yurakaré fueron: samu, chajmu, mitchi, shentojlo, petche, wowore y talipa (tigre, perro, gato, tortuga, pescado, víbora y gallina). Luego nos indicaron el nombre de los frutos: palanta y ñowo (plátano y yuca).

Después, ante la pregunta, ¿saben los números en yurakaré?, todos los niños contestaron que no. Entonces, presentamos los números del uno al 10, los cuales repetimos y también escribimos en los cuadernos; posteriormente hicimos un ejercicio escribiendo el número en el pizarrón para que los niños lo respondieran. Al escribirlos de manera ordenada el resultado fue bueno, pero cuando los presentamos de manera desordenada fue más difícil para los niños. Sin embargo, practicamos y para concluir la actividad contamos nuestros dedos de las manos y de los pies y los niños lo hicieron bastante bien porque enumeraron todos los dedos.

La última actividad de la mañana fue la enseñanza de una canción llamada “Lëtta petcheñu” (Un pececito) relacionada con los temas de los números y los animales. Practicamos cantando la canción y luego los niños la escribieron en sus cuadernos, la practicamos una y otra vez con mímica incluida.

## CAPÍTULO 5

Al acabar la clase acordamos con los estudiantes que íbamos a realizar un acto para la velada de la fiesta y al día siguiente practicaríamos la canción y otra nueva.

En las clases los niños se mostraban predispuestos a aprender la lengua, participaban y aprendían muy rápido las palabras. En la clase dimos pautas de temas básicos en cualquier lengua, los saludos, vocabulario de animales, frutas y números. La memoria corta funciona muy bien; la cuestión es si este recuerdo se transforma en adquisición o simplemente se olvida en un par de días.

Para concluir, sintetizamos los temas en una canción que no fue difícil de aprender para los niños por las oraciones simples y fáciles de su composición, su ritmo y por la mímica. En la clase, los niños demostraron bastante voluntad para aprender la lengua, hecho que se tradujo en la en la decisión de la preparación de un acto en lengua para la velada de la fiesta.

### *Segundo día de clase*

El segundo día fue el 8 de junio desde las 8:00 hasta las 10:00 am., 4 niños y 5 niñas asistieron al aula. Día antes habíamos saludado en lengua y este día lo volvimos a hacer.

Carlos: Taléjlësë, niños.

Niños: ¡Buenos días!

Carlos: Pero, ¡ tienen que responderme en idioma!

Carlos: Taléjlësë.

Niños: Taléjlësë (a cada estudiante dándoles la mano)

Carlos: ¿Amashin?

Jeremías: Dytaila (luego a cada estudiante) (Remanso. 8. 6.10)

Inicialmente, la elección lingüística de los niños fue el castellano a pesar de que el profesor inició la clase hablando en yurakaré. Pero, después al repetir la pregunta e interpelarlos no dudaron en utilizarla. En la segunda pregunta que fue realizada inmediatamente Jeremías contestó rápidamente en yurakaré, hecho que fue imitado por sus compañeros.

Para continuar con la clase antes de practicar la canción aprendida el día anterior hablamos con un niño que ese día no asistió a clases.

Carlos: ¿Qué teníamos que hacer para hoy? Se acuerdan la canción de ayer, cómo se llamaba?

- Niños: Lëtta petcheñu.  
 Carlos: Leonel no estaba ayer. ¿Sabes qué es petche?  
 Leonel: ¡Pescado!  
 Carlos: ¿Qué es un mitchi?  
 Leonel: Gato.  
 Carlos: ¿Un sapatu?  
 Leonel: Zapato. (Remanso. 7.6.10)

Leonel, de padre yurakaré y madre tarijeña quienes no hablan la lengua, nos demuestra el conocimiento de varias palabras en la lengua indígena, al igual que lo hicieron sus compañeros el día anterior. Además, durante nuestra estadía en la comunidad, cuando hablábamos con Leonel en lengua indígena éste sin mayor problema contestaba en tabuybu sin avergonzarse ni reírse antes de contestar. Este dato nos muestra que aunque el niño no hubiese adquirido el tabuybu en su casa (en este caso, porque sus padres no hablan la lengua), la presencia del yurakaré en las interacciones verbales en la comunidad es suficiente para la difusión de la lengua indígena entre los niños.

### *Repaso de lo aprendido.*

Los niños no olvidaron la canción aprendida el día anterior, aunque en la primera práctica olvidaron el ritmo; pero en la siguiente no hubo mayor problema y pasamos a otra actividad.

### *Vocabulario nuevo*

Antes de comenzar con la enseñanza de una nueva canción, la escribimos en el pizarrón para leerla con los niños.

- Carlos: Vamos a leer ¿qué dice?  
 Niños: Ajantantu la, la, la. (con risas)  
 Carlos: ¿Saben qué es ajantantu?  
 Niños: Cantemos.  
 Carlos: ¡Ésta saben! ¿Saben qué es chentu? (mostrando mímica con la mano)  
 Niños: ¿Comamos?

CAPÍTULO 5

- Carlos: Ensentu, ensentu.
- Niños: Tomemos.
- Carlos: ¿Cómo podemos hacer ensentu con la mano?
- Niños: ¡Así podemos hacer!
- Carlos: ¿Qué es tandyërërëntu?
- Un niño: Mmm ¿hablemos?
- Carlos: ¿Cómo abrimos las bocas para hacer como hablamos? ¡Bien! así vamos a hacer.
- Carlos: Awëwëntu, ¿saben? (sin respuesta) Y ¿aimimentu?
- Una niña: Reir. (Remanso. 8. 6.10)

A diferencia de la anterior canción aprendida donde teníamos palabras simples, la segunda que presentamos a los niños fue una donde habían verbos conjugados relacionados con actividades diarias como son: cantamos, tomamos, comamos, hablamos, lloramos y riamos. Como pasó el día anterior, los niños demostraron que sabían algunos verbos en lengua indígena, aunque en dos casos con un poco de duda, la demostración con mímica ayudó a que los niños intuyeran el verbo del que se estaba hablando. En la lectura y escritura de la canción del pizarrón los niños no mostraron ningún problema, porque la escritura del yurakaré no difiere de las consonantes y vocales del alfabeto castellano a excepción de la è y la ü. En la situaciónm los niños se prestaban para colaborar en la canción y sugerir como podíamos hacerla.

### *Aplicación de los números*

A continuación mostramos una práctica de los números aprendidos el día anterior.

- Carlos: Antes de cantar, nos contaremos.
- Niño: ¡Somos nueve!
- Carlos: En idioma (señalando a cada estudiante) Primero conmigo, lëtta, lëshie, liwi, lëpsha, chety, seisti, sieteti, ochoti, nueveti. (Los niños contaron con un ligero atraso por parte de los niños esperando primero que yo diga).
- Carlos: Ahora solitos.
- Carlos: Lëtta

- Un niño: Lashie.
- Carlos: Liwi, lèpsha. (Los estudiantes me siguen retrasados otra vez)
- Carlos y los niños: Chety.
- Niños: Seisti, sieteti, ochoti.
- Carlos y los niños: Nueveti.
- Carlos: Nos contaremos otra vez para ver si nadie se ha escapado,
- Dos niños: Lètta, lashie...
- Carlos: ¡Todos, pero!
- Carlos y niños: Lètta, lèshie, liwi, lèpsha, chety, seisti, sieteti, ochoti, nueveti.
- (Remanso, 08.06.10)

Al empezar la actividad nos respondieron en castellano otra vez, tal vez porque procedemos de un entorno castellano hablante. En el primer conteo, los niños y nosotros contamos con un ligero retraso y esperaban que el digamos el número y nos seguían. En el segundo conteo, realizado solo por los niños empezamos con el lètta que fue seguido y con cierta duda hasta el chety (cinco). Después los números que se asemejan a los del idioma castellano fueron recordados y dichos sin problema ni duda. (Realmente son números del castellano prestados por el yurakaré, con terminaciones en esta lengua.) En el tercer conteo dos niños mostraron plena disposición que fue interrumpida para animar a los demás; es así que el último conteo los niños demostraron mayor seguridad y lograron contar seguidamente hasta el nueve.

### *Una nueva canción para el acto*

Antes de cantar grupalmente, los niños copiaron la canción en sus cuadernos y practicaron individualmente. Para empezar a practicar formamos una media luna.

- Carlos: Nadie se ha ido. No se van a olvidar a hacer lo de las manitos, cómo hacemos, bien así luego cómo hacemos, luego, y para we, we,we.
- Niño: Así, we, we, we, we, we
- Carlos: Y en el aimimentu ¿cómo vamos a hacer?
- Niños: ja, ja, ja, ja.



## CAPÍTULO 5

Carlos: Así como el profe dice, ¿cómo?

Prof. Demesio Flores:

We, we, we, we, we (risa de todos) (Remanso, 08.06.10)

En todo el acto, los niños mostraron su predisposición para que la canción saliera bien y también el profesor mostró interés en la actividad realizada.

En la primera práctica de la segunda canción llamada “Ajantantu la, la, la, la” (Cantamos la, la, la, la), la producción de los niños fue más lenta, tal vez debido a que las palabras que cantamos eran más largas que las de la primera canción, pero la canción fue cantada en su totalidad y sin interrupciones. La segunda práctica de la canción la realizaron sólo los estudiantes, cantando más naturalmente y sin tantas complicaciones como en la primera canción. Cabe resaltar que ayudamos con gestos para que los niños se guiaran. Es así que casi todos los niños nos miraban para guiarse en la canción. Los gestos fueron bastante importantes para que los niños puedan aprender y cantar la canción. En la tercera práctica ya no apoyamos a los niños y entonces se confundieron en la segunda línea de la canción y reiniciamos la canción, sin embargo no pudieron acabarla. Es así que cantamos la canción con los niños y después de culminar la hora brindada quedamos en practicar más y culminar el acto en la tarde.

### La práctica fuera del aula y culminación del acto para la velada.

Acordamos encontrarnos a las 16:00 en la casa del profesor, pero ninguno de los estudiantes asistió. Entonces, con Leonel fuimos a buscarlos uno a uno a sus casas para pedir permiso a sus padres. Al final fuimos 8 a practicar a un chaco distante a 100 metros de la cancha de fútbol. Al grupo se unieron dos niños Harold (7 años) y Miguel (8 años), cinco niños de otros cursos miraban cómo practicábamos, pero al final no se animaron a unirse al grupo.

Al comenzar notamos que los niños no olvidaron las canciones. Armamos el acto con ellos y practicamos hasta que nos salió bien.

El acto consistía en que primero entrábamos formando una media luna. Uno de los investigadores presentaba al curso y hablaba en yurakaré “Tëshewese tibisiwpa, sëjja lishudyey ani ta fiesta comunidad Remanso, tuaja kinto sextotina kurso ta eskuela. Tishilë tammuy ajantashtishta lëshie kanciones tabuybu, lëtta kansion amakata Lëtta petcheñu”. (Buenas noches hermanos. Estoy feliz en la fiesta de la comunidad de Remanso. Nosotros somos

el quinto y sexto curso de nuestra escuela. Ahora cantaremos dos canciones en nuestro idioma, la primera canción se llama un pececito), y cantábamos la primera canción. Al concluir, les hacía la pregunta “Minkuku ta canción” (¿Les gusta nuestra canción?), a lo que los niños respondían “te” (sí). Posteriormente, presentaba la siguiente canción, “Tishilë lëshie kansion amakata ajantantu la, la, la, la” (La segunda canción se llama cantemos la, la, la, la). Los estudiantes la cantaban y después de finalizar todos nos presentábamos: “Sëëja ti makata Leonel, sëëja ti makata Miguel, sëëja ti makata Lucía” (Mi nombre es Leonel, mi nombre es Miguel, mi nombre es Lucía) y todos los niños se presentaban, y al final el investigador también lo hacía y realizaba una pequeña reflexión con los comunarios sobre la lengua yurakaré en la comunidad. Antes de irnos agradecíamos para despedirnos.

### Conclusiones de los dos días de clase y la preparación del acto.

En conclusión, de los dos días de clases y la práctica en la tarde con los niños de la escuela de Remanso podemos corroborar lo ya mencionado respecto de la condición bilingüe de los niños, su conocimiento pasivo pero latente del tabuybu; es decir, el entender pero no hablar. Pero, cuando realizamos actividades para que los niños hablen en la lengua, éstos demostraron conocimiento de animales y frutas, así como de algunos verbos, palabras que no son practicadas ni producidas a falta de espacio y personas con quienes con quien hablar.

La puesta en práctica del yurakaré en la escuela nos muestra una predisposición favorable de los niños. Su aprendizaje de nuevas palabras fue rápido; y en el caso de los números, estos fueron utilizados posteriormente en juegos de fútbol y de tuja en la playa del río. Sin embargo, el aprendizaje de nuevas palabras y el uso de las conocidas pueden estancarse ante la falta de una continuidad de uso, hecho que puede conllevar a un olvido de lo ya aprendido.

La enseñanza formal en la escuela tiene que ir junto con el apoyo y compromiso de los padres en el hogar y en la comunidad. Tal vez la lengua logre hablarse otra vez en la comunidad, pero este es un trabajo que implica además un compromiso serio de la escuela en la formación de profesores bilingües, en el desarrollo de un currículo propio, en el diseño, elaboración y producción de material didáctico en lengua yurakaré. Del mismo modo, al no ser el yurakaré lengua materna de los niños de Remanso, el interés personal de los niños en aprenderla juega un rol importante en el éxito que ellos tengan.



# Capítulo 6:

## *Conclusiones<sup>34</sup>, recomendaciones y sugerencias*

### *La revitalización del tabuybu en el contexto del Estado plurinacional*

La nueva CPE reconoce la plurinacionalidad, la interculturalidad, la pluralidad cultural y lingüística y el régimen de autonomías (Título I, Cap. 1). Bajo ese marco, el castellano junto a 36 lenguas indígenas son oficiales (art 5); por lo que se establece que todos los funcionarios públicos deben hablar dos lenguas: el castellano y una lengua indígena.

En lo educativo, se plantea una educación que incluye la descolonización, la intra- e interculturalidad y el plurilingüismo en todo el sistema educativo (art 78).

En el marco de este nuevo enfoque educativo es posible identificar las situaciones siguientes, tal como lo ha hecho la nueva legislación vigente:

- Comunidades con predominio de una lengua indígena, donde la lengua materna es un idioma indígena y el castellano la segunda lengua. En estas comunidades, la lengua indígena, en su condición de L1, es el idioma en el que se inicia la educación y se introducen la lectura y la escritura; en tanto, el castellano se enseña como segunda lengua.
- Comunidades con predominio del castellano. En estas comunidades el castellano es idioma vehicular de la educación y en el cual se enseña la lectura y la escritura; en tanto la lengua indígena se enseña como segunda lengua.

---

34 Estas conclusiones fueron elaboradas por P. Plaza y L.E. López.

## CAPÍTULO 6

- Comunidades trilingües que según la ley están sujetas “a criterios de territorialidad y transterritorialidad”.
- Comunidades cuyas lenguas están en peligro de extinción, en las cuales se implementarán políticas lingüísticas de recuperación y desarrollo lingüísticos, con participación directa de los hablantes de dichas lenguas. La enseñanza de la lengua se inicia en forma gradual y obligatoria desde los primeros años de escolaridad, con metodología pertinente y personal especializado, continuando en todos los niveles del sistema educativo plurinacional.

Es interesante observar lo que se plantea para las lenguas extranjeras, específicamente, la necesidad de ‘personal especializado’; en cambio para las lenguas indígenas no se especifica el personal. Es de suponer que en los dos primeros casos se plantean modelos de educación bilingüe en los que el mismo maestro de aula (por lo menos en primaria) enseñe tanto la lengua indígena como el castellano, y utilice ambos idiomas como lenguas de instrucción. Hay menos información sobre cómo se implementará la educación en las comunidades trilingües (donde además del castellano, se hablen dos lenguas indígenas).

Aun cuando hay algunos testimonios, emergentes principalmente del 1er Congreso del Pueblo Yurakaré, sobre niños ‘idiomistas’; en la generalidad, de las comunidades visitadas la mayoría de los niños yurakarés ya hablan en castellano como idioma de uso predominante, aun cuando conserven algún nivel de conocimiento de tabuybu, como es el caso mayoritario de ‘entender pero no hablar’; o de lo que en la literatura especializada se conoce como bilingüismo pasivo. Es de allí que para las unidades educativas de las comunidades yurakarés visitadas, recomendamos que la enseñanza de las materias del currículo regular se dé en castellano, y que simultáneamente se introduzca el tabuybu como segunda lengua. La guía para la adquisición de tabuybu, elaborada por el CEPY y la FUNPROEIB Andes, se ajusta precisamente a esta situación.

### *Claves para la sobrevivencia lingüística*

Para Crystal, los factores siguientes inciden en la revitalización de un idioma amenazado, como el tabuybu.

- Prestigio creciente del idioma en riesgo en la comunidad dominante (como es el caso de las lenguas vasca o euskera, hablada en el norte de España, o del galés, hablado en el Reino Unido)
- Riqueza relativa creciente dentro la comunidad dominante (como es el caso del catalán, hablado en España, en las Comunidades Autónomas de Catalunya, Valencia, y de Baleares)

- Mayor poder, derechos fuertes, dentro de la comunidad dominante (legislación externa)
- Fuerte presencia en el sistema educativo, por lo menos en la región o regiones en las que se habla el idioma en riesgo
- Alfabetismo, implica contar con una escritura normalizada

De esta lista se desprende la necesidad de introducir la lengua en la escuela, lo que a su vez implica la necesidad de enseñarla como primera lengua pero también como segunda lengua.

## *Conclusiones*

### *Primera conclusión*

La sociedad yurakaré atraviesa un proceso gradual pero seguro de cambio cultural que se remonta a la época colonial, cuando se dieron los primeros contactos entre los yurakarés y los invasores europeos y cuando se establecieron misiones católicas para reducir a sus poblaciones. Este proceso se agudizó en la época republicana y a raíz del ingreso a territorio yurakaré, primero, del ILV y luego de otras misiones evangélicas vinculadas al ILV, como es el caso de la MNT.

### *Segunda conclusión*

El ingreso y la labor de la escuela, desde mediados del S XX, la migración de yurakarés sobre todo a las ciudades de Cochabamba y Santa Cruz, y también los procesos de asentamiento y colonización del territorio yurakaré por individuos y familias en su mayoría de origen andino que se dedican al cultivo de la hoja de coca han incidido de manera decisiva en la asimilación cultural y lingüística de la población yurakaré alentada desde el Estado y la sociedad hegemónica. En este marco se dan casos de matrimonios interétnicos que inciden sobre la predominancia del castellano y del modo de vida urbano boliviano.

### *Tercera conclusión*

Una estrategia histórica de resistencia de la población yurakaré a su asimilación cultura al mundo hispanohablante boliviano ha sido el repliegue territorial y su asentamiento en lugares más alejados en la jungla, por lo general a orillas de los ríos que atraviesan el bosque del territorio yurakaré. No obstante, como otros pueblos originarios de tierras bajas, la predo-

## CAPÍTULO 6

minante condición colectiva del territorio y la apertura frente a los foráneos hace que las comunidades yurakarés también acepten como afiliados a pobladores provenientes de otras localidades del país, permitiéndoles asentarse y hacer uso de la tierra.

### *Cuarta conclusión*

La resistencia cultural yurakaré ha determinado que distintos rasgos del ser yurakaré persistan y caractericen hasta hoy el modo de vida yurakaré. Entre ellos se encuentra los de *vivir* libres y *vivir* tranquilos, replegándose cuando la colonización andina avanza, rehuendo la concentración en centros poblados, prefiriendo una ubicación dispersa de las viviendas de familias extendidas y construyendo casas sin paredes pues la privacidad es precisamente producto de la ubicación dispersa de las casa y de la propia floresta. En este marco, la pesca y la caza constituyen aún dos de las actividades socioproductivas predominantes en un gran sector de la población.

### *Quinta conclusión*

El tabuybu está considerado como una lengua amenazada; sin embargo este no ha sido todavía desplazado completamente por el castellano. Si bien no hemos detectado monolingües absolutos en tabuybu, sí hemos conversado con hablantes que manifestaron preferencia por usar la lengua yurakaré durante las entrevistas y también en la conversación cotidiana. Tal es el caso de los abuelos de Santa Rosa de la Boca, que también pueden hablar el castellano, en su condición de bilingües pero que hablan preferentemente en la lengua vernácula.

### *Sexta conclusión*

La castellanización está avanzada en todos los grupos de edad, aun cuando todavía hay 'abuelitos' que hablan predominantemente en tabuybu (Santa Rosa). Tal castellanización puede manifestarse sea a través de un bilingüismo tabuybu-castellano, con predominancia de la lengua indígena patrimonial; de un bilingüismo castellano-tabuybu con predominancia de la lengua hegemónica; de un bilingüismo pasivo en tabuybu con uso predominante del castellano; así como de un monolingüismo en castellano con uso de vocablos pertenecientes a la lengua indígena de sustrato. Por su parte, los niños, en general, están castellanizados, aunque algunos todavía poseen un conocimiento pasivo

del yurakaré y que, por lo tanto, entienden algo del idioma. Remarcamos, sin embargo, que entender una lengua es necesario pero no suficiente para mantenerla viva.

### *Séptima conclusión*

A los diversos tipos de bilingüismo tabuybu-castellano identificados, es necesario añadir nuevos bilingüismo que aparecen producto de la migración a centros andinos en los que predomina el uso del quechua o del aymara, aunque con mayor incidencia del quechua; así como también como resultado de los procesos de colonización e invasión de territorios yurakarés por campesinos bilingües de quechua-castellano o aymara-castellano que tienen a la lengua andina como idioma de uso frecuente.

### *Octava conclusión*

El tabuybu está en peligro inminente de extinción, no tanto por el número relativamente reducido de hablantes --recordemos que bajo este criterio, toda lengua con número reducido de hablantes está más propensa al debilitamiento y regresión--, sino por la gran presión del castellano, producto de las relaciones asimétricas entre la sociedad yurakaré y los sectores hegemónicos de la sociedad boliviana.

### *Novena conclusión*

La presión del castellano junto a los demás factores que inciden en la pérdida de valor social del tabuybu determina que se den casos de reticencia a usar públicamente el idioma yurakaré, y frente a foráneos, el idioma patrimonial yurakaré por parte incluso de niños y jóvenes que saben la lengua y que tal vez la usen en situaciones íntimas y familiares.

### *Décima conclusión*

Uno de los factores principales que amenazan la continuidad del tabuybu es el desencadenamiento de la ruptura de la transmisión intergeneracional, lo que a su vez ha determinado la castellanización de las poblaciones más jóvenes. La interrupción de la transmisión



intergeneracional del idioma yurakaré no es un proceso reciente y en algunas comunidades se habría iniciado hasta hace ya cuatro o tres décadas

### *Undécima conclusión*

La vergüenza lingüística es otro de los principales factores que inciden en la castellanización de los niños. Esta vergüenza es producto de los estereotipos y comportamiento racistas y discriminadores que se manifiestan en las relaciones entre yurakarés, castellano hablantes y también aymara y quechua hablantes.

### *Duodécima conclusión*

Hay esperanza en la retabuybuización en la comunidad, o sea en el uso creciente y extendido del tabuybu en las interacciones verbales en la comunidad, dado el renovado interés de autoridades yurakarés en recuperar y revitalizar el idioma patrimonial del Pueblo Yurakaré, del nuevo contexto político de gobierno con fuerte impronta de lo indígena marcado por nueva legislación a favor de las lenguas indígenas y también de procesos sociopolíticos de mayor visibilidad y participación política indígenas, que marcan la realidad boliviana y también otras latinoamericanas. Ello ha hecho posible que algunos niños y jóvenes hayan adquirido elementos del tabuybu y manifiesten actualmente interés por aprender más de la lengua patrimonial de su pueblo.

### *Décimo tercera conclusión*

Hay receptividad para fortalecer la lengua yurakaré, enseñarla a los niños e introducirla en la escuela. Sin embargo, no hay suficiente conciencia entre los yurakarés, incluyendo sus autoridades, respecto a las limitaciones que la escuela tiene y tendrá para revertir el cambio lingüístico hacia el castellano, si las madres y los padres familia así como las familias y comunidades en general no asumen la defensa del tabuybu reinstituyéndolo como lengua del hogar.

### *Decimo cuarta conclusión*

La pérdida del tabuybu en los niños se puede revertir por medio de la enseñanza de la lengua indígena en la escuela; pero también es necesario y más importante que la misma comunidad

proporcione espacios para el uso del tabuybu y que en la familia la mamá y el papá vuelvan a utilizar su idioma ancestral, de modo que se restituya la transmisión intergeneracional.

### *Décimo quinta conclusión*

Es promisorio que el 1er Congreso del Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré (CEPY) haya llegado a conclusiones y acuerdos clave para revertir el cambio lingüístico, entre las que se encuentran las siguientes:

- Ante el riesgo de desplazamiento del idioma yurakaré por el castellano, es necesario que los padres de familia pongan énfasis en la transmisión del idioma yurakaré.
- La vigencia del uso de la lengua nativa garantiza la transmisión de la cultura, porque en ella están los saberes y conocimientos de nuestro contexto.
- La enseñanza en la escuela debe desarrollarse en idioma yurakaré para fortalecer la identidad cultural de la Nación Yurakaré y para la revitalización lingüística.
- Tal como expresa la nueva ley educativa, los procesos educativos deben desarrollarse en nuestro idioma, el castellano y otros.
- El Pueblo Yurakaré formará docentes bilingües para evitar procesos de desplazamiento de la lengua nativa.
- El Ministerio de Educación debe asignar recursos financieros para crear espacios de reflexión sobre el tema del idioma yurakaré.

### *Décimo sexta conclusión*

Los procesos educativos desarrollados conjuntamente por el CEPY y la FUNPROEIB Andes en el marco del presente estudio, así como los materiales educativos empleados, despertaron motivación e interés en niños, jóvenes, maestros, padres de familia y autoridades locales por aprender y utilizar el tabuybu, a la vez que contribuyeron a que se desatarán nuevas demandas comunitarias en cuanto a la recuperación del tabuybu y su aprendizaje. En ese marco, resulta necesario buscar estrategias y recursos para continuar apoyando al Pueblo Yurakaré en su proyecto de pervivencia y continuidad cultural y lingüística, pues en caso contrario los esfuerzos iniciales desplegados por un número importante de pobladores yurakarés podrían abandonarse y quedar en el olvido.

## *El destino de los pueblos indígenas*

Cuando en 1916, Rudolph Schuller hacía una selección de documentos del “Banco Hipotecario de Bolivia” encontró el manuscrito de Bibolotti sobre la lengua mosetén, una lengua poco estudiada y hablada por ‘indígenas casi desaparecidos’. En sus palabras:

Este inesperado descubrimiento es más importante pues tiene que ver con materiales abundantes recogidos por un autor hasta ahora desconocido sobre una lengua aborígen boliviana hablada por indios que casi han desaparecido. Si todavía quedan unos pocos de ellos sin mezclas foráneas, están destinados a ser absorbidos completamente en el futuro cercano por el proceso de amalgamación. (Schuller 1917, nuestra traducción del original en inglés)

Afortunadamente, han pasado casi 100 años desde entonces y la profecía del ‘futuro cercano’ no se ha cumplido, ya que los mosetenes siguen habitando y peleando por sus territorios. Pero por otro lado, no cabe duda, que el fenómeno de ‘amalgamación’, como lo llama Schuller, continúa.

Este fenómeno se ha estado desarrollando lenta pero inefablemente en todas partes en Sudamérica. Las razones son palpables. Se debe en parte al continuo e irresistible avance de la civilización moderna, y en parte al hecho que las tribus primitivas cis-andinas de pescadores y cazadores tienen poca capacidad de resistencia. Estos indios, aunque fuertes, saludables y relativamente felices, en tanto y en cuanto gozan de plena libertad lejos de las tentaciones de la vida civilizada, al menor contacto con ella empiezan a degenerarse inmediatamente. Las condiciones físicas y morales de estos pueblos tan mal tratados por el destino se deterioran gradualmente. Ellos son condenados a la destrucción irremediable. Dentro de unos pocos años el nombre de los “Moseteno” será agregado a la alarmante larga lista de indios sudamericanos extintos. (Schuller, 1917, nuestra traducción)

Muchos mantienen esta perspectiva del desastre, tarde o temprano los indios serán absorbidos por la civilización moderna. Este es un determinismo que asume la superioridad de Occidente y la inferioridad de lo indígena, pero también que no puede haber otra tendencia de cambio, excepto la ya observada: pasar del mundo indígena al mundo occidental, perdiendo en el proceso identidad, lengua y cultura. Pero si bien es cierto que los procesos de modernización, globalización y mundialización no dejan de operar, también hay lealtades hacia la propia lengua y cultura, así como resistencias, evasiones y movimientos contracorriente. Tampoco se considera, la posibilidad y el derecho que tienen los pueblos indígenas de adaptarse a las nuevas situaciones (de modernidad y mundialización) y mantener su identidad, lengua y cultura. Dicho de manera sencilla, los indígenas también pueden utilizar la computadora, la cámara digital, el celular.

De la cita de Schuller, en todo caso, debemos rescatar la idea de que el proceso de ‘modernización’ ha estado en efecto desde los primeros días de la conquista y continúa en la actualidad. Pero también hay estrategias de resistencia y de lealtad a la lengua y la cultura. Además, es necesario abrir nuevas estrategias de adaptación a las nuevas condiciones de vida, debido a los avances tecnológicos, pero también a las nuevas condiciones políticas prescritas por la NCPE.

Con diferencias y particularidades, el pueblo yurakaré también está inmerso en esta dinámica del contacto-conflicto con la sociedad nacional, dinámica que determina el peligro de la extinción de la lengua y la cultura del pueblo yurakaré, pero recalcamos nuevamente tampoco estamos en un proceso lineal irremediable.

Cabe añadir que el número relativamente reducido de hablantes, el avance de la lengua castellana, los procesos de modernización y mundialización, la escuela, la migración hacia las ciudades que luego diluyen la identidad cultural, todo esto contribuye a la disgregación de la comunidad y al deterioro de la lengua y la cultura. El fin puede ser la extinción, no solo de la lengua sino también de la cultura.

Sin embargo, también hay muestras de lealtad lingüística y la consolidación de un discurso de identidad cultural y recuperación de la lengua y la cultura yurakarés (así como las actividades de diversas instituciones, incluyendo a la propia organización, el CEPY) que apuntan hacia la revitalización lingüística.

En todo caso, las nuevas condiciones plantean la necesidad de repensar los procesos de aculturación que amenazan a pueblos, lenguas, culturas y plantear estrategias para el fortalecimiento de lo propio (intra culturalidad), las relaciones entre pueblos indígenas y sociedad nacional (interculturalidad), y estrategias creativas para la adaptación y contribución a la construcción del país plural.

## *Perspectivas futuras*

Recuperamos la reflexión de Querejazu con respecto a la responsabilidad de la ‘sociedad nacional’ en el tema de la sobrevivencia de la diversidad cultural y lingüística.

Estamos convencidos de que si no hacemos algo, y pronto, por salvar a la niñez minoritaria de nuestro país del proceso de deculturación en el cual se encuentra inmersa. Bolivia muy pronto irá despojándose de su identidad multiétnica. No se trata de conservarlos con sus valores culturales como si fueran piezas de museo, sino de integrarlos a nuestra sociedad (si así lo deciden ellos

## CAPÍTULO 6

mismos), tomando en cuenta su propia realidad e idiosincrasia, y dándoles, al mismo tiempo, la oportunidad de conservar su propia identidad cultural. (Queorejazu 2005:6)

La revitalización de las lenguas amazónicas requiere de acciones inmediatas. Al respecto, podemos recuperar los consejos adoptados por el programa de inmersión de Cut-Bank de Montana, donde se enseña la lengua de los Pies Negros.

*Regla 1: Jamás pedir permiso, jamás rogar para salvar al idioma. Empieza, no esperes ni siquiera cinco minutos. No esperes por un financiamiento...*

*Regla 2: No debatas los temas*

*Regla 3: Ser orientado por la acción: simplemente actúa*

*Regla 4: Muestra, no digas qué se debe hacer. No hables acerca de lo que vas a hacer. Hazlo ahora y muéstralo.*

En pocas palabras, hay que empezar a revitalizar las lenguas tomando acción inmediata, al mismo tiempo que seguir con las actividades necesarias para esta revitalización. Cabe resaltar, sin embargo, que las actividades de revitalización para tener éxito no pueden reducirse al ámbito de la escuela. En esta línea, conviene tener presente que la lengua empieza a declinar cuando los padres de familia dejan de hablarles en la lengua indígena a los niños. Por tanto, es necesario involucrar a la familia y la comunidad, a los medios de comunicación masivos, a la administración central, incluso a los centros urbanos de la región para que coadyuven efectivamente a los esfuerzos de revitalización de las lenguas indígenas amazónicas.

# Referencias bibliográficas<sup>35</sup>

Aguirre Achá, J. [1902] 1927. De los Andes al Amazonas. Recuerdos de la Campaña del Acre. La Paz: Editorial "Renacimiento", 2da. edición.

Albó, X. 1991. "El retorno del indio". *Revista Andina* (Cusco) 9/2: 299-366.

Armentia, N. 1902. *Tacana. Arte, vocabulario, exhortaciones, frases y un mapa* por el R. P. Fr. Nicolás Armentia. Oraciones y catecismo por el R. P. Fr. Antonio Gili, misionero de la Recoleta de La Paz. Introducción y Notas por Samuel A. Lafone Quevedo, M. A. Encargado de la Sección de Arqueología y Lingüística Argentina.

Bergenholtz, H. y S. Tarp. 2005. *Política lingüística: Conceptos y definiciones*. En línea: [http://www.cttic.org/ACTI/2004/papers/Henning\\_Bergenholtz\\_y\\_Sven\\_Tarp\\_Politicalinguistica.pdf](http://www.cttic.org/ACTI/2004/papers/Henning_Bergenholtz_y_Sven_Tarp_Politicalinguistica.pdf)

Beukes, A.M. 2004. "The First Ten Years of Democracy: Language Policy in South Africa". Paper read at Xth Linguapax Congress on Linguistic Diversity, Sustainability and Peace, 20-23 May, Barcelona.

Bolivia. Ministerio de Educación. 2008. *Compilado de documentos curriculares. 1er Encuentro Pedagógico del Sistema Educativo Plurinacional. Juntos en la construcción de un nuevo currículo*. La Paz, 17 al 21 de noviembre de 2008. Currículo Base del Sistema Educativo Plurinacional.

Cancino, R. 2008. "El mosaico de las lenguas de Bolivia. Las lenguas indígenas de Bolivia. ¿Obstáculo o herramienta en la creación de la nación de Bolivia?". *Diálogos Latinoamericanos*, No 13. Universidad de Aarhus.

Clavero, B. 2009. "Pueblos indígenas en Bolivia entre colonialismo y derechos humanos". Texto de base para la conferencia pronunciada en el auditorio del Banco Central de Bolivia, La Paz, 29.07.09. En línea: <http://clavero.derechosindigenas.org/?p=2362>.

Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré (CEPY). 2009. "Conclusiones del Primer Congreso Educativo del Pueblo Yurakaré". Cochabamba. Ms.

Referencias Bibliográficas

- Crevels, M. 2008. "South America". En Moseley, Ch. (Ed.) *Encyclopedia of the World's Endangered Languages*. London, New York: Routledge. 103-194.
- Crevels, M. 1985. "Itonama o *Sihnipadara*, Lengua no clasificada de la Amazonía Boliviana". *Estudios de Lingüística*. Universidad de Alicante, No 16, 2002.
- Crevels, M. 2009. "Bolivia Amazónica". En Sichra, I. (coord.) *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina. Vol. 1*. Cochabamba: UNICEF . FUNPROEIB Andes. 281-300.
- D' Orbigny, Alcides. 1843. *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia. Dedicada a su Excelencia el General Don José Ballivián Presidente de la República. Tomo Primero*.
- Fabre, A. 2005. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos. YURACARE*. Última modificación: 06/11/11. En línea: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic=Yuracare.pdf>.
- García Jordán, P. 1998. "De bárbaros a ciudadanos? Tutela, control de mano de obra y secularización en las misiones de Guarayos (Amazonía nor boliviana), 1871-1948." En García Jordán, P. (ed.). *Fronteras, colonización y mano de obra indígena, Amazonía andina (siglo XIX-XX). La construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia*. Lima, Barcelona: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad de Barcelona.
- GER. 1991. *Lenguas Prehispánicas de América*. Gran Enciclopedia Rialp: Humanidades y Ciencia. Última actualización 1991.
- Godoy, R., J.R. Franks y M. Alvarado. Ca. 1996. "Adoption of Modern Agricultural Technologies by Lowland Amerindians". En *Bolivia: The Role of Households, Villages, Ethnicity, and Markets*.
- Haenke, T. 1900 [1799]. "Introducción a la historia natural de la provincia de Cochabamba y circunvecinas con sus producciones analizadas y descritas". En República argentina 1900, *Anales de la biblioteca: publicación de documentos relativos al Río de La Plata*; con introducciones y notas por P. Groussac Director de la Biblioteca Nacional. Tomo I. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora de Coni hermanos.
- Illich, I. 1981. *Shadow Work*. Open Forum.

- Illich, I. 1991. *La Guerra contra la subsistencia*. Cochabamba: Ediciones Runa.
- INE (Instituto Nacional de Estadística), 2001. *Censo de Población y Vivienda*. La Paz: INE.
- Key, H. y M.R. Key. 1967. *Bolivian Indian Tribes: classification, bibliography and map*. México, D.F.: Summer Institute of Linguistics.
- Lehm, Z. (coord), T. Melgar, K. Lara, M. Noza. 2002. *Matrimonios interétnicos. Reproducción de los grupos étnicos y relaciones de género en los Llanos de Mojos*. La Paz: PIEB.
- Lema, A.M. (coord.). 1997. *Manejo de Recursos Naturales en Tierras indígenas de la Amazonía*. Proyecto RLA /92/G 32. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) Fondo Mundial para el Ambiente (GEF) del Banco Mundial.
- Lippman, W. 1997 [1922]. *Public Opinion*. New York: Free Press.
- López, G. 2004. "Etnias en extinción". *Periódico El Deber*, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- López, C. 1997. "Algunas reflexiones sobre la situación de las lenguas de tierras bajas y el desarrollo de la EIB". Ponencia presentada al Taller de Políticas Lingüísticas. Santa Cruz de la Sierra. Ms.
- Los Tiempos. Edición del 02.04.2010. Cochabamba, Bolivia.
- McNeish, J.A. y A.C. Arteaga. 2010. "No soy propiedad de nadie": Relaciones de género en la justicia indígena yurakaré. En línea: <http://www.ibcperu.org/doc/isis/12593.pdf>
- Merton. R. 1968. *Social Theory and Social Structure*. Nueva York: Free Press.
- Metraux, A. 1948. "Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes". En Steward, J.H. (Ed.) *Handbook of South American Indians. Vol 3. The Tropical Forest Tribes*. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Washington: Smithsonian Institute. 465-504.
- Mikael D. 2009. *Context Analysis Bolivia*. La Paz: ORGUT.



Referencias Bibliográficas

- Molina, R. 2005. *Los pueblos indígenas de Bolivia: diagnóstico sociodemográfico a partir del Censo del 2001*. Santiago de Chile: CEPAL, BID.
- Molina, R. y X. Albó 2006. *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. La Paz. PNUD.
- Monteiro de Souza, A.L. 2009. *A historia dos Chiquitanos: (re) configurações sociais e territoriais*. (Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad de Brasilia).
- Moseley, Ch. (ed.) 2008, 2007. *Encyclopedia of the World's Endangered Languages*. London . Nueva York: Routledge.
- Ninyoles, R. Ll. 1972. *Idioma y poder social*. Madrid: Tecnos.
- Paz , S., M. Chiqueño, J. Cutamurajay y C. Prado. *Arboles y alimentos en Comunidades Indígenas*. CERES (Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social), Cochabamba, Bolivia. 1995. Disponible en formato electrónico: <http://168.96.200.17/ar/libros/bolivia/ceres/chiqueno.rtf>
- Querejazu, R. 2005a. *La cultura de los Yuracarés, su hábitat y su proceso de cambio*. Cochabamba: UMSS, ASDI, SAREC, IIA.
- Querejazu, R. 2005b. "Desarrollo cultural y local sostenible en comunidades indígenas-Proyecto Yuracaré". *1er. Congreso Internacional de Casos Exitosos de Desarrollo Sostenible del Trópico*. Boca del Río, Veracruz, México. En línea: <http://www.citrouv.edu.mx/annexus/reunion/acrobat/E1PDF17.pdf>
- Querejazu, R. 2009. *Etnografía amazónica boliviana*. En línea: [http://www.dicyt.umss.edu.bo/archivos/Querejazu\\_Lewis.pdf](http://www.dicyt.umss.edu.bo/archivos/Querejazu_Lewis.pdf)
- Sánchez, W. Ramírez, A. Ramírez, G. Lambertín, F. Flores, C. Vacaflores y P. Lizárraga. 2008. *Narrativas y políticas de la identidad en los valles de Cochabamba, Chuquisaca y Tarija*. La Paz: Fundación UNIR Bolivia.
- Sánchez, W. 2008. *Inkas, "flecheros" y mitmaqkuna. Cambio social y paisajes culturales en los valles y en los yungas de Inkachaca/Paracti y Tablas Monte (Cochabamba-Bolivia, siglos XV-XVI)*. Tesis de doctorado, Universidad de Uppsala.

- Schuller, R. 1917. "Introduction". En Bibolotti, B. y R. Schuller. *Moseteno Vocabulary and Treatises*. From an unpublished manuscript in possession of Northwestern University Library. Evanston.
- Sichra, I. 2003. *La vitalidad del quechua. Lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba*. La Paz: PROEIB Andes. Plural.
- Sichra, I. 2009 (ed.) *Atlas sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina*. Tomo I. Quito: FUNPROEIB Andes, AECID y UNICEF.
- Sichra, I., S. Guzmán, C. Terán e I. Garcia. 2007. *Logros y retos de la Educación Intercultural para Todos en Bolivia*. Cochabamba: PROEIB Andes.
- Tejeiro, J. 2007. Regionalización y diversidad étnica cultural en las tierras bajas y sectores del subandino amazónico y platense de Bolivia. La Paz: Plural Editores.
- Urioste, M., y D. Pacheco. 2001. *Las tierras bajas de Bolivia a fines del siglo XX; tenencia, uso y acceso a la tierra y los bosques*. La Paz: FUNDACIÓN PIEB.
- Van den Berg, H. 2009. *Clero cruceño misionero entre yuracarees y Guarayos. Época colonial*. Colección Script autochtona, 2. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología.
- Van Gijn, E. 2006. *A grammar of Yurakaré*. Tesis de doctorado, Raboud Universiteit Nijmegen.
- Ventiades, N. y R. Romero. 2006. *Entre pantanos y yomomos. La educación intercultural bilingüe en las Tierras Bajas de Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra: CIDOB (Imprenta Serena).
- Viedma, F. de. 1836. *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra*. Buenos Aires: Imprenta del Estado. En línea: <http://www.bc.umsa.bo>.
- Wardhaug, R. 1986. *An introduction to sociolinguistics*. Oxford: Blackwell.
- Wurm, S. 2001. *Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing* (2nd edition) París: UNESCO Publishing.





**Historia, lengua, cultura y educación en la Nación Yurakaré** es el producto de una investigación sociolingüística llevada a cabo por la FUNPROEIB Andes y el Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré en respuesta a una demanda del Pueblo Yurakaré que buscaba conocer la situación por la que atraviesa su lengua patrimonial, de cara a la formulación de propuestas de acción que conlleven al fortalecimiento del tabuybu, el idioma de los yurakarés. Como no podía ser de otra forma, el estudio trasciende el factor lengua o idioma, pues para estudiar su situación actual, debe situarlo, primero, en la historia y, luego, vincularlo con otras dimensiones de la vida social y cultural que actualmente le dan sentido al "ser yurakaré".

El estudio fue llevado a cabo por un equipo mixto de investigadores universitarios e indígenas, hecho que permitió un mejor y más apropiado acercamiento a un tema de delicado tratamiento. Producto de este esfuerzo compartido, el Pueblo Yurakaré cuenta ahora con un conjunto de descripciones, de ideas, propuestas y también de numerosas manifestaciones de sus propios miembros que destacan la necesidad y urgencia de intervenir en una misión colectiva: rescatar la lengua yurakaré y salvarla de la extinción. Como ellos mismos lo destacan, este esfuerzo colectivo debe necesariamente comenzar por el hogar y el ámbito de la familia, pues se trata de reinstaurar la transmisión intergeneracional del tabuybu, proceso hoy interrumpido por la vigencia de la condición colonial.

Junto a este compromiso colectivo del Pueblo Yurakaré, sus pobladores exigen también a las autoridades bolivianas apoyo para que la tarea tenga éxito. Tal apoyo debería comenzar por el cumplimiento de la normatividad vigente que hoy coloca al idioma yurakaré como una de las lenguas oficiales del Estado Plurinacional. Desde ese anclaje, las instituciones gubernamentales y sus autoridades están obligadas a hacer efectiva tal oficialidad, comenzando por la escuela, para luego pasar a otras esferas de la institucionalidad boliviana.

El compromiso y esfuerzo yurakaré que se recoge en este libro tiene un profundo espíritu descolonizador, proceso obviamente vinculado a la revitalización de la lengua ancestral de los yurakarés. Por ello se sitúa perfectamente en el nuevo escenario sociopolítico que hoy marca a Bolivia, en su condición de Estado Plurinacional.